

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

SOLOMON SCHECHTER VE MUHAFAZAKÂR
YAHUDİLİK

Mustafa ŞAHİN

2502140474

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU

İSTANBUL - 2021

ÖZ

SOLOMON SCHECHTER VE MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİK

MUSTAFA ŞAHİN

Bu çalışma Solomon Schechter'in (1849-1915) Yahudilik yorumunu ve Muhafazakâr harekete katkısını ele almaktadır. Muhafazakâr hareketin benimsediği tarihsel yorumun Schechter'in düşüncesinde ve din yorumundaki etkisi çalışmanın ana çerçevesini oluşturmaktadır. Muhafazakâr Yahudiliğin ideolojisi ve kurumsal kimliği üzerinde ciddi bir etki bırakan Schechter, hareket ile özdeşleşen “gelenek ve değişim” ya da “orta yol” prensibinin erken dönem savunusunu yapan bir isimdir. Vahiy ile tarih arasındaki ilişkiyi bir diğerini göz ardı etmeden korumaya ve sürdürmeye çalışmış, geliştirdiği “Katolik İsrail” kavramıyla gelenek ve modernite arasında yaşanan krizde Yahudiliğin dinamizmi ve yaşanabilirliği adına alternatif bir çözüm önerisi sunmuştur.

Schechter'in bir yandan geleneksel diğer yandan eleştirel düşünce merkezli bilim adamı kimliğinin yansımaları tüm yazılarında görülebilir. O, Ortodoks ya da Reformist gibi nitelermelere mesafeli olmuş, bunun yerine “Yahudi” üstkimliğine vurgu yapmıştır. Modern dönemde geleneksel Yahudiliğin korunması, canlandırılması ve işlevsel hale getirilmesi, onun ana hedefidir. Bu bakımdan hareketin geleneğe bağlı fakat değişim olgusunu her zaman gözetken bir karakter kazanmasında rol oynamıştır. İçeriden ya da dışarıdan yönelen asimile tehditlerine kararlılıkla karşı duruşu, bu manada Yahudi birliğine yaptığı yoğun vurgusu onun en temel vasıflarından birisi olmuştur. Diğer taraftan Schechter'in lider olarak oynadığı rol, henüz erken döneminde hareketin kurumsal anlamda şekillenmesinde ve sonraki süreçte geniş bir alanda hareket etmesinde etkili olmuştur.

Solomon Schechter, sahip olduğu geniş vizyonu ve kurumsal yapılanmaya yaptığı katkıyla Muhafazakâr Yahudilik tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Solomon Schechter, Muhafazakâr Yahudilik, Tarihsel Ekol, Jewish Theological Seminary, Yahudilik Bilimi, Katolik İsrail

ABSTRACT

SOLOMON SCHECHTER AND CONSERVATIVE JUDAISM

MUSTAFA ŞAHİN

This study deals with Solomon Schechter's (1849-1915) interpretation of Judaism and his contribution to the Conservative movement. The effect of the historical interpretation adopted by the Conservative movement on Schechter's thought and religious interpretation constitutes the main frame of the study. Having a serious impact on the ideology and institutional identity of Conservative Judaism, Schechter is an early advocate of the "tradition and change" or "middle way" principle identified with the movement. He tried to protect and maintain the relationship between revelation and history without ignoring the other, and offered an alternative solution for the dynamism and continuity of Judaism in the crisis between tradition and modernity with the concept of "Catholic Israel".

The reflections of Schechter's scientific identity, which is traditional on the one hand and centered on critical thinking on the other, can be seen in all his writings. He distanced himself from qualifications such as Orthodox or Reformist, emphasizing the "Jewish" umbrella identity instead. The preservation of traditional Judaism in the modern era, as well as its revival and functionalization, is his main goal. In this respect, he played a role in the movement's gaining a character that is dependent on tradition but always considers the phenomenon of change. His resolute stance against assimilation threats from inside or outside, and his intense emphasis on Jewish unity is one of his most basic characteristics. On the other hand, the role played by Schechter as a leader has been influential in the institutional formation of the movement in its early period and in its subsequent action in a wider area.

Solomon Schechter has an important place in the history of Conservative Judaism with his broad vision and contribution to its institutional structure.

Keywords: Solomon Schechter, Conservative Judaism, Historical School, Jewish Theological Seminary, Science of Judaism, Catholic Israel

ÖNSÖZ

Tarihsel Ekol ya da günümüzde yaygın isimlendirmeyeyle Muhafazakâr Yahudilik, modern dönem Yahudi tarihinin ürünü olan dini hareketlerden birisidir. Avrupa’da Haskala hareketi sonrası yoğun şekilde gerçekleşen dinsel reform tartışmaları sürecinde ortaya çıkmış olan tarihsel yorum ve buna bağlı olarak gelişen muhafazakâr eğilim, müstakil bir dini yapılanma olarak esas gelişim ve kurumsallaşma zeminini ise tıpkı Reform Yahudiliği gibi Amerika’da tecrübe etmiştir.

Gerek düşünceleriyle gerekse kurumsal yönden katkısıyla Muhafazakâr Yahudiliğin en önemli liderlerinden birisi olan Romanya asıllı Amerikalı rabbi Solomon Schechter’in Yahudilik yorumunu ve Muhafazakâr Yahudilikteki yerini incelediğimiz çalışma, onun eğitim ve mesleki serüveni hakkında ana hatlarıyla bilgi veren Giriş ile üç bölümden oluşmaktadır.

Muhafazakâr Yahudiliğin Avrupa arka planı, ilk bölümde incelenmiştir. Zira Muhafazakâr hareket kurumsallaşmasını Amerika’da gerçekleştirse de, esasen ilk düşünsel temelleri 19. yüzyıl ortalarında yoğunlaşan Almanya merkezli reform tartışmalarına dayanmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durduğumuz isim, rabbi Zacharias Frankel (1801-1875) olmuştur. Ancak öncesinde Avrupa’da yaşayan Yahudilerin modernleşme sürecine etki eden temel gelişmeler ve bunun Yahudi düşüncesindeki yansımalarına ana hatlarıyla temas edilmiştir. Zira modern dönemdeki tüm dini yorum farklılıkları ile süreç içerisinde kurumsal yapı kazanan dini hareketlerin kökleri, aslında daha geriye, Yahudi Aydınlanmasını ifade eden Haskala hareketine dayanmaktadır. Bununla birlikte Yahudi modernleşmesine katkı sunan, aynı zamanda Muhafazakâr çizgi ile yakın ilişkisi bulunan 19. yüzyıl Yahudilik Bilimi hareketinin Yahudi geleneğine yönelik yaklaşımı ve amacı, üzerinde durduğumuz bir başka alandır. Söz konusu arka planın bilinmesi, modern dönem Yahudi düşüncesindeki kırılmaları, temel özellikleri ya da farklılıkları daha iyi kavramamızı kolaylaştıracaktır.

Bir sonraki adımda, 1845’de gerçekleşen Frankfurt Reform Konferansı incelenmiştir. Frankel’in konferansı protesto ederek terk edişiyle başlayan süreç,

Muhafazakâr Yahudiliğin başlangıç evresi olarak kabul edilebilir. Onun hangi gerekçeyle konferansı terk ettiği ve Yahudilik anlayışını hangi temeller üzerine bina ettiğinin tespiti, Schechter'i ve Muhafazakâr Yahudiliği daha iyi anlamamıza katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çerçevede ilk kez Frankel'in kullandığı ve sonraki Muhafazakâr liderlerin de büyük ölçüde benimsediği Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramı odak noktamızı teşkil etmiştir. Son olarak, Frankel'in bu kavram temelinde dile getirdiği düşüncelerine yönelik bilhassa Ortodoks gelenekten gelen eleştiriler ele alınmıştır.

Schechter'in Yahudilik yorumunu incelediğimiz ikinci bölüm, onun hareketin dini pozisyonuna teorik düzeyde yaptığı katkıyı ele almaktadır. Bu bölümde, temelde onun Yahudi Kutsal Metinleri ve geleneğe yönelik sahip olduğu tarihsel bakış açısına odaklanılmış, Yahudiliğin devamlılığını korumasında vahiy ile gelenek ya da tarihe ne tür bir rol verdiği incelenmiştir. Zacharias Frankel ve Isaac Hirsch Weiss gibi isimlerin mirası ve kendisinin de ait olduğu tarihsel yorum geleneği bağlamında Yahudilik Bilimi ve Derin Eleştiri geleneğine yönelik düşünceleri ele alınmıştır. Tüm bunlar, onun bir yandan geleneksel ve dindar kimliği diğer yandan bilim adamı kimliği dikkate alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Schechter'in, Yahudilikte dogma, Yahudiliğin tarihsel bir fenomen oluşu ve gelişimi, rabbinik geleneğin değeri, Kutsal Kitap Eleştirisi, Yahudi birliği, halaha ve reform gibi konulardaki düşünceleri bu bölümde mercek altına alınmıştır. Onun, orta yol düşüncesi bağlamında dini alanda meşru zeminde sahip olduğu pluralist tutuma dikkat çekilmiştir. Dini düşünceleri aktarıldıktan sonra tartıştığımız ana mesele, onun Muhafazakâr harekete miras bıraktığı Katolik İsrail kavramı hakkındadır. Yahudiliğin modern hayata uyarlanması tartışmalarında alternatif bir çözüm olarak sunduğu Katolik İsrail kavramının hangi anlama ya da anlamlara işaret ettiği ve kapsam alanı tespit edilmeye çalışılmış, rabbilerin fonksiyonu bağlamında konuyla ilişkili olarak sinodlara dair görüşü incelenmiştir. Ayrıca söz konusu kavramın Muhafazakâr liderler tarafından nasıl anlaşıldığına değinilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm ise, Schechter'in Muhafazakâr Yahudiliğe kurumsal katkısı hakkındadır. Hareketin merkez kurumu Jewish Theological Seminary'nin Reform hareketinden kopuşu ve müstakil bir yapılanma olarak ortaya çıkış süreci hakkında bilgi verildikten sonra, Schechter'in kurumun başkanlığına geçmesiyle

birlikte eğitim alanında getirdiği standart ve yeniliklerin kurumun gerçek bir akademik merkeze dönüşmesinde ve hareketin yöneliminde ne tür bir etkiye bulunduğu araştırılmıştır. Öte yandan başkanlık döneminin erken yıllarında Reformist ve Otodoks kanat ile ilişkisi, ayrılık noktaları ve eleştiriler ortaya konmuştur. Ardından yaşamının sonlarına doğru bir Muhafazakâr cemaatler birliği olarak kurduğu United Synagogue of America'yı ortaya çıkaran şartlar ile kurumun temel misyonu, kendisi ve hareket için ne anlam ifade ettiği ele alınmıştır. Son olarak, Schechter sonrası Muhafazakâr Yahudiliğin halahayı yorum noktasında genel çerçevede ne tür bir yol izlediği, ortaya koyduğu idealin sonraki süreçte ne ölçüde karşılık bulduğu değerlendirilmiştir.

Araştırma sürecinde öncelikle gerek tez konusunun belirlenmesinde yol gösterici olan gerekse plan ve içerik bakımından her daim yönlendirme ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu'na teşekkürlerimi arz ederim. Bu süre zarfında değerli tavsiye ve eleştirilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Şinasi Gündüz hocama, çalışmanın erken döneminde kıymetli görüşlerini paylaştan Doç. Dr. Bilal Baş hocama teşekkür ederim. Değerlendirmeleriyle çalışmaya katkıda bulunan tez savunma jürisinde yer alan hocalarım Prof. Dr. Fuat Aydın, Prof. Dr. Ramazan Yıldırım ve Prof. Dr. Muhammet Tarakçı'ya ayrı ayrı şükranlarımı sunarım. Tezimi okuyup görüş ve değerlendirmelerini paylaştan Dr. Elif Tokay hocama ve dostum Ertuğrul İnanc'a ilgi ve desteklerinden dolayı minnettarım. Son olarak bu uzun ve yoğun çalışma sürecinde sabır ve destekleriyle her zaman yanımda olan kıymetli aileme de teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Mustafa ŞAHİN

İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİĞİN ARKA PLANI

1.1. YAHUDİ MODERNLEŞME SÜRECİ VE YANSIMALARI	20
1.2. WDJ GELENEĞİ VE DİNİ YENİLENME SÜRECİNDEKİ FONKSİYONU	36
1.3. REFORM DÜŞÜNCESİNDE YAŞANAN KIRILMA: FRANKFURT KONFERANSI.....	52
1.4. ZACHARIAS FRANKEL VE POZİTİF-TARİHSEL YAHUDİLİK	61
1.5. FRANKEL'E YÖNELİK ELEŞTİRİLER	74

İKİNCİ BÖLÜM

SOLOMON SCHECHTER'İN YAHUDİLİK YORUMU

2.1. SCHECHTER'İN YAHUDİLİĞİ TANIMLAMA BİÇİMİ.....	91
2.1.1. <i>Dinde Dogmanın Gerekliliği</i>	94
2.1.2. <i>Tarihsel Bir Fenomen Olarak Yahudilik</i>	102
2.2. WDJ, DERİN ELEŞTİRİ VE SCHECHTER	125
2.3. KATOLİK İSRAİL: OTORİTE OLARAK YAHUDİ TOPLUMU	151
2.3.1. <i>Schechter'in Katolik İsrail'e Dair Kullanımları</i>	152
2.3.2. <i>Katolik İsrail'in Fonksiyonu ve Kapsamı</i>	162
2.3.3. <i>Katolik İsrail'in Sınırları</i>	166
2.4. SCHECHTER'İN SİNODLARA DAİR GÖRÜŞÜ VE KATOLİK İSRAİL.....	187
2.5. ASİMİLASYON KARŞISINDA YAHUDİ BİRLİĞİ OLARAK KATOLİK İSRAİL	198
2.6. KATOLİK İSRAİL'E FARKLI YAKLAŞIMLAR	206

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOLOMON SCHECHTER'İN MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİĞE KURUMSAL KATKISI

3.1. JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY	221
3.1.1. <i>JTS'nin Kuruluşu</i>	221
3.1.2. <i>Schechter'in JTS'yi Yapılandırma Süreci</i>	232

3.1.3. <i>Schechter ve JTS'ye Yönelik Eleştiriler</i>	262
3.2. SCHECHTER'İN MİRASI: UNITED SYNAGOGUE OF AMERICA	275
3.3. SCHECHTER SONRASI MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİK'TE HALAHA VE DEĞİŞİM.....	298
SONUÇ	318
KAYNAKÇA	324
ÖZGEÇMİŞ	350



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	Bakınız
Bs	Baskı
C.	Cilt
CJ	Conservative Judaism
CJL	Committee on Jewish Law
CJLS	Committee on Jewish Law and Standards
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
EJ	Encyclopaedia Judaica
HUC	Hebrew Union College
JE	Jewish Encyclopedia
JPS	Jewish Publication Society
JTS	Jewish Theological Seminary
JQR	Jewish Quarterly Review
LBIYB	The Leo Baeck Institute Year Book
RA	Rabbinical Assembly
s.	Sayfa
SA	Seminary Addresses and Other Papers
SART	Some Aspects of Rabbinic Theology
SJ	Studies in Judaism
UAHC	Union of American Hebrew Congregations
UOJCA	Union of Orthodox Jewish Congregations of America
USA	United Synagogue of America
vd.	Ve diğerleri
WdJ	Wissenschaft des Judentums

GİRİŞ

Solomon Schechter, Muhafazakâr¹ Yahudilik tarihinde sıradan bir liderden öte miras bıraktığı düşünce ve kurumlar ile merkezi bir role sahiptir. Günümüzde faaliyette olan Schechter Day School Network ve The Schechter Institutes gibi isimlerle anılan eğitim kurumları bu etkiyi gösterir niteliktedir. Amerika’da Reform Yahudiliği ve Ortodoks² Yahudilik ile birlikte üç temel dini hareketten biri olan Muhafazakâr Yahudiliğin ekstrem diyebileceğimiz her iki dini eğilime karşı ılımlı ve vasat bir dini pozisyon belirleme iddiası, onu diğerlerinden ayırmaktadır. Bu ana prensibin yerleşmesinde Schechter’in önemli etkisi olmuştur.

Muhafazakâr duruşu temsil noktasında azami çaba sarf eden bir lider olarak bir yandan halahayı Yahudi dini yaşamının merkezine koyan, diğer yandan akademik kimliğiyle geleneğe ve sözlü literatüre eleştirel gözle yaklaşan ve bu çerçevede halahanın gelişim ve dönüşümünü kabul eden Schechter, radikal bir dini söylemden yaşamı boyunca uzak durmuş, itidali benimsemiştir. Bunun, “gelenek ve değişim” prensibi çerçevesinde genel manada Muhafazakâr harekete de yansıdığı görülür. Bu yönüyle, diğer dini gruplar göz önüne alındığında, gerek genel anlamda hareketin gerekse Schechter’in oldukça güç bir görev üstlendiği, Yahudiliğin modern dönemde kendisini nasıl var kılacağı meselesine daha gerçekçi biçimde eğildiği görülmektedir.

¹ “Muhafazakâr” ifadesi, 19. yüzyıl ortalarından itibaren Almanya’da Pozitif-Tarihsel Yahudilik olarak bilinen harekete Amerika’da verilen isimlendirmedir. Bu isimlendirme Reform hareketinin radikal ve kurumsal yönüne reaksiyoner bir refleksi ifade etse ve bu yönüyle “geleneği muhafaza”ya işaret etse de, esasen literal anlamıyla salt “muhafaza” kavramı yapıyı tam anlamıyla karşılamamaktadır. Bu çerçevede hareketin prensip itibarıyla bünyesinde organik bir “değişim” olgusunu da barındırma iddiasında olduğu mutlaka belirtilmelidir. Ancak hareketi ifade etmek üzere muhafazakâr kavramı, günümüzde artık söz konusu çift yönlü anlam alanına işeret edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu sebeple kavram, değişim ve yeniliğe açık yapısıyla, Reform Yahudiliğinin diğer karşıt kutbunu oluşturan geleneksel Yahudilik ya da Ortodoks Yahudilik’ten ayrılmaktadır.

² “Ortodoks” terimi, Aydınlanma dönemi sonrasında Rabbani Yahudilik çizgisini sürdüren Yahudiler ve dini yaklaşımları için kullanılan bir kavramdır. Bu açıdan Ortodoks anlayışta büyük ölçüde tarih dışı din yorumu sürdürülmektedir. 19. yüzyılın ilk yarısında Haskala ve reformist düşünceye cevap olarak belirginleşen kavramın işaret ettiği bakış açısı, Yahudiliği Tanrı’nın iradesi yerine “zamanın ruhu”na uyarlamaya çalışan girişimleri dine aykırı görmemektedir. Ayrıca Ortodoks yaklaşım, dini reform savunucuları ile herhangi bir işbirliğini uygun görmemektedir. Bkz. Walter S. Wurzburger, “Orthodoxy”, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XV, Detroit, Thomson Gale, 2007, s. 493. Çalışmada Ortodoks Yahudilik, geleneksel Yahudilik ile aynı anlamda kullanılmıştır.

Önceki liderler ile kıyaslandığında asimilasyon tehlikesine ve bu bağlamda Yahudi birliğine çok daha yoğun biçimde vurgu yapması, WdJ'yi gerçek manada hareket ile buluşturması, değişim sürecinde Yahudi kolektif bilinç ve iradesine belirleyici bir anlam ve misyon yüklemesi, onun öne çıkan özellikleridir. Her ne kadar prensipte ayrı bir hareket yaratma niyeti olmadığını ifade etse de, JTS başkanı oluşuyla harekete fiilen katılan Schechter'in düşünceleri yanı sıra özellikle hareketin kurumsal bir yapıya evrilme sürecinde attığı adımlar hareket için bir dönüm noktası niteliğindedir. Dolayısıyla onun Muhafazakâr Yahudiliğe ideolojik ve kurumsal açıdan iki yönlü etkisi söz konusudur.

Yahudiliğin tarihsel³ perspektiften okunması, Muhafazakâr hareketin en bariz karakteristiğidir. Bu yaklaşım Schechter'in de benimsediği okuma biçimidir. Bu çerçevede çalışma, Schechter'in tarihsel yaklaşım ile olan ilişkisi temelinde yürütülmüştür. Diğer taraftan gerek kendisinin gerekse hareketin benimsediği “orta yol” prensibi, doğal olarak diğer iki uçta yer alan dini eğilimleri de dikkate almayı ve benzerlik ya da farklılıkları tespit ederek doğru bir analiz yapabilme adına zaman zaman karşılaştırmalar yapmayı zorunlu kılmaktadır. Söz konusu metoda, gerek hareketin ortaya çıkış dönemine ayrılan bölümde gerekse Schechter'e odaklanan diğer iki bölümde sıklıkla başvurulmuştur.

Zacharias Frankel dışında hareket içerisindeki diğer bazı önemli isimlere yer geldikçe temas edilmekle birlikte esasen Solomon Schechter'in dini görüşleri çalışmanın odak noktasını oluşturur. Bunlar arasında tarihsel yaklaşıma ya da Muhafazakâr harekete temel teşkil edecek görüşleri mercek altına alınmış, diğer alanlardaki yaklaşımlarına gerek görüldüğünde değinilmiştir.

³ “Tarihsel” kavramı, tez boyunca, ilk bölümde inceleyeceğimiz Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Tarihsel yaklaşımda Yahudilik, Yahudilerin tarih boyu ilişki kurduğu çeşitli toplumlar ve düşünceler ile içinde yaşadıkları siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar doğrultusunda etki ve değişime uğramış tarihin ürünü bir fenomen olarak görülür. O, hep aynı kalmamakta, değişen şartlara bağlı olarak değişim göstermektedir. Fakat bu, geçmiş dini formlardan tamamen kopuk olmayan, çağlar boyu organik bir değişim sürecini ifade etmektedir. Bkz. Elliot N. Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, New York, Youth Commission, United Synagogue of America, 1977, s. 22. Bu çerçevede çalışmada “Tarihsel Ekol”, “tarihsel yaklaşım” ya da “tarihsel bakış açısı” gibi ifadelerle müstakil bir ekol oluşturan söz konusu harekete ve din yorumuna atıf yapılmıştır.

Çalışmada, Schechter'in sıkça dile getirdiği pluralist tutumun gerçeği ne ölçüde yansıttığı ya da eğer mümkünse bunun hangi düzlemde ve şartlarda gerçekleşebileceği meselesi, çözümlenmesi gereken problematik olarak ele alınmıştır. Schechter'in bir taraftan Ortodoks Yahudilik ve çok daha yoğun olmak üzere Reform Yahudiliğini mevcut pozisyonları itibarıyla eleştirmesi, buna bağlı olarak kendisi de eleştiri alması, diğer yandan yaptığı birlik vurgusu bir ikilem gibi görünmektedir. Bu, esasen onun Katolik İsrail (*Catholic Israel*) düşüncesiyle ilişkilidir. Kendisinden sonra da hareket içerisinde halaha ve otoriteye dair tartışmalarda zaman zaman referans verilen Katolik İsrail, Schechter'in ortaya koyduğu fakat üzerinde detaylı biçimde durup ayrıntılandırmadığı, bu bakımdan sonraki dönemde anlam alanıyla ilgili olarak farklı yaklaşımlara imkân tanımış muğlak bir kavram görünümündedir. Bu çerçevede kavram ile Schechter'in tam olarak neyi kastetmiş olabileceğini tespit etmek çalışmanın hedefleri arasındadır. Schechter'in Katolik İsrail'i gerçekten mutlak kuşatıcı bir anlama mı sahiptir yoksa belli sınırlandırmalar barındırmakta mıdır? Kavram, yalnızca apolojik bir tutumun yansıması mı yoksa dinamik ve işlevselliğe sahip bir yapı mıdır? Söz konusu yapıda rabbilerin fonksiyonu nedir? Öte yandan her fırsatta Yahudiler arasında ayrılık yaratma niyetinde olmadığını dile getiren Schechter'in USA'yı hayata geçirmesi ne anlama gelmektedir? USA'nın Katolik İsrail düşüncesiyle ilişkisi kurulabilir mi? Çalışmada bu gibi sorulara cevap aranmıştır.

Bununla yakından ilişkili olarak, Muhafazakâr Yahudiliğin Schechter tarafından baştan beri bağımsız bir yapı olarak tasavvur edilen bir hareket mi yoksa tarihsel şartların zorunlu sonucu ortaya çıkan, dolayısıyla onun düşüncelerine rağmen gelişen bir oluşum mu olduğu, cevaplanması gereken bir başka sorudur. Bu hususta, hareketin esasen onun pluralist tutumuna aykırı biçimde geliştiği genel kanaatinin aksine, Schechter'in düşüncelerinin neticede bağımsız bir yapılanmaya ciddi bir temel sağladığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırmada, Schechter'in, Katolik İsrail düşüncesiyle de ilişkili olarak Yahudiliğe yaklaşımında statik bir pozisyondan çok esasen “değişim” olgusunu merkeze alan bir lider olduğuna dikkat çekilmiş, onun Muhafazakâr Yahudiliğe, rabbinik geleneğe ve halahaya bağlılık konusunda olduğu kadar değişim ve gelişim

noktasında da etki ettiği savunulmuştur. Bu noktada Reform hareketine yönelik istikrarlı bir çizgi izleyen açık karşıtlığının, onun statükoyu savunan bir isim olduğu anlamına gelmeyeceğine vurgu yapılmış, yenilikçi yönü öne çıkarılmıştır. Tüm bunlar bağlamında Schechter'in hareketin Amerika'daki gerçek kurucusu olduğu ortaya konmuştur.

Ülkemizde Muhafazakâr Yahudilik ile ilgili birkaç çalışmadan söz edilebilir. Bunlardan biri, İsmail Başaran'ın "Muhafazakâr Yahudilik" başlıklı doktora çalışması temel alınarak kaleme alınan **Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar** isimli eseridir (2017). Başaran, çalışmasında, Muhafazakâr hareketin başlıca kurumları, liderleri, temel prensipleri, ibadete yaklaşımı gibi konuları ele almış, hareketin tarihi ve dini pozisyonu hakkında genel bir fikir edinme imkânı sunmuştur. **Amerikan Yahudiliği: Tarihsel Süreç ve Gruplar** (2020), Başaran'ın Amerika'daki diğer dini grupları da tarihsel süreçleri itibarıyla ele alan bir başka çalışmasıdır. İsmail Taşpınar'ın "Muhafazakâr Yahudilik" başlıklı makalesi (2007) ise, hareketin tarihsel yorumu ile inanç ve ibadete bakışına temas eden tanıtıcı mahiyette kaleme alınan bir çalışmadır. Baki Adam **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat** isimli eserinin (2010) üçüncü bölümünde Muhafazakâr Yahudiliğin Tevrat anlayışı hakkında bilgi vermiştir.

Çalışma, Muhafazakâr Yahudiliği hem ideolojik hem de kurumsal açıdan hareket üzerinde önemli etkisi olmuş bir figür üzerinden ele alması yönüyle bir ilk sayılabilir. Bu bakımdan başvurduğumuz ana kaynakların başında, Schechter'in **Studies in Judaism** (1896-1924), **Some Aspects of Rabbinic Theology** (1909) ve **Seminary Addresses and Other Papers** (1915) isimli eserleri gelmektedir. Ayrıca hareket içerisinden ya da dışından çeşitli isimlerle gerçekleştirdiği mektuplaşmalar, düşüncelerinin izini sürmekte önemli ipuçları sağlamıştır. Biyografi, tarih, teoloji, Yahudi Kutsal Metinleri ve eleştiri geleneği ile Yahudi hukukuna ilişkin çeşitli yazılardan oluşan birinci eser, onun geleneksel ve eleştirel-şüpheli kimliğinin her ikisini de yansıtan bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan dini alanda benimsediği mutedil çizgi yazılarında görülebilir. Tarihsel Ekole dair izahları, bu çerçevede Yahudi geleneğine bakışı ve Tarihsel Ekol bünyesinde rol oynamış önemli bazı figürlerin kısa biyografileri bu eserde yer almaktadır. İkinci eser, Tanrı-İsrail ilişkisi, İsrail'in

seçilmişliği, Tanrı Krallığı, hukuk, günah, tevbe gibi rabbinik teolojiye dair bazı belli başlı konuları, şahsi görüşlerini bir kenara bırakarak literatüre yansıdığı biçimiyle aktarmaya çalışmış, özellikle İngiltere'deki Yahudi toplumunda teolojiye dair temel bazı konularda yeniden bir farkındalık yaratmayı hedeflemiştir. Seminary bünyesindeki konuşmalarından oluşan üçüncü eser ise, kurumun misyonu, eğitim prensipleri, WdJ'nin önemi, ideal bir rabbi profili, manevi bir atmosfer yaratmanın lüzumu, dış dünyaya karşı birlik olma gibi konulardan ve önemli gördüğü bazı Yahudi figürler hakkında verdiği bilgilerden oluşmaktadır. Schechter, burada hedefinin geleneksel Yahudiliği korumak olduğunu ifade etmiştir.

Cyrus Adler'in **Solomon Schechter A Biographical Sketch** (1916) isimli çalışması ile daha kapsamlı bir içeriğe sahip olan ve akademik alanda daha ciddi bir referans kaynağı olan Norman Bentwich'in **Solomon Schechter A Biography** (1948) isimli eseri, istifade ettiğimiz iki temel biyografi çalışmasıdır.

Doğrudan Schechter'in dini düşüncelerini, öne sürdüğü yenileşme önerilerini ya da Muhafazakâr Yahudilik tarihindeki belirleyici yerini ele alan müstakil bir kitap çalışmasına araştırma sürecinde rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Bu durumu, onun azami ölçüde mutedil, kimi zaman vahiy ile tarih ilişkisine dair ikilem içerisinde gibi görünen, dolayısıyla gerçek manada gelenek-değişim dengesini sağlama çabasında olan yaklaşımları bağlamında dini pozisyonunu tanımlama güçlüğüne bağlayabiliriz. Zira "orta yol" pozisyonu, içinde barındırabileceği muğlaklık ya da tutarsızlık riskiyle beraber sol ya da sağ diye ayırabileceğimiz dini yaklaşımları tanımlamaktan güç olmalıdır. Dolayısıyla çalışma, Schechter ve Muhafazakâr Yahudilik ilişkisine dair söz konusu boşluğu doldurma hedefindedir. Schechter'in kendi eserleri dışında araştırma konusuna ilişkin materyallerimiz, temelde Muhafazakâr Yahudiliğin tarihini ele alan ya da genelde Amerika Yahudiliği ile ilgili eserlerin Schechter ve hareket hakkında bilgi veren bölümlerinden, yine kendisi ve hareketi konu edinen çeşitli makalelerden ve içerisinde Schechter'in düşünceleri ile kurumsal yönden etkisine bir şekilde yer verilmiş olan doktora tezlerinden oluşmaktadır.

Çalışmada Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerine yapılan atıflarda Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından yayınlanan 2010 tarihli çeviri kullanılmış, Talmud'dan

yapılan alıntılarda ise Babil Talmudu'nun Isidore Epstein editörlüğünde hazırlanan ve Soncino Yayınevi tarafından basılan İngilizce çevirisi alınmıştır.

Başlıca ikinci el kaynaklar arasında Mordecai Waxman editörlüğünde hazırlanan ve hareket bünyesindeki önemli liderlerin yazılarından oluşan **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, Jack Wertheimer editörlüğünde hazırlanan **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary** ve Pamela S. Nadell ile Marc Lee Raphael'in kaleme aldığı, önemli Muhafazakâr liderlerin biyografileri ile üç önemli kurum olan JTS, RA ve USA'nın ana hatlarıyla tarihini konu edinen **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook** isimli eseri zikredilebilir. Herbert Parzen'in **Architects of Conservative Judaism** isimli eseri, erken dönemden Mordecai Kaplan dönemine kadar Muhafazakâr Yahudiliği Amerika'da temsil eden belli başlı liderlerin harekete katkılarını ele almış, Schechter'e de ana hatlarıyla dini düşünceleri ile Seminary ve USA ile ilişkisi bağlamında yer vermiştir. Hareket içerisinde Louis Ginzberg'in **Students, Scholars and Saints** başlıklı eseri, modern dönemdeki diğer birçok önemli lider arasında Schechter'e de temas etmiştir. Eserde dini düşüncelerinden çok araştırmacı kimliği, kritik edisyon çalışmaları ve bazı el yazma keşifleri üzerinde ana hatlarıyla durulmuştur. Moshe Davis'in kaleme aldığı **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America** isimli çalışma ise, Amerika'da Tarihsel Ekolün Reform Yahudiliğinden kopuş ve bir hareket olarak ortaya çıkış sürecini ele almış, bu çerçevede dini düşüncelerinden daha çok JTS ile ilişkisi bakımından Schechter'e de yeri geldikçe temas etmiştir. Bunlar dışında Neil Gillman'ın **Conservative Judaism: The New Century** isimli eseri ile Seymour Seigel editörlüğünde hazırlanan **Conservative Judaism and Jewish Law** adlı çalışma başvurduğumuz ana kaynaklardır.

Yararlandığımız kaynakların bir kısmını ise doktora tezleri oluşturmuştur. Bu çalışmalarda Schechter hakkında daha ayrıntılı bilgilere ulaşılmıştır. David B. Starr'ın "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", Sidney H. Schwarz'ın "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", Herbert Rosenblum'un "The Founding of the United Synagogue of America, 1913" isimli eserleri ön plana

çıkan tez çalışmalarıdır. Starr, biyografiye yakın bir üslupta kaleme aldığı çalışmasında, Schechter'in eğitim yıllarından İngiltere dönemine ve Amerika'ya uzanan yaşamında tecrübe ettiği iki farklı dünyanın düşüncelerine yansımalarını ele almıştır. Buna göre dar görüşlülük ve düşünce genişliği, Doğu ve Batı, dindarlık ve rasyonalizm gibi modern dönemde yüzyüze kaldığı karşıt kutupları yeniden müzakere edip denge kurmaya çalışması üzerinde durmuştur. Schwarz, Muhafazakâr Yahudiliğin sırasıyla Schechter, Adler ve Finkelstein dönemlerini konu edindiği çalışmasında, Schechter özelinde onun Yahudilik yorumu, JTS başkanlığı süreci ve USA'nın kuruluş sürecine katkısını incelemiştir. Rosenblum ise, Schechter'in JTS'yi yapılandırma sürecini, erken yıllarında diğer iki dini grup ile olan polemiklerini ve nihayet onun önderliğinde USA'nın oluşum aşamalarını irdelenmiş, çalışmada onun din yorumu ya da Katolik İsrail düşüncesi üzerinde detaylıca durulmamıştır. Michael R. Cohen tarafından hazırlanan ve sonrasında kitaplaştırılan "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism 1902-1946" isimli çalışma ise, Schechter'in öğrencilerinin yüzyıl ortalarına kadar özellikle RA ve USA bünyesinde Muhafazakâr Yahudiliğin gelişimine yaptıkları katkıyı ele almaktadır. Eserde, hareketin oluşumu, büyük ölçüde Schechter'in kuşatıcı kimliği ve Katolik İsrail düşüncesinden uzaklaşmanın neticesi olarak değerlendirilmiştir.

Schechter'in Yahudi hukuku, Katolik İsrail ve WdJ gibi konulara dair yaklaşımlarını ele alan makaleler de çalışmamıza önemli katkı sunmuştur. Gerek genel anlamda Muhafazakâr hareket gerekse Schechter ile ilgili özellikle RA'ya bağlı **Conservative Judaism** isimli dergide yayınlanmış makalelerden azami ölçüde istifade edilmiştir.

Bu çalışma, Schechter ile ilişkisi çerçevesinde Muhafazakâr Yahudiliği gerçek manada temellerinin atıldığı Amerika'daki teorik ve kurumsal yapılanması özelinde ele almıştır. Hareketin günümüzde Kanada, İngiltere ya da İsrail gibi farklı ülkelerdeki formu ve etki alanı ile sosyo-kültürel, dini vb. farklılıklara dayalı olarak pratikte halaha ve değişim meselesine bakışı ayrıca incelenmeye değer bir alan olarak zikredilmelidir.

Solomon Schechter'in Eğitim Geçmişine Kısa Bir Bakış

Solomon Schechter, ailesi Rusya'dan Romanya'ya göç etmiş bir Doğu Avrupa Yahudisi olarak güçlü bir geleneksel dini çevrede yetişmiştir. Onun Hasidik geçmişi her zaman ağırlığını korumakla birlikte, dini düşüncesinin olgunlaşmasında Viyana ve Berlin gibi Avrupa'nın iki önemli merkezinde aldığı eğitimin, özellikle bazı seçkin Yahudi bilim adamlarıyla kurduğu yakın ilişkinin etkisi büyük olmuştur. Dini eğitimini, seküler bilimler ve yaygınlaşan tarihsel eleştiri metodları çerçevesinde yürüten Schechter, Londra ve Cambridge'de ise bir yandan yoğun kütüphane araştırmaları ve teoloji ile tarihedair yazdığı yazılarla hakiki bilim adamı kimliğini inşa etmiş, diğer yandan mesleki ve idari çeşitli görevlerde bulunmuştur. Meşhur Kahire geniza keşfi de bu döneme tekabül eden Schechter, ayrıca geleneksel kimliğiyle İngiliz Yahudilerine dini yaşayış bakımından açıkça eleştiri getirmiş bir isimdir.

1849'da Romanya'nın Focsani kasabasında dünyaya gelen Schechter⁴, 18. yüzyıl ve sonrasında Doğu Avrupa'nın genelinde yaygın olan Hasidizm'in Habad ekolüne mensup bir ailede yetişmiştir. Kasaplık mesleğini yapan babası aynı zamanda bir rabbi idi. Annesi ise dindar yaşamıyla ön plana çıkmıştı.⁵ Schechter, ilk dini eğitimini küçük yaşlarda babası Isaac Schechter'den almaya başlamıştır. Zekâsı ve öğrenme yeteneğiyle dikkat çeken Schechter, babasının gözetiminde 3 yaşında İbranice okumayı öğrenmiş, 5 yaşında da Tora'yı okuyup öğrenmeye başlamıştır. Onun, ilk gençlik yıllarını da büyük ölçüde Tora eğitimine ayırdığı görülür.⁶

Kapsamlı bir eğitim alması için 13 yaşında Ukrayna'nın Lemberg şehrine gönderilen Schechter, burada dönemin ünlü Talmud uzmanı ve halaha otoritesi rabbi Joseph Saul Nathanson'a (1810-1875) emanet edilmiştir.⁷ Nathanson, Galiçya ve civar bölgelerde Ortodoks bir din adamı olarak tanınmakla birlikte, geleneksel halaha

⁴ Norman Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1938, s. 24.

⁵ David B. Starr & Yohanan Petrovsky-Shtern, "Solomon Schechter's Art of Hasidism: Tradition, Parody, and Transmission", **JQR**, C. CVIII, No: 4, University of Pennsylvania Press, 2018, s. 452.

⁶ Alexander Marx, "Solomon Schechter", **Publication of the American Jewish Historical Society**, No. 25, The Johns Hopkins University Press, 1917, s. 177.

⁷ Marx, "Solomon Schechter", s. 177.

uygulamalarında toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan ve bu doğrultuda katı kuralcı yaklaşım yerine pratikte daha esnek bir tutum benimseyen saygın bir din adamı idi. Bu açıdan değişen modern kültürün farkında olan ve halaha alanında katı olmayan muhafazakâr ve ılımlı bir çizgide durmaktaydı.⁸

Schechter'in, Avrupa kültürü ve modern eğitim sistemi ile ilk ciddi buluşması 1875 yılında Viyana'ya gidişiyle gerçekleşmiştir.⁹ Doğu'dan Batı'ya yaptığı bu göç ile birlikte Schechter, Doğu Avrupa Yahudiliğini şekillendiren geleneksel yapıyı ve Hasidik geçmişi arkasında bırakmış, Aydınlanma düşüncesinin ve bilimsel yaklaşımların egemen olduğu yeni bir döneme geçiş yapmıştır. Schechter'in burada yakın temas halinde olduğu isimler arasında özellikle dönemin meşhur vaizi Adolf Jellinek (1821-1893) ile Isaac Hirsch Weiss (1815-1905) ve Meir Friedmann (1831-1908) gibi Talmud bilginleri zikredilmelidir. Bu isimlerle kurduğu yakın ilişki, eğitim alanındaki katkılarının yanında onun sosyal yaşamını da kolaylaştıran önemli bir faktör olmuştur.¹⁰

Viyana'da daha çok vaiz kimliğiyle öne çıkan ve 1845'de Zacharias Frankel (1801-1875) önderliğinde kurulan bir sinagogda bir süre vaazlar veren Jellinek, 1862'de Beit ha-Midrash Academy'yi kuran isimdir. Burada özellikle Jellinek, Weiss ve Friedmann üçlüsünün Yahudi cemaatlere verdikleri konferanslar, onların toplum nezdindeki popülerliğini artırmıştır.¹¹ Bu açıdan Aydınlanma değerleri ile geleneksel değerleri uzlaştırıcı bir tutum içerisinde Yahudiliğin bünyesinde hem Aydınlanma'nın evrensel ilerleme vurgusunu hem de hakiki bir mesianik düşüncüyü barındırdığını ifade etmiştir. Buna ilaveten bir rabbi olarak Jellinek, geleneksel çizgiden gelmesine rağmen reforma tamamen kapalı değildi. O, radikal olmayan daha ılımlı diyebileceğimiz bir reform sürecine sıcak bakıyordu.¹² Jellinek, etkili

⁸ Haim Gertner, "Natanson, Yosef Sha'ul", (çevrimiçi), [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Natanson Yosef Shaul](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Natanson+Yosef+Shaul), 25.09.2018.

⁹ Cyrus Adler, **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, New York, The American Jewish Year Book, 1916, s. 5.

¹⁰ Marx, "Solomon Schechter", s. 178.

¹¹ Gershom Scholem & Meir Lamed, "Jellinek, Adolf", **EJ**, C. XI, s. 120.

¹² Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University, 2003, s. 32.

vaazlarıyla da Reformist ve Ortodoks gelenek arasında orta yol şeklinde ifade edilebilecek bir çizgide durduğunu gösteriyordu.¹³

1875-1879 yılları arasında Jellinek'in kurduğu Vienna Rabbinical Seminary'de eğitim alan Schechter'in akademik kariyerine etki eden diğer iki isim Isaac H. Weiss ve M. Friedmann'dır.¹⁴ Yahudiliğin bilimsel araştırma metodlarıyla incelenmesini ifade eden WdJ'nin temel alındığı ve geleneksel eğitime tarih, yorum ve vaizlik gibi alanların eklendiği Seminary'de¹⁵ Talmud bilgini olarak dersler veren Weiss ve Friedmann'ın en önemli özelliği ise, Talmud çalışmalarını modern eleştiri metodları ışığında yürüten isimler olmalarıdır.¹⁶ Dolayısıyla Schechter onlardan ilk olarak Yahudi tarihi ve kültürüne modern sistematik yaklaşım konusunda istifade etmiştir.¹⁷

Schechter, JTS öğrencilerine hocası Friedmann'ın özellikle "liberal Yahudi Kutsal Kitap Eleştirisi" alanında yaptığı çalışmaları örnek göstermiş, onun Tora, Yahudi ataları ve Samuel ile Hâkimler Dönemi ile ilgili yorumlarının, eleştiri geleneğini öğrenmek isteyen herkes tarafından okunması gereken yazılar olduğunu dile getirmiştir. Friedmann'ın bir başka özelliği de Reformist ya da Ortodoks herhangi bir cemaatle doğrudan bir bağının olmamasıdır. Bu yüzden kucaklayıcı yapısına işaret eder nitelikte Schechter onu daha çok "Meir İş Şalom" (Barış Adamı) olarak isimlendirdiğini söyler.¹⁸

Weiss ise, hem geleneksel yeşivalarda temsil edilen çizgiye hem de aşırı reformlara karşı çıkan bir din adamı idi. Bu çerçevede kendisini iki aşırı uçtan da uzak gören Weiss'in hedefi, klasik Talmud eğitimi ile seküler eğitimi ve eleştiri merkezli bilimsel metodları buluşturmaktı. Onun bu ılımlı pozisyonu gerek Ortodoks rabbiler gerekse Reformcular tarafından tepkiyle karşılanıyordu. Weiss, kaynaklara

¹³ Samuel Joseph Kessler, "A New Shoot From The House of David: Adolf Jellinek and The Creation of the Modern Rabbinate", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of North Carolina at Chapel Hill, 2016, s. 184.

¹⁴ Adler, **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, s. 5.

¹⁵ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 35.

¹⁶ Marx, "Solomon Schechter", s. 178.

¹⁷ Mirjam Thulin, "Wissenschaft and correspondance: Solomon Schechter between Europe and America, **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016, s. 115.

¹⁸ Solomon Schechter, "Lector Meir Friedmann", **SA**, Cincinnati, Ark Publishing CO, 1915, s. 135.

eleştirel yaklaşım ile genellikle halahanın tarihsel arka planını ve gelişimini ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹ Schechter, Weiss'den, Talmud'u vahiy ve gelenek arasındaki doğrudan ilişki ve bağı yansıtan organik bir yapı olarak görme noktasında istifade etmiştir.²⁰ Nathanson dahil olmak üzere Schechter'in Viyana'da eğitim aldığı bu isimlerin ortak özelliği, bir yandan Ortodoks geleneğin halahayı tarih üstü gören katı ve değişime kapalı anlayışından, bir yandan daşırı reform söylemlerinden uzak durmaları, kendilerini herhangi bir yapıyla özdeşleştirmemeleri ve rabbinik metinlere eleştiri metodlarını uygulamalarıdır. Bu açıdan söz konusu isimlerin gelenek ve reform tartışmalarındaki yaklaşımlarını “orta yol” ifadesiyle tanımlamak yanlış olmaz.

Öte yandan Schechter'in seküler eğitim ile ilk tanışması da Viyana'da gerçekleşmiş, 1876-1879 yılları arasında 3 yıllık üniversite eğitimi sürecinde felsefe, mantık, Süryanice gibi bazı semitik diller ve Kutsal Kitap grameri gibi alanlarda eğitim almıştır.²¹

Berlin, Viyana'daki 4 yıllık eğitiminin ardından Schechter'in bir sonraki eğitim durağı olmuştur. Berlin'de de ağırlıklı olarak rabbinik literatür üzerine yoğunlaşan Schechter, 1879'dan itibaren bir yandan Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums'da üç yıllık bir eğitim süreci geçirmiş, bir yandan da Berlin Üniversitesi'nde seküler alanda eğitim almıştır.²²

Schechter, Viyana tecrübesine benzer şekilde Berlin'de de bazı Yahudi bilim adamlarıyla daha yakın ilişki içinde olmuştur. Bu isimler arasında Israel Lewy (1841-1917), Moritz Steinschneider (1816-1907) ve Friedrich Frankl (1848-1887) ön plana çıkmaktadır.

Lewy, Zacharias Frankel'in kurduğu The Jewish Theological Seminary of Breslau'da eğitim almış, ardından Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums'da Talmud hocası olarak görev yapmış bir rabbi idi. Daha sonra 1883'de

¹⁹ Moshe David Herr, “Weiss, Isaac Hirsch”, *EJ*, C. XX, s. 733.

²⁰ Alex J. Goldman, *The Greatest Rabbis Hall of Fames: A Who's Who of Distinguished American Rabbis*, New York, Shapolsky Publishers, 1987, s. 131.

²¹ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 36.

²² Meir Ben-Horon, “Schechter, Solomon”, *EJ*, C. XVIII, s. 113.

Breslau'ya tekrar Talmud hocası olarak geri dönmüştür. Lewy, güçlü bir dindarlık ile araştırma özgürlüğünü birleştirmeye çalışmıştır.²³ Tüm Yahudi literatürüne hâkimiyetiyle tanınan Lewy, özellikle tarafsız eleştirel bakış açısını dini literatüre yansıtan bir bilim adamı olarak Schechter'in kendisinden önemli ölçüde etkilendiği bir isim olarak bilinir.²⁴

Alman rabbi Frankl ise, 1877'de Abraham Geiger'den (1810-1874) sonra Berlin cemaatine rabbi olarak gelmiş, dört yıl sonra bahsi geçen kurum da hoca olarak görev yapmıştır. O da yeşiva eğitimi sonrası Breslau Seminary'ye katılmış, hatta bir dönem Tarihsel Ekolden Heinrich Graetz (1817-1891) ile birlikte Frankel tarafından kurulan aylık dergi Monatschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums'un yayınlanmasında ortak çalışmıştır.²⁵

Lewy gibi Frankl'in de Breslau Seminary ve kuruma bağlı dergi ile irtibat kurmuş olması önemlidir. Schechter her ne kadar Frankel ve Breslau Seminary'nin düşünceleri üzerindeki etkisinden doğrudan bahsetmese de, hem Frankel'in Yahudiliğe tarihsel bakış açısı hem debuna bağlı olarak WdJ modelini benimseyen Breslau Seminary ve temel eğitim metodu hakkında ileride kendisine temel teşkil edecek benzer düşünceleri, kendisine hocalık yapan bu iki isim aracılığıyla elde etmiş olması muhtemeldir.

Steinschneider'in Berlin'de İbranice bibliyografya ve İbranice literatürü alanında verdiği dersleri yakından takip eden Schechter²⁶, ondan WdJ'nin öncüsü olarak bahseder. Steinschneider sadece dini alanda değil, seküler bilimde de Yahudilerin katkılarına ayrıca dikkat çekmiştir. Bu açıdan Schechter, JTS öğrencilerine Steinschneider'in matematik ve tıp gibi alanlarda Yahudilerin dünya literatürüne yaptığı katkıları incelediğini hatırlatır.²⁷

²³ Jacob Rothschild, "Lewy, Israel", *EJ*, C. XII, s. 771.

²⁴ Adler, **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, s. 6.

²⁵ Isidore Singer & M. Seligsohn, "Frankl, Pinkus Friedrich", *JE*, ed. Isidore Singer, C. V, New York, Funk & Wagnalls Company, 1905, s. 496.

²⁶ Silke Schaeper, "Steinschneider, Moritz", (çevrimiçi), [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Steinschneider Moritz](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Steinschneider_Moritz), 24.10.2018.

²⁷ Schechter, "Moritz Steinschneider", *SA*, s. 120-122.

Viyana’da olduğu gibi Berlin Üniversitesi felsefe bölümünde de 3 yıl kadar (1879-1882) eğitim almış olan Schechter’in, psikoloji, pedagoji, felsefe tarihi, semitik alanda İbranice ve Süryanice gramer, Tanah’a giriş ve metin kritiği, aldığı dersler arasındadır.²⁸

Schechter, 1882’de Claude G. Montefiore’dan (1858-1938) aldığı özel öğretmenlik daveti üzerine, kalacağı 20 yıllık sürede kaleme aldığı yazıları yanında idari ve eğitimsel çeşitli görevlerde bulunacağı İngiltere’ye yerleşmeye karar vermiştir.

Londra ve Cambridge, sırasıyla Schechter’in İngiltere’deki akademik kariyerinde ön plana çıkan merkezlerdir. Londra’da British Museum ve Oxford Üniversitesi Bodleian Library’de çok sayıda İbranice el yazması ve matbu eseri inceleme fırsatı bulan Schechter²⁹, geleneksel Yahudiliğin bir temsilcisi olarak akademik çevrede şöhret kazanmıştır. Cambridge Üniversitesi’nde 1890’da Talmud, 1892’de rabbinik literatür alanında dersler veren Schechter, 1899 yılında University College London’a İbranice profesörü olarak atanmıştır.³⁰

İngiltere, Solomon Schechter’in ilk akademik çalışmalarına başladığı yerdir. Yahudi iken Hıristiyanlığı kabul eden Alfred Edersheim’in (1825-1889) 1883’de İsa Mesih ve Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ilişkiyi konu edindiği the **Life and Times of Jesus the Messiah** isimli eseri üzerine Westminster Review’de anonim olarak kaleme aldığı yazı, Schechter’in yayınladığı ilk makalesidir.³¹ JQR ise, Schechter’in yazılarıyla en çok katkıda bulunduğu yayın organıdır.³² Onun 1888’de ilk sayısını çıkaran JQR’de yazdığı “The Dogmas of Judaism” isimli teoloji içerikli makalesi, sonraki yazılarına kapı aralamıştır.³³

²⁸ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 44-45.

²⁹ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 50.

³⁰ Ben-Honor, “Schechter, Solomon”, **EJ**, C. XVIII, s. 113.

³¹ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 73.

³² Moshe Idel, “On Solomon Schechter in the Pages JQR”, **JQR**, C. C, No: 4, 2010, s. 551.

³³ Adler, **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, s. 10.

1887’de midraş literatürü içerisinde yer alan Avot De-Rabbi Nathan³⁴ (Rabbi Nathan’a göre Atalar) hakkında yapmış olduğu kritik çalışması ise Londra’daki ilk kapsamlı çalışması olarak kabul edilir. Mevcut tüm el yazmalar incelenmek suretiyle bir rabbinik metin üzerine yapılan ilk ciddi kritik edisyon olması nedeniyle tarihi öneme sahip olan çalışma, akademik çevrede Schechter’i daha da tanınır kılmıştır.³⁵ Sonraki dönemlerde birçok bilim adamı yaptıkları alıntılarda Schechter’in bu edisyonunu kriter olarak kullanmışlardır.³⁶

Schechter farklı bir dünyaya açıldığı Viyana döneminde Hasidik gelenek hakkında, Millah Dimethika Dedubsha (Bal gibi Tatlı Söz) ve Sihot Hani Tzantre Dehava (Altın Tomurcuk Vaazları) isimli parodi türünde iki yazı kaleme almıştı.³⁷ Ancak Schechter’in Hasidizm hakkındaki düşüncelerinin Viyana döneminden başlayarak akademik serüveni boyunca bir değişime uğradığı da belirtilmelidir. Bu çerçevede modern Avrupa kültürü ve eğitimi ile ilk kez tanıştığı Viyana süreciyle birlikte Schechter’in Hasidizm’e birtakım eleştiriler getirdiği, sonraları ise Hasidizm’e karşı daha ılımlı bir duruş sergilediği görülür.³⁸ Nitekim İngiltere döneminde Hasidizm’e ilişkin yazdığı makalede, ona bir zamanlar son derece bağlı olduğunu ancak sonraları ondan nefret eder bir konuma geldiğini açıkça ifade ederek bu düşünce değişimine işaret etmiştir.³⁹ Bir sonraki adım ise bu iki uç yaklaşımı dengeleme arayışı olmuştur.

Schechter, rabbani literatür ile ilgili Cambridge’deki çalışmaları yanında, Avrupa kütüphanelerinde bulunan ve farklı coğrafyaların ürünü olan çeşitli el yazmalarını incelemek üzere Parma ve Vatikan’daki kütüphaneleri ziyaret etmiştir.

³⁴ Mişna’nın Avot faslı hakkında ahlaki öğretilerden oluşan bir yorum. Avot faslının bazı bölümlerinin yorumu yanında Tannaim’e ait olan ancak orada bulunmayan ilave deyişler de ihtiva etmektedir. Günümüze iki farklı versiyon şeklinde gelen metin, Talmud sonrası döneme tarihlenmektedir. Bkz. Menahem Kister, “Avot De-Rabbi Nathan”, *EJ*, C. II, s. 750.

³⁵ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 127.

³⁶ Marx, “Solomon Schechter”, s. 181.

³⁷ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 36-43.

³⁸ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 37-45, 124; Marx, “Solomon Schechter”, s. 181.

³⁹ Schechter, “The Chassidim”, *SJ I*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1911, s. 2.

1890’larda gerek Cambridge gerekse diğer Avrupa kütüphanelerinde ulaşabildiği rabbinik metinler ile ilgili bilgi veren bir dizi makale yazmıştır.⁴⁰

Schechter’in 1896-1897’de Kahire Genizası olarak da bilinen Ben Ezra sinagogu’ndaki el yazmaları keşfi de Cambridge döneminde gerçekleşmiştir. Bu keşif, hem Yahudi bilim ve tarihine önemli bir katkı sağlamış hem de bilim dünyasındaki uluslararası şöhretini kazanmasında bir dönüm noktası olmuştur.⁴¹ Büyük bölümünün 950-1250 yılları arasına ait olduğu tespit edilen belgelerin⁴² bulunduğu geniza’da elde edilen 100000’in üzerinde el yazması fragment, Schechter ve St. John’s College müdürü Charles Taylor’ın müşterek çabalarıyla İngiltere’ye getirilmiş ve böylece “Taylor-Schechter Koleksiyonu” adıyla anılacak olan koleksiyon, Cambridge Üniversitesi’ne kazandırılmıştır.⁴³ Geniza fragmentlerinin kahir ekseriyetini oluşturan bu koleksiyon dışında yaklaşık 30000 geniza fragmenti JTS kütüphanesinde iken diğer koleksiyonlar dünyanın çeşitli merkezlerine dağılmıştır.⁴⁴

Geniza’da Yahudi dini literatürü açısından en önemli keşif ise, apokrif Ben Sira (*Ecclesiasticus*) ya da the Ben Sira’nın Bilgeliği (*Wisdom of Ben Sira*) diye isimlendirilen kitabın İbranice orjinaline ulaşılmasıdır. İbranice orjinalinin varlığı bilinmesine rağmen yaklaşık 10 asırdır yalnızca Yunanca versiyonu elde bulunan metin, böylece gün yüzüne çıkarılmıştır.⁴⁵ Schechter, tamamı 51 bölümden olan apokrif metnin yaklaşık 25 bölümünün İbranice orijinal haliyle keşfedildiğini söyler.⁴⁶ O, Taylor ile birlikte bu orjinal İbranice nüshayı 1899’da yayınlamışlardır.⁴⁷

⁴⁰ Ephraim Kanarfogel, “Solomon Schechter and Medieval European Rabbinic Literature”, *Jewish Historical Studies*, C. XLVIII, 2016, s. 17-18.

⁴¹ Pamela S. Nadell & Marc Lee Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, New York, Greenwood Press, 1988, s. 222-223.

⁴² Hakan Olgun, “Yahudilerin Kahire Genizası’nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi”, *İslami İlimler Dergisi*, C. VIII, No: 2, 2013, s. 13.

⁴³ Ben-Horon, “Schechter, Solomon”, *EJ*, C. XVIII, s. 113.

⁴⁴ Yehoshua Horowitz & Menahem Ben-Sasson, “Genizah, Cairo”, *EJ*, C. VII, s. 461.

⁴⁵ Adler, **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, s. 18.

⁴⁶ Schechter, “The Study of the Bible”, *SJ II*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1908, s. 45.

⁴⁷ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 223; Bkz. Schechter & Charles Taylor, **The Wisdom of Ben Sira Portions of The Book Ecclesiasticus: From Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors**, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.

Bunlar dışında önemli sayılabilecek bilimsel çalışmaları arasında, İtalya'daki kütüphane araştırmalarının ürünü olarak Tanah'ın Neşideler Neşidesi kitabı hakkında yazdığı Agadath Shir HaShirim (1896) ile Midrash HaGadol⁴⁸ isimli bir Yemen el yazmasından derlediği ve yazmanın Tora'nın yaratılış bölümü hakkındaki yorumlarını içeren Midrash HaGadol (1902) isimli edisyon çalışmaları zikredilebilir.⁴⁹

Schechter'in kendi Yahudilik yorumunu ortaya koyduğu çalışması ise çeşitli dergilerde kaleme aldığı yazılardan oluşan **Studies in Judaism** (1896-1924) isimli üç ciltlik eseridir. Tarihteki bazı önemli isimlerin biyografileri, Yahudilikte dogma, hukuk-eleştirel yaklaşım ilişkisi, kütüphane araştırmaları sonucu elde ettiği İbranice el yazmaları, Yahudi geleneği, Tanah ve Talmud üzerine yazılar ve İngiliz Yahudileri için kaleme aldığı mektuplar, eseri oluşturan konulardan bir kaçıdır. Yazılarında, dini literatüre yönelik eleştirel yaklaşım lehine tavır sergileyen Schechter, örneğin Talmud hakkında yazdığı yazıda Talmud'un bilimsel olarak incelenmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁰ Genel itibariyle bakıldığında Tarihsel Ekolün Yahudi geleneğine yönelik bakış açısını sunmaya çalışmıştır.

Schechter, akademik çalışmalarına devam etmekle birlikte İngiliz Yahudilerinin dinsel yaşamları noktasında bir memnuniyetsizlik içerisindeydi. İngiliz Yahudileri arasında 18. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan rabbinik geleneğe karşı ilgisizlik, bunun temel nedeni gibi görünmektedir. Örneğin baş (*chief*) rabbi Hirschel Levin (1721-1800), İngilizler gibi olmak, onlar gibi giyinip onlar gibi konuşmak isteyen, hatta Yahudi olduklarını unutmak isteyen Yahudilerden yakınıyordu. Ortodoks Yahudiliğe bağlı diğer bazı kimseler de mitsvaları ihmal edenleri eleştirmekte, bu şekilde gentile arasında itibar kazanmak isteyenleri kınamaktaydı.

⁴⁸ 13. yüzyıl'da anonim şekilde yazılmış, ancak son dönemde Yemenli bir rabbi David b. Amram Adani tarafından kaleme alındığı bilinen Tora hakkındaki hagadik bir midraş. Bu yazmada bilinmeyen bazı midraşlar da kullanılmıştır. Ayrıca yazmanın Tora'nın farklı bölümleri hakkındaki midraşları çeşitli bilim adamları tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Solomon Fisch, "Midrash Ha-Gadol", *EJ*, C. XIV, s. 186.

⁴⁹ Marx, "Solomon Schechter", s. 182-183.

⁵⁰ Schechter, "Preface", *SJ II*, s. VIII.

Çoğu Yahudinin gözünde rabbilerin otoritesi zayıflamış, yeşiva merkezli Talmud ve rabbani öğretim az sayıda Yahudi dışında eski etkisini kaybetmişti.⁵¹

Onun özellikle Cambridge yıllarında Yahudilerin yerleşik yaşam tarzını eleştirdiği görülür. “Four Epistles to the Jews of England” başlıklı yazısında Schechter, asimilasyona eğilimli Yahudileri “Little-Israelites” (küçük İsraililer), “Englishmen of the Jewish persuasion” (Yahudi inancının İngilizleri)⁵² ya da vaazlarında Yahudilik dışı unsurlara başvurmalarına ilişkin “foreign fertiliser” (yabancı gübre)⁵³ gibi ifadeler kullanarak eleştirmiştir. İngiliz Yahudilerinin kendi kimliklerini reddetmelerinden ve her alanda Batı insanına öykünmelerinden yakınan Schechter, Tanrı’nın seçtiği bir toplumun “Biz, siziz” diyerek toplumda asimile olma ve kabul görme gayretlerini eleştirmiş, böylesi bir tutumu, dini Batılılaştırma gayreti olarak değerlendirmiştir. Tek bir Arupalı tanrının insanlığın barbarlık ve ilkelikten uyanışını sağlayamadığını, Avrupa’nın tek bir büyük dini kurucusu üretmediğini söyleyerek Yahudilerin onlara öykünmesinin anlamsızlığına dikkat çekmiştir. Aziz Assisili Francesko’nun (1182-1226) bile semitik aslın sadece bir taklidi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

1895’de Judge Mayer Sulzberger’a yazdığı mektupta ise, Yahudi asıllı İngiliz politikacı Benjamin D’Israelis ve Herschel gibi isimlerin etkisiyle Yahudiler arasında mevcut olan dine ilgisizlik ve asimile olma eğilimlerinden rahatsızlık duyduğunu dile getirmiştir. O, bu gibi kimseler için “meşumadim” (dönekler) ifadesini kullanmıştır.⁵⁵

İngiliz Yahudilerinin söz konusu dinsel yozlaşması onu Rabbinik Yahudiliği koruma sorumluluğuna sevk etmiş ve **Some Aspects of Rabbinic Theology** (1909) isimli çalışmasını oluşturacak olan yazılarını kaleme almasını sağlamıştır. Muhafazakâr rabbi Simon Greenberg’in de (1901-1993) ifade ettiği gibi onu teoloji içerikli yazılar yazmaya iten güç, Rabbani Yahudiliğe olan derin bağlılığı ile onu

⁵¹ Todd M. Endelman, **The Jews of Georgian England 1714-1830: Tradition and Change in a Liberal Society**, Michigan, The University of Michigan Press, 1999, s. 138, 142.

⁵² Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, **SJ II**, s. 182.

⁵³ Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, **SJ II**, s. 199.

⁵⁴ Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, **SJ II**, s. 183.

⁵⁵ Abraham J. Karp, “Solomon Schechter Comes to America”, **American Jewish Historical Quarterly**, C. LIII, No:1, The Johns Hopkins University Press, 1963, 58.

kuru bir hukukçuluk (*legalism*) olarak zemmeden Hristiyan teologlar ve Yahudi Reformistlere karşı rabbinik geleneğin gerçek değerini ortaya koyma ihtiyacı yanında, İngiltere'deki Yahudi toplumunda teoloji ve dini konularla ilgili yeniden bir bilinç ve farkındalık oluşturma gayretiydi.⁵⁶

Yahudilerin kutsal dilleri olan İbranice çalışmalarına gereken önemi vermemeleri, Schechter'in eleştirilerinin bir başka nedenidir. Aynı zamanda Yahudilerin tarihleri hakkında bilgi sahibi olanların sayısı yok denecek az iken, duaları okuyabilenlerin de az sayıda olduğunu, okuyabilenlerin de çok azının okuduğunu anladığını ifade etmiştir.⁵⁷ O, başkalarından ödünç almak yerine Yahudilerin kendi Tanah çevirilerini ve yorumlarını yapmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Yahudi vaizlerin vaazlarında “kutsallık” kavramı gibi Yahudiliğe ait kavramlar yerine daha çok “kurtuluş” kavramı gibi Hristiyan dini terminolojisine ait kavramları ve doktrinleri kullandıklarını belirterek bu durumdan yakınmaktadır.⁵⁸

Schechter'i Amerika'ya getirme girişimleri 1890'larda başlamıştı. 1890'ların başında Cyrus Adler ve Judge M.Sulzberger, Schechter ile İngiltere'de bizzat görüşmüşler ve onun akademik kimliği ve birikimi ile karizmatik kişiliğinden oldukça etkilenmişlerdi. Bu çerçevede onun mutlaka Amerika'ya gelmesi gerektiğinden ve burada Yahudiler adına yapacağı önemli işler olduğundan bahsetmişlerdi.⁵⁹ Öte yandan Solomon Solis-Cohen, Sabato Morais ve JTS'den diğer bazı isimler de onunla sürekli irtibat halinde olmuşlardı. O dönemde Schechter'in, Tarihsel Ekolün Amerika'daki sözcüsü konumunda olan Alexander Kohut (1842-1894) ile de sık sık mektuplaşarak fikir alışverişinde bulunduğu görülmektedir. O, Amerika'nın adeta bir “Tora merkezi” olması gerektiğinden bahseder. Bu çerçevede Almanya'nın Yahudiliğin gelişimi konusunda hiçbir fonksiyona sahip olmadığından, İngiltere'de ise bu konuda herhangi bir etki sağlayabilecek güçlü bir

⁵⁶ Simon Greenberg, “Solomon Schechter as a Theologian”, *CJ*, C. XXXIX, No: 4, 1987, s. 9-10.

⁵⁷ Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, *SJ II*, s. 194, 198.

⁵⁸ Starr, “Against the certain: Solomon Schechter's theology and religion in his British years, 1882-1902”, *Jewish Historical Studies*, C. XLVIII, 2016, s. 90, 97.

⁵⁹ Karp, “Solomon Schechter Comes to America”, s. 46; Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 245.

Yahudi nüfusunun olmayışından yakınan Schechter, Yahudi eğitiminin geleceği için Amerika'nın mutlaka bir farklılık yaratması gerektiğinden söz etmiştir.⁶⁰

Neticede Schechter, 1897 yılında başkan Morais'in ölümü sonrasında 1901 yılında başta yakın dostu Judge M. Sulzberger olmak üzere bahsettiğimiz diğer önde gelen Amerikalı Yahudilerin ısrarlı taleplerine olumlu cevap vermiş ve 1902'den ölümüne kadar (1915) JTS'de başkanlık görevinde bulunmuştur.⁶¹ Ölümünden kısa süre önce Seminary konuşmalarından derlediği kitabı basıma hazırlayan Schechter, geniza fragmentleriyle ilgili yeni çalışmalara yönelik bazı planlarını ise hayata geçirememiş, 1915 Kasım'ı bir şabat akşamında hayatını kaybetmiştir.⁶²

⁶⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 167.

⁶¹ Ben-Horon, "Schechter, Solomon", **EJ**, C. XVIII, s. 113.

⁶² Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 230.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİĞİN ARKA PLANI

Muhafazakâr Yahudilik, her ne kadar Solomon Schechter'in Yahudilik yorumu ve Amerika'da JTS çatısı altındaki idari liderliğinde gelişim göstermiş ve kurumsal bir yapıya kavuşmuş olsa da, hareketin fikri temelleri irdelendiğinde mutlaka atıfta bulunmamız gereken bir başka isim Prag'lı rabbi Zacharias Frankel'dir (1801-1875). Bu bakımdan hareketin köklerini Haskala sonrası Avrupa'da reform tartışmalarının arttığı ve buna bağlı olarak bir dizi rabbinik konferansın gerçekleştirildiği 1840'lı yıllara kadar götürmek mümkündür. Zira Schechter'in Muhafazakâr hareketin temel Yahudilik yorumu olarak benimsediği tarihsel yaklaşım esasen Frankel'in düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Frankel, hem Schechter'in hem de Muhafazakâr Yahudiliğin fikir babası olarak görülebilir.

Çalışmanın ana konusunu oluşturan Schechter ve Muhafazakâr Yahudilik ilişkisine geçmeden önce ilk bölümde, Yahudilerin modernleşme süreci hakkında temel bazı bilgiler verilmiş, Muhafazakâr çizgi ile de yakın ilişkisi bulunan WdJ hareketi ve hareketin dini yenileşmeye ya da reform sürecine katkısına dair farklı yaklaşım ve beklentiler üzerinde durulmuştur. İkinci olarak ise Frankel'in ortaya koyduğu Pozitif-Tarihsel Yahudilik (*Positive-Historical Judaism*) yorumuna zemin hazırlayan Frankfurt Konferansı (1845) ve konferansı terk etme sebebi ele alınmış, ardından Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramı ile ne kastedildiği incelenmiştir. Son olarak Frankel'e yöneltilen eleştiriler üzerinde durulmuştur. Bu tarihsel geri planın bilinmesi, Muhafazakâr Yahudiliği doğru anlamamıza katkı sağlayacaktır.

1.1. Yahudi Modernleşme Süreci ve Yansımaları

Günümüzdeki modern Yahudi dini akımlarının kökeninde, kabaca 18. yüzyıl sonlarından itibaren görülen Yahudilerin Batı düşüncesi ve toplumuna kendilerini açma, bu çerçevede modernleşme tecrübesi yatmaktadır. Batı Avrupa Yahudilerinin modernleşme sürecini Aydınlanma dönemiyle ilişkili olarak değerlendirmek

gerekmektedir. Zira Aydınlanma ve ardından gelen özgürleşme (*emancipation*) dönemi, Avrupa’da yaşayan Yahudilerin yaşamında önemli kırılmaları beraberinde getirmiştir. Bu yeni süreçle birlikte Yahudiler içinde yaşadıkları toplum ile aralarındaki sosyal ve kültürel engellerin ortadan kalktığını daha somut biçimde tecrübe etmeye başlamışlardır. Kutsal Roma İmparatoru II. Joseph’in 1782’de yayınladığı hoşgörü fermanı, Fransa İmparatoru Napolyon Bonapart’ın 1807’de Yahudilere eşit vatandaşlık hakkı vermesi, Almanya’da 1870’lerde eşit vatandaşlık, iskân ve meslek edinme gibi benzer hak ve hürriyetler ile Avrupa’daki benzer liberal politikalar¹, Yahudilerin Batı toplumuyla kuracağı entegrasyon süreci adına önemli gelişmeler olmuştur. Bu süreçte insanın doğuştan gelen birtakım haklarına vurgu bağlamında, istisna olmaksızın tüm vatandaşların sahip olmaları gereken belirli özgürlük alanları ve haklarının korunması gerektiği üzerinde durulmuştur.²

Pek çok Yahudi tarafından gösterilen uyum çabası genel itibariyle onların özgürleşme sürecine verdiği cevabı ifade etmektedir. Gerek sosyo-kültürel ve eğitim gerekse dini bakımdan verilen bu reaksiyon, kendisini ilk olarak Yahudi Aydınlanması anlamına gelen Haskala hareketiyle dışa vurmuştur. Gentile dünyasıyla uyumlu yeni bir Yahudi kimliği yaratma arayışının sonucu olarak ortaya çıkan Haskala, yalnızca Almanca konuşan, dini bireysel alanda ele alan ve Hristiyanlarla çeşitli platformlarda yakın sosyal ilişkiler geliştiren bir Alman Yahudi tipi üretme hedefindeydi.³

Bireyi geçmişin ve otoritenin boyunduruğundan özgürleştiren bağımsız, rasyonel ve şüphecî insan idealini benimseyen ve geleneksel bilgi ile Ortodoks dini duruşa karşı çıkan Avrupa Aydınlanmasına⁴ benzer şekilde Haskala da, rasyonel

¹ Ali Osman Kurt, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, **Milel ve Nihal**, C: VII, No. 1, 2010, s. 34-35.

² Ben Zion Dinur, “Emancipation”, **EJ**, C. VI, s. 375.

³ Carsten Schapkow, “How Jews Modernized: The Western Nations”, **The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism**, ed. Alan T. Levenson, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, s. 330.

⁴ Shmuel Feiner, **The Jewish Enlightenment**, çev. Chaya Naor, Philadelphia, University Pennsylvania Press, 2004, s. 3-4; Aydınlanma düşüncesinin temel prensipleri olarak; akıla inanç ve güven, mit ve dogmaların reddi, özgür araştırma, deizm, naturalizm, modernizm ve ilerlemecilik, bireyselleşme, eşitlikçilik, evrensellik ve insan hakları gibi vurgular zikredilebilir. Bkz. Mario Bunge, “Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies”, **Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science**, ed. Paul Kurtz & Timothy J. Madigan, New York, Prometheus Books, 1994, s. 27-28.

düşünce ile akıllı öne çıkarmış ve bir gelenek eleştirisi üzerinden kendisini tanımlamıştır. Bu bağlamda vahiy sonrası geleneğin ürünü dini metin ve yorumlar ile kurulu dini yaşama eleştirel yaklaşımıştır. Örneğin modern eğitim programlarında Talmud çalışmaları arka plana itilmeye başlanmış, geçmişin aksine kadınların dini ve seküler eğitimdeki rolü artmaya başlamıştır.⁵ Dinin kendi sınırları içerisinde gelişiminin imkânı ya da Yahudi hukuku ve geleneksel dini metinlere yönelik bilimsel araştırma girişimlerinden ziyade öncelikle Batı toplumuna mümkün olan en kısa sürede entegre olma amacıyla Yahudi Aydınlanmacılar olarak Maskilim ilk planda seküler bilgi ve eğitim ile dil ve kılık kıyafet gibi dışa dönük değişimlerle içinde yaşanılan topluma ve kültüre adapte olmayı ön plana çıkarmıştır.

Aydınlanmanın inanç ya da kutsal metinler yerine akıla ve insan tabiatına vurgusu çerçevesinde büyük ölçüde 17. yüzyıldan bu yana Samuel Pufendorf, John Lock ve Baruch Spinoza gibi Aydınlanmacı düşünürler, doğal hukuk üzerinde durmuşlar, aynı zamanda dini hoşgörüsüzlüğe karşı olmuşlardır. 18. yüzyıl rasyonalist düşünürlerden John Toland (1670-1722) ise, hakiki dinin akılcı ve anlaşılabilir olması gerektiğini ifade etmiş, Yahudilerin diğer milletlerle eşit vatandaşlık hakkına sahip olmaları gerektiğini savunmuştur. Evrensel insan tabiatı, evrensel doğal hukuk ve evrensel rasyonalite ilkeleri bağlamında Yahudileri dışlayan yaklaşımlar reddedilmiştir. Bunun bir ürünü olarak Haskala hareketinin mimarı kabul edilen Alman Yahudi düşünür Moses Mendelssohn (1729-1786), doğal teolojiye vurgusuyla tüm insanlığı birleştirebilecek temel dini hakikatleri keşfetmeyi öncelemiştir.⁶

Aydınlanma düşüncesinin tüm pozitif dinleri rasyonel araştırmaya, doğa ile onun rasyonel ve evrensel normları ile ilişkilendirilen doğal dinin kriterlerine tabi tutma eğilimi, keyfi oluşturulmuş gelenekleri yıkmaya ve yeniden inşa ya da modernize etme düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bunun Yahudi Aydınlanmacıları büyük ölçüde etkilediği bir gerçektir. Pozitif bir din, ancak doğal dinin ahlaki buyruklarına

⁵ Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", s. 47, 52.

⁶ Michael A. Meyer, **The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824**, Detroit, Wayne State University Press, 1967, s. 14-15, 19; B. Spinoza, J. Locke ve Pierre Bayle'nin Yahudilik ve hoşgörüye dair görüşleri için bkz. Adam Sutcliffe, "Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle", **Jewish Culture and History**, C. II, No: 1, 1999.

uygun olduğunda kabul edilebilir olmaktadır. Aynı zamanda dini ötekiye karşı tolerans, Aydınlanma düşünürlerince insani, aydınlanmış ve evrenselci ideallerin özü olarak görülmüştür.⁷ Buradan hareketle rasyonalist eğilimlerin etkisinde akıla olan inanç yanı sıra güçlü bir evrenselci yaklaşımla insanoğlunun kardeşliği ideali Yahudi modernleşmesinde Maskilimin temel karakteristiklerinden birisi haline gelmiştir. Fransız Devrimi'nin eşitlikçi idealleri çerçevesinde Maskilim de Yahudi olmayanlara yönelik tutum değişikliğinin mutlaka gerekli olduğuna dikkat çekmiştir. Tüm insanlığın eşitliği fikri ile Yahudilerin yalnızca kendilerine değil Yahudi olmayanlara da sevgi beslemeleri gerektiği düşüncesi onların merkezi vurguları arasında yer almıştır.⁸ Bu gibi çoğulcu yaklaşımlar kuşkusuz geleneksel seçilmişlik inancı gibi Yahudilerin sahip olduğu temel bir ilkenin ya da etnik vurgunun da tartışmaya açılmasını beraberinde getirmiş, ileride kurumsallaşacak olan Reform düşüncesine zemin teşkil eden bir hareket noktası olmuştur.

Diğer taraftan Napolyon'un 1806'da Yahudi din adamı ve toplum liderlerinden oluşan bir meclis ile gerçekleştirdiği buluşma ise, Yahudilerin dini hukuk ile devlet hukuku ya da etnik kimlik ile ülke vatandaşlığı arasında ne tür bir tercihte bulunacaklarını deşifre etmeye yönelik bir adımdır. Neticede meclisi oluşturan Yahudi ileri gelenleri, rabbinik hukuk ile devlet hukuku arasında bir karşıtlık durumunda, örneğin evlilik ve boşanma işlemlerinde sivil hukuka bağlı olacaklarını beyan etmiş, sivil ya da askeri yönden ise devlete bağlılıkları dini yükümlülüklerinin önüne geçmiştir. Yine en önemli tartışma konuları arasında yer alan Yahudi olmayanlar ile evlilik meselesi de açıkça bu mecliste tartışılmış, muğlak ta olsa bu evlilikler lehine bir tavır sergilenmiştir.⁹ Bir grup Yahudinin rabbinik hukuku ve etnik vurguyu büyük ölçüde etkisiz kılma anlamına gelen söz konusu cevapları, aslında çok daha geniş bir Yahudi kitlenin düşünce değişimini yansıtmaktadır. Tüm bunlar, hem ardından yaşanacak reform tartışmaları ve geleneksel kanadın karşıt tepkisine, hem de bu bağlamda Reform Yahudiliği,

⁷ Lois C. Dubin, "The social and cultural context: eighteenth-century Enlightenment", **History of Jewish Philosophy**, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, C. II: Routledge History of World Philosophies, New York, Routledge, 2005, s. 570, 572-573.

⁸ Isaac Eisenstein-Barzilay, "The Ideology of the Berlin Haskalah", **American Academy for Jewish Research**, C. XXV, 1956, s. 7-8.

⁹ David Rudavsky, **Emancipation and Adjustment: Contemporary Jewish Religious Movements Their History and Thought**, New York, Diplomatic Press, 1967, s. 86-87, 89.

Ortodoks Yahudilik ve Muhafazakâr Yahudilik gibi hareketlerin de doğuşuna katkı sunan gelişmelerden olmuştur.

Aydınlanmanın bireysellik ve eşitlikçilik gibi ideallerinin etkisiyle Yahudi Aydınlanmacılar arasında etnik birliktelik ya da kolektif Yahudi bilinci önemini kaybetmeye başlamıştır. Rasyonalist düşünce, her bir ferdin düşünce ve eylemlerinde özgür ve mantıksal iradesini kullanabilme kabiliyetine sahip olduğunu ifade etmiş, dini otoritelere boyun eğme kişisel irade özgürlüğüne aykırı görülmüştü. İnsanlığı ayırıştıran değil, birleştiren evrensel prensipler odak noktası olmuştu.¹⁰ Bu bağlamda Haskala'nın büyük ölçüde etkilediği Batı Avrupa Yahudilerinin milli kimliklerinden vazgeçmeleri karşılığında elde ettikleri eşit vatandaş statüsü, Yahudilerin topluluk olma vasfının ve geleneğe dayalı dini otoritenin toplum üzerindeki etkisinin ortadan kalkması anlamına gelmekteydi.¹¹

Avrupa Yahudilerinin modernleşme sürecinde Batı toplumunun bir parçası olma adına atılan adımların, ilk planda 19. yüzyıl ve sonrasında Reform Yahudiliği olarak ifade edilecek harekete zemin hazırladığı bir gerçektir. Öte yandan rabbinik otoriteler, neticede Yahudilerin asimilasyon sürecini hızlandıracak endişesiyle Maskilimin faaliyetlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Haskala üyeleri, akıl, ilerleme, özgürlük, din dışı bilgi ve entegrasyon gibi vurgulara sahipken; rabbani liderler, dini metinlerin ve geleneksel yorumların mutlak otoritesini, ayırıcı Yahudi kimliğini ve geleneksel şekliyle dışa kapalı dini yaşam biçimi ile eğitim anlayışının devamlılığını savunmuşlardır.

Modernleşme sürecinde Yahudi entelektüel ve din adamlarının üzerinde durduğu temel meselelerin başında eğitimde yenilenme düşüncesi gelmektedir. Bu yenilenmede seküler bilimlerin merkezi rolü oynamış, özellikle Haskala hareketinin başlıca yayın organı olan aylık dergi **ha-Meassef**, biyografik yazılar yanı sıra doğa bilimleri alanında pek çok makale yayınlamıştır. Yahudi Aydınlanmasının bariz vasfı olarak rabbani geleneğin büyük ölçüde dışlanıp daha ziyade Tanah üzerine

¹⁰ Miri Freud Kandel, "Modernist movements", **Modern Judaism: An Oxford Guide**, ed. Nicholas de Lange, Miri Freud-Kandel, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 81.

¹¹ Salime Leyla Gürkan, "Modern Yahudi Teolojisi", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Akli Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu**, proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt ed. Ali Osman Kurt, C. I, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, s. 1041.

odaklanması ve akılcı yaklaşımlar söz konusu olmuş, Talmud'un otoritesi ve dini yaşamdaki belirleyiciliği zayıflamaya başlamıştır. Mendelssohn, David Friedlaender, Abraham Buchner ve Joshua Heschel Schorr gibi pek çok Aydınlanmacı isim Talmud'un bağlayıcı olma özelliğinin artık kalmadığı yönünde fikirler ortaya koymuşlardır.¹² Eğitim noktasında Maskilimin ilk neslinden olan Naftali Herz Wessely (1725-1805), Haskala'nın temel karakteristiği olan ve seküler eğitimin merkezi rol oynadığı yeni eğitim modelinde ısrarcı olmuştur. Dini bilgi kadar doğa bilimlerinin de önemine dikkat çeken, onun ihmal edilmesini şiddetle reddeden Wessely, geleneksel rabbilerin eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Onlar Tora ve Talmud çalışmalarının önemini azalttığı, bunun yerine doğa bilimlerini öncelediği ve naturailist görüşlere bağlı olduğu gerekçesiyle Wessely ve **Divrei Shalom Ve'emet** (Barış ve Hakikat Sözleri) isimli eserini ağır biçimde eleştirmişlerdir.¹³

Doğa bilimlerine yönelik artan ilgiyle birlikte kuşkusuz 1859'da Charles Darwin'in **On the Origin of Species** isimli eserini kaleme alması Yahudi entelektüeller ve din adamları arasında evrim tartışmalarını gündeme taşımış, bu da yaşanan ayrışmalarda rol oynamıştır. Dini bilgi ile din dışı bilgiyi uzlaştırma çabası, söz konusu meselede daha belirgin hissedilmiştir. Bazı istisnalarla beraber Ortodoks Yahudilerin evrim konusuna yaklaşımları, Yahudi Kutsal Kitabına dayanan yaratılış anlatısıyla çeliştiği düşüncesiyle negatif olmuştur. Diğer taraftan önceleri Abraham Geiger (1810-1874) ve Isaac Mayer Wise (1819-1900) gibi reformcu liderler söz konusu teoriye mesafeli olsalar da sonraki süreçte Reform Yahudiği genel itibarıyla tam aksi bir tavır almaya başlamıştır.¹⁴ Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle Yahudi aydınlanmacı ve reformistlerce modern bilimin verilerine duyulan güven, Tora başta olmak üzere Yahudi Kutsal Metinlerinin tenkidi çalışmalarını beraberinde getirmiştir. Darwin'in teorisi özellikle Amerika'da rabbi Emil Hirsch gibi bazı isimler tarafından güçlü biçimde savunulmuştur. 1880'lerde bazı reformistler, Yahudiliğin rasyonel araştırmaları olumladığını, onun dogmatik değil sürekli gelişim

¹² Azriel Shochat & Judith R. Baskin, "Haskalah", *EJ*, C. VIII, s. 436-437.

¹³ Heshey Zelcer, "The Jewish Enlightenment", **Hakirah: the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, s. 107-109. Zelcer'in bu yazısı, Shmuel Feiner'in **The Jewish Enlightenment** isimli eseri hakkında bir eleştiri yazısıdır.

¹⁴ Rabbi Natan Slifkin, **The Challenge of Creation: Judaism's Encounter with Science, Cosmology, and Evolution**, 2. bs, Brooklyn, Zoo Torah/Yashar Books, 2008, s. 245-247.

halinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin **Evolution and Judaism** isimli eserin sahibi Reformist rabbi Joseph Krauskopf (1858-1923), vahiy ile evrim teorisini uzlaştırma düşüncesinde olmuş, Yahudiliğin moderniteye ve doğal hukuka uyum gösterebilmesi için Darwinizm'i kabulden başka seçeneği olmadığını ifade etmiştir.¹⁵

Mendelssohn'un da etkilendiği isim olan Alman filozof Immanuel Kant'ın (1724-1804) düşünceleri, Reform Yahudiliği teolojisinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Özellikle onun, hareketin iki temel doktrini olan bir Tanrı'ya inanç ve onun ahlak yasasına bağlılık prensibinin yerleşmesinde etkisi söz konusudur. Dolayısıyla bilimsel araştırmalara sınırsız bir özgürlükle Darwin gibi isimlerin Yahudilikten bir itiraz görmeyecekleri düşünülmüştür. Buna karşın Amerika'da Alexander Kohut'un da aralarında bulunduğu bazı geleneksel Yahudi liderler, evrimi reddeden bilim otoritelerine müracaat etmişlerdir. Onlara göre evrim bir yandan insan onurunu zedelemekte diğer yandan İbranice Kutsal yazıların otoritesini tehdit etmektedir.¹⁶

Haskala hareketi başta Reform Yahudiliği olmak üzere modern dönemde gelişen tüm farklı yenilenme önerileri için bir çeşit hazırlık evresi olmuştur. Daha çok sinagog ile ilişkili olarak pratikte yürürlüğe konan birtakım yenilikleri, geleneksel dini metinlere yönelik bilimsel araştırma metodları yoluyla reform düşüncesinin teorik zeminini sağlama girişimleri izlemiştir. Bu çerçevede 19. yüzyıl başlarında gentile ile uyum düşüncesi çok geçmeden dini alanda kendisini göstermiş, reform tartışmalarına katılan birçok Yahudi lider dini pratikleri modernize etme gerekliliğini yüksek sesle dile getirmiştir.¹⁷ Moses Mendelssohn'un Almanca Tora çevirisi ile en tanınmış öğrencilerinden olan David Friedlander'in (1750-1834) sidur (dua kitabı) çevirisi, reform düşüncesinin ilk somut örnekleri olmuştur. Israel Jacobson (1768-1828) ise, reform düşüncesini daha da geliştirerek sinagog ritüellerine taşıyan ve 1810'da Seesen'de ilk modern mabedi (*temple*) kuran

¹⁵ Naomi W. Cohen, "The Challenges of Darwinism and Biblical Criticism to American Judaism", **Modern Judaism**, C. IV, No: 2, Oxford University Press, 1984, s. 124.

¹⁶ Marc Swetlitz, "American Jewish responses to Darwin and evolutionary theory, 1860-1890", **Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, And Gender**, ed. Ronald L. Numbers & John, Stenhouse, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 215, 222.

¹⁷ Dan Cohn-Sherbok, **Judaism: History, Belief and Practice**, New York, Routledge, 2003, s. 259.

isimdir.¹⁸ Bunu, sonrasında çok daha geniş bir Yahudi kitleye hitap eden ve ibadette Almanca dua, koronun katılımı ve org kullanımı gibi bazı litürjik reformları uygulayan Hamburg Temple (1817) gibi birçok Reform sinagogu izlemiştir. Buna paralel olarak 1840'lı yıllarda Viyana, Londra, Frankfurt ve Berlin gibi şehirlerde yeni Reform cemaatleri ve her birinin kendine ait dua kitapları mevcuttu. Böylece 19. yüzyılın ilk yarısında gelişimini sürdüren Reform Yahudiliği, yüzyılın ortalarına doğru ise bir dizi rabbinik konferans gerçekleştirecek kadar etkili bir güce ulaşabilmiştir.

Bir taraftan çeşitli reformlar hayata geçirilmeye devam ederken diğer taraftan reform düşüncesine karşı Ortodoks liderler de sessiz kalmamıştır. Şüphesiz dinde reform ve yenilik fikri, sıradan Yahudi toplumu ve rabbinik otoriteler için kabul edilemez bir durumdu. Öyle ki bu süreçte kimileri Reform Yahudilerini putperestlerden daha tehlikeli görmüş, onları Yahudileri sapkınlığa sürükleyen sahte peygamberlere benzetmişlerdir.¹⁹ Haskala'nın baş mimarı kabul edilen Mendelssohn'un açıkça Yahudiliği Almanlaştırma ve reform çağrısı bağlamında Tora çevirisi, rabbiler tarafından şeytan işi olarak görülerek yasaklanmıştır.²⁰ İbranice'den Almanca'ya yapılan söz konusu çeviri sayesinde Mendelssohn, hem Yahudilerin Alman kültürüne katılımını kolaylaştırma hem de Talmud'un daha fazla öne çıkarıldığı geleneksel okulların (*heder*) aksine Yahudilerin ferdi düzeyde doğrudan Yahudi Kutsal Metinlerini okuyup anlayabilmelerini sağlama hedefinde olmuştur. Ancak rabbilerin geleneksel dini otoritesini zedeleyen bu girişimler, geleneksel çevrelerce Talmud'a karşı Almanca Kutsal Kitabı merkeze koyma ve dini otoriteye hürmetsizlik olarak görülmüş ve reddedilmiştir.²¹ Neticede erken dönemdeki bu girişimlerin, ilerleyen süreçte kişisel otonomi ve liberal yorumları benimseyen, Talmud ve geleneksel dini yorumları büyük ölçüde devre dışı bırakan

¹⁸ W. Gunther Plaut, **The Rise of Reform Judaism**, New York, World Union for Progressive Judaism, 1963, s. 27-29; Israel Jacobson'un Reform Yahudiliğindeki kurucu rolü için bkz. Jacob R. Marcus, **Israel Jacobson: The Founder of Reform Movement in Judaism**, 2. bs, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1972.

¹⁹ Alan Unterman, **Jews: Their Religious Beliefs and Practices**, New York, Routledge, 1989, s. 78.

²⁰ Ilan Halevi, **A History of the Jews: Ancient and Modern**, çev. A. M. Berrett, London, Zed Books, 1987, s. 139.

²¹ Seda Özmen, "Moses Mendelssohn ve Martin Luther'in Karşılaştırılmasına Dair Bir İnceleme", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. III, No: 3, 2014, s. 558, 560.

ve Yahudilik tanımında etnik vurguyu dışlayan Reform Yahudiliği için bir zemin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan yaşanan gelişmeler, karşıt tarafta bünyesinde moderniteyle uyuma belli ölçüde imkân veren yaklaşımları da barındırmakla beraber halahaya bağlılık noktasında ağırlıklı olarak savunmacı bir tutumu benimseyen modern Ortodoks Yahudilik ile daha ılımlı ve organik bir değişim ve gelişmeyi savunan Muhafazakâr hareketin de doğuşuna etki etmiştir.

Erken Maskilimin din ile modernite arasında öngördüğü kontrolsüz senkretizm ile karşılaştırıldığında, her şeye rağmen bazı Ortodoks çevrelerde görülen söz konusu uzlaşma düşüncesi daha ihtiyatlı olmuş, halahaya ve onun gerektirdiği her şeye nihai bağlılık sürdürülmüştür. Belli bir senkretizmi kabul eden Ortodoks rabbileri Aydınlanma ve özgürleşme sürecinin çıkmazlarına bir çözüm olarak gören Maskilim ise, onların moderniteye yönelik temkinli ve sınırlı kabulleri ile karşılaşmışlar, bu yüzden genellikle hayal kırıklığı yaşamışlardır.²²

Genel çerçevede karşıt kutupları temsil eden iki dini anlayış arasındaki mücadele özellikle 19. yüzyıl boyunca hararetli biçimde devam etmiştir. Ortodoks Yahudiler halahayı reddeden Reform Yahudileriyle mücadele etmişler, Yahudiliği modernizmin tehlikelerinden korumaya çalışmışlardır.²³ Söz konusu karşıtlıkta Breslau cemaati lideri Solomon Tiktin (1791-1843), bölgeye ikinci rabbi olarak gelen Abraham Geiger'in reform görüşlerini radikal bulmuş, yazılarında Yahudi hukukunun geçerliliğine ve değişmezliğine, rabbinik geleneğin otoritesine vurgu yaparak Geiger'in mevcut Yahudi geleneği ve din adamlığı vasfına yakışır bir lider olamayacağını ifade etmiştir.²⁴ Bir diğer örnek, Frankfurt'ta kurulan The Society of the Friends of Reform ile Ortodoks rabbiler arasındaki çekişmedir. Birliğin, mesih beklentisinin terk edilmesi yanı sıra halaha otoritesinin reddi ve artık geçerliliği kalmadığı düşünülen sünnet ritüeli ile ilgili bölümlerin dua kitaplarından çıkarılması gibi çeşitli konuları ihtiva eden bildirisine karşı Prag'lı rabbi Solomon Judah Rapoport (1790-1867), cemaatine söz konusu Reform birliği üyeleriyle başta evlilik

²² Samuel C. Heilman, "The Many Faces of Orthodoxy, Part I", **Modern Judaism**, C. II, No: 1, Oxford University Press, 1982, s. 28.

²³ İsmail Başaran, **Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2017, s. 23.

²⁴ Cohn-Sherbok, **Judaism: History, Belief and Practice**, s. 261.

olmak üzere hiçbir şartta irtibat kurmamaları yönünde uyarıda bulunmuştur.²⁵ Elbette bu dönemde benzer mücadeleler, Avrupa’da gittikçe radikalleşen reform düşüncesinin yayılmaya başladığı diğer merkezlerde de görülmektedir.

Macar Yahudilerinin önemli rabbani otoritelerinden Moses Sofer ya da yaygın ismiyle Hatam Sofer (1762-1839) ise, modernite ve reform düşüncesine reaksiyonun bir başka önemli lideridir. Klasik rabbani literatüre ve dini yaşama olan bağlılığıyla Hatam Sofer, modernizmi geleneksel kurumlar için bir tehdit olarak görmüş, Maskilim tarafından kurulan yeni tip okullar ve Mendelssohn’un görüşleriyle mücadele etmiştir. Onun için özgürleşme ve eşitlik için gösterilen çabalar asimilasyon arzusunu ifade etmektedir. Şulhan Aruh ise nihai dini otorite kaynağıdır.²⁶ Benzer şekilde rabbi Hezekiel Landau (1713-1793) ve Hasidik lider Schneur Zalman (1745-1812) gibi dönemin etkili otoriteleri de özgürleşme süreci ile birlikte modern kültür ile kurulacak yakın ilişkileri ve elde edilecek vatandaşlık haklarını Yahudi kimliği için bir tehdit olarak görmüş ve onunla mücadele etmişlerdir.²⁷

Reform Yahudiliği birçok geleneksel inanç ve ritüele karşı takındığı olumsuz tavırla görünürde Rabbani Yahudiliğe bir başkaldırıyı ifade ediyorsa da, kendisi açısından durum böyle değildir. Tüm reform ve yenilik teklifleri modern dünyada dini yıkma değil onu en doğru biçimde yaşanabilir kılma adına ortaya konmuştur. Mordecai M. Kaplan’ın da (1881-1983) ifade ettiği gibi Reform hareketi, merkezi Avrupa’da değişen sosyal, kültürel ve dini şartlara mutlak bir özlem ve teslimiyetten çok, kendisini bu değişim sürecinde Yahudilikten uzaklaşma tehlikesine karşı onu koruma görevini üstlenen bir hareket olarak görmüştür.²⁸ Yahudi özgürleşme sürecine ve asimilasyon tehlikesine cevap sayılabilecek bir hareket olarak o,

²⁵ Cohn-Sherbok, **Modern Judaism**, London, Macmillan Press, 1996, s. 79.

²⁶ Moshe Sharaga Samet, “Sofer, Moses”, **EJ**, C. XVIII, s. 743.

²⁷ Mahmut Salihoğlu, “Avrupa’ya bir “Giriş” Hikayesi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) ve Modern Ortodoks Yahudilik”, **Türkiye’nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu**, Ankara, 2003, s. 176.

²⁸ Mordecai M. Kaplan, **The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism**, New York, The Reconstructionist Press, 1960, s. 222.

Yahudiliği rasyonalist ve evrenselci bir çizgide tekrar tanımlama ve dinin hayatiyeti için birtakım radikal değişimleri hayata geçirme yolunu seçmiştir.²⁹

Özellikle Haskala'nın etkili olduğu Berlin'de çok sayıda Yahudi, Aydınlanma ve özgürleşme sürecine paralel olarak 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren hızlı bir asimilasyon sürecine girmiş ve bunun sonucunda Hristiyanlığa geçenlerin sayısı artmaya başlamıştı. Yidiş ve İbranice'den uzaklaşma, mesih idealine ve toplum birliğine olan inancın terk edilmesi gibi ciddi tavizlerle Aydınlanmacı Yahudiler gentile toplumuna kolayca dahil olabilmişler, hatta vaftiz yoluyla din değiştirebilmişlerdir.³⁰ Bu çerçevede Alman şair Heinrich Heine (1797-1856) başta olmak üzere hatırı sayılır oranda Alman Yahudisi politik yönden birtakım ve hak hürriyetlere daha kolay ulaşabilme adına Hristiyanlığa geçmişlerdir. Ancak David Friedlander gibi öncü Maskilim, her ne kadar Hristiyan kültüre katılımı teşvik etseler ve geleneksel Yahudilerden ciddi eleştiriler alsalar da, vaftiz yoluyla gerçekleşen bu din değiştirmelerden rahatsızlık duymuştur. Onlara göre yabancı kültür içerisinde asimile olma ve din değiştirmeler karşısında Yahudilerin dinlerine bağlı kalmalarının tek yolu ise, kapsamlı bir reformdan geçiyordu.³¹ Bir başka ifadeyle reform savunucuları açısından sarf ettikleri tüm çaba, Yahudiliği yok olmaktan kurtarma adına yapılmaktaydı. Bu çerçevede Mendelssohn, Yahudiliği Avrupa kültürüyle uzlaştırma noktasında en iyi örnek durumundaydı. Mendelssohn'un entegrasyon çabası ile birlikte Yahudiliğe olan derin bağlılığı onlar için önemli bir işaretti. Dinden dönmelere karşı yegâne çare, dinin kendi içerisinde gerçekleşecek olan bir yenilik, bir reform süreci idi.³²

Yaşadığı dönemde hâlen dünya üzerinde birtakım politeistik inançların var olduğuna inanan Mendelssohn, Yahudilerin Yahudi hukuku ve ritüellerle sembolize

²⁹ Gürkan, **The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation**, Routledge Jewish studies series, New York, Routledge, 2009, s. 59.

³⁰ Lucy S. Dawidowicz, **The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe**, London, Jason Aronson, 1989, s. 16-17.

³¹ Steven M. Lowenstein, **The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family and Crisis, 1770-1830**, New York, Oxford University Press, 1994, s. 120, 134.

³² Samuel S. Cohon, "The Mission of Reform Judaism", **The Journal of Religion**, C. II, No: 1, The University of Chicago Press, 1922, s. 33-34.

edilen saf monoteistik inancı koruma misyonlarına dikkat çekmeye çalışmıştır.³³ Yahudiliğin, doğal dinin sınırlarını aşan bir doktriner içeriğe sahip olmadığını düşünen Mendelssohn, buna karşılık Sina'daki teofaniyi dogma ile değil Yahudi hukukuyla ilişkilendirmiş ve bağlayıcılığını yalnızca Yahudilerle sınırlamıştır. Bu noktada bir yandan doğal dine vurgu yapan ve tüm erdemli insanların gelecek dünyadan nasibi alacağını düşünerek evrenselci bir tutum takınan Mendelssohn, diğer yandan Sina ve Yahudi hukuku ilişkisine, hukukun Yahudilere dönük bağlayıcılığına dikkat çekmiştir. Bu çerçevede o, Yahudiliğin bu çift yönlü karakteriyle en az Hristiyanlık kadar modernite ve Aydınlanma değerleriyle uygunluk arz eden bir din olduğunu savunmuştur.³⁴ 1781'de Yahudilerin sivil statülerinin iyileştirilmesine ilişkin kaleme aldığı yazıda, Yahudilerin hem halahaya hem de devlete bağlı kalabileceklerini vurgulayan Alman tarihçi Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) ise, onların zamanla dini pratiklerden vazgeçecekleri öngörüsünde bulunur. Nihayet daha özgür ve daha yüce Musa hukukuna geri döneceklerini, dini hukuklarını toplumun ihtiyaçlarına göre reforma tabi tutacaklarını söyler. Benzer şekilde Kant, Yahudiler ancak dini düşüncelerini saf hale getirip çağ dışı ritüellerden vazgeçtiklerinde Hristiyanlarla kardeşçe yaşayabileceklerini savunur.³⁵

Reform düşünürleri, Kant ve Bruno Bauer gibi Alman düşünürlerin Yahudiliğe yönelik yaklaşımlarından etkilenmişlerdi. Bu gibi isimlerin Yahudiliği bir "hukuk dini" olarak küçümsemeleri ve tam özgürlük elde edebilmek için onun milli unsurlarından vazgeçilmesi gerektiği şeklindeki görüşleri, Samuel Holdheim (1806-1860), Samuel Hirsch (1815-1889) ve Abraham Geiger gibi Reformcuları harekete geçirmişti. Onlar, Yahudiliğe yönelik doğrudan dışarıdan gelen bu saldırılara karşı savunma sadedinde, Yahudiliğe bağlılığın modern dönemde vatandaşlık talepleriyle asla çatışmayacağını dile getirmeye çalışmışlardır. Yahudiliğin özüne ters düştüğü için milli unsurlardan vazgeçilmesinin gerçekte çok da mümkün olmayacağını

³³ Jacob Katz, **Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870**, Massachusetts, Harvard University Press, 1973, s. 132-133.

³⁴ Meyer, "Modernity as a Crisis for the Jews", **Modern Judaism**, C. IX, No: 2, Oxford University Press, 1989, s. 156-157.

³⁵ Meyer, **Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism**, Detroit, Wayne State University Press, 1995, s. 16-17.

düşünen Bauer, bu nedenle onların entegrasyonunu da olanaksız görmüştür. Bauer'e cevap veren Holdheim ise, dinin sivil hukuka müdahale etmediği müddetçe modern devlette var olmaya hakkı olduğunu belirtmiştir.³⁶ Öte yandan Mendelssohn sonrası dönemde Geiger, 19. yüzyıl ortalarında gerçekleşen rabbinik konferanslar dizisinin teolojik manada yeni bir dini formülasyon belirleme hedefinde olmadığını, hedeflerinin kaybolmaya yüz tutmuş olan Yahudiliğin esas ruhunu tekrar canlandırmaya yönelik bir adım olduğunu belirtmiştir.³⁷

Tüm bunlarla birlikte reform tartışmalarının başlangıcından itibaren Yahudiliğin çevre kültürler içerisinde çözülmesini engelleme hedefinde olduklarını iddia eden Reformist düşünürlerin Yahudiliğin özünü koruma adına başta hukuki boyutu olmak üzere onun nesilden nesile aktarılmış en temel gelenek ve kurumlarına karşı dışlayıcı bir tutum sergiledikleri bir gerçektir. Nitekim Aydınlanma ve özgürleşme sürecinin ardından çok sayıda Yahudi için Yahudilik artık bütünüyle sıkı bir emir ve yasaklar manzumesine göre düzenlenmiş geleneksel yaşam biçimine, yani bir bakıma eyleme işaret etmekten çok, inanca ve temel ahlak ilkelerine vurgu yapan bir dine indirgenmiştir.³⁸ Kuşkusuz bu, klasik Yahudilik anlayışından köklü bir ayrılığa işaret etmektedir. Maskilim, her türlü eyleme müdahale eden bir dinin yer bulduğu Yahudi bilincini, inanç ilkeleriyle ifade edilebilen bir dini bilince dönüştürmeyi hedeflemiştir. Böyle bir anlayış onların gözünde Yahudiliği gentile için daha anlaşılabilir kılarken, aynı zamanda Yahudilikleri artık günlük yaşamlarına etki etmeyen yeni nesle de öğretilabilir bir din anlayışı idi.³⁹

18. yüzyıl sonlarında Saul Ascher (1767-1822) ve Lazarus Bendavid (1762-1832) gibi isimler, gittikçe artan dine ilgisizliğe karşı çare olarak reformun gerekliliğini dile getirmişler, dini saflaştırma adına çaba göstermişlerdir. Bu çerçevede Ascher, bir yandan ilahi emirlere, yani mitsvalara uyup bir yandan bireyin özgürlüğüne olan inancın bir arada düşünülemeyeceğini, reform kapsamında dini

³⁶ David Ellenson, "Antinomianism and its Responses in the Nineteenth Century", **The Cambridge Companion to Judaism and Law**, ed. Christine Hayes, New York, Cambridge University Press, 2017, s. 266-269.

³⁷ David Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, London, Macmillan Company, 1907, s. 197.

³⁸ Dubin, "Enlightenment and emancipation", **Modern Judaism: An Oxford Guide**, s. 39.

³⁹ Meyer, **The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824**, s. 121.

yalnızca bazı inanç ilkeleri ile şabat ve sünnet gibi birkaç ritüel ile sınırlandırmak gerektiğini savunmuştur. Buna göre mevcut haliyle hurafeler ile dolu olan Yahudilikte emir ve yasaklar, dinin özünü gölgelemektedir. Musa dini ile Deizm'i özdeşleştiren ve doğal din (*natural religion*) prensiplerini vurgulayan Bendavid'e göre ise dini hukuk, sivil haklar kazanmanın ve kişinin ahlaki gelişiminin önünde bir engeldir. Çözüm olarak tüm hukukun iptal edilmesi gerekmektedir.⁴⁰ Kısacası onlar için halahanın Yahudi yaşamındaki otoritesi modern dönemde zayıflamıştır. Bu anlayış doğrultusunda, 19. yüzyılın başlarında modernize edilen dini okullardaki öğrenciler için çok sayıda Yahudi kateşizmi hazırlanmaya başlandığı görülür. 10 emir ve Moses Maimonides'in 13 maddelik inanç prensibi bu metinlerin temelini oluştururken, devlete tam bir bağlılık özellikle vurgulanmış, Yahudilerin seçilmişliği gibi Yahudiliği Hristiyanlıktan ayırtıran ifadelerden kaçınılmıştır. Daha doğrusu dini ve politik kazanımlar elde etme ve entegrasyon hedefi, reform taraftarı kimseleri Yahudiliğin kendine özgü değerlerini vurgulamaktan alıkoymuştur.⁴¹ Yeni tip okullardaki Tora eğitimi ise, Yidiş dili yerine Mendelssohn'un Almanca çevirisi temel alınarak yürütülmüştür. Tanrı inancı ve ahlaki öğretiler daha fazla ön plana çıkarılmış, ritüel ve seremonilerden ziyade Yahudilerin gentile toplumlarıyla ayrışmasını önleyeceğine inanılan ahlakın evrensel karakterine vurgu yapılmıştır.⁴² Bu çerçevede “did not make me a gentile” (beni bir gentile yaratmadığın için) şeklindeki şükran ifadesinin İbranice ve yerel dillerde kaldırılması yanı sıra uzun olan ibadet sürelerini kısaltma adına yeni dua kitaplarında piyutim⁴³ sayısının sınırlandırılması gibi değişimler söz konusu olmuştur.⁴⁴

Ortodoks Yahudiliğin tarih üstü Kutsal Metin okumasına karşılık liberal yorum faaliyetlerini benimseyen Reform Yahudiliği, ritüel ve seremonilere bu bakış

⁴⁰ Feiner, **The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe**, çev. Chaya Naor, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, s. 231-232.

⁴¹ Meyer, **The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824**, s. 125-126.

⁴² Katz, **Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870**, s. 129-130.

⁴³ Bireysel ya da litüji esnasında dua kapsamında okunan şiir. En erken örnekleri 6. yüzyıla kadar geri giden Piyutim Aydınlanma dönemine kadar üretilmeye devam etmiştir. Bkz. Lavinia & Dan Cohn-Sherbok, “Piyut”, **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005, s. 113.

⁴⁴ Yoel H. Kahn, **The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy**, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 100.

açısıyla yaklaşmıştır. Buna göre ritüeller bir Yahudi için pratik yaşamında herhangi bir anlam ifade ettikleri ölçüde uygulanabilmektedir, çünkü onlar esasen ahlaki prensiplerin birer sembolleridir. Bizatihi ritüel ve seremoniler, araç olmaktan çıkıp ahlak ilkelerinden daha önemli görülmeye başlandığı takdirde artık Reform Yahudiliğinden söz edilemez. Örneğin Yahudi dini bayramlarının ikinci gününe ait ritüeller, dua kitaplarındaki kurban kültürüyle ilgili okumalar ve koşer hukukuyla ilgili düzenlemeler, artık hem gerekçeleri hem de Yahudilerin günlük yaşamında herhangi bir karşılıkları kalmadığı için günümüzde uygulanabilirliği yoktur.⁴⁵ Erken dönem Reformculara göre modern dönemde Yahudiliği ayakta tutmak, ancak onun rabbinik öğreti ve gelenekler ile Talmud'dan, yani bir bakıma dinin özüne sonradan eklemlenmiş gelenekten kurtulması ve Yahudi Kutsal Metinleri temelinde tekrar inşa edilmesiyle mümkün olacaktır. Bu yaklaşımlarıyla onlar, kuşkusuz Musa dini (*Mosaism*) ile rabbanî gelenek (*Rabbinism*) arasındaki organik bağı koparmış olmaktadır.⁴⁶ Ritüellerin yalnızca Yahudilerin etik misyonlarını hatırlatıcı görevinden bahseden Samuel Hirsch, onların esasen kendilerinden kaynaklanan bir değerinin olmadığını, özgürlük ve ahlak gibi dinin kalıcı prensiplerinin birer sembolü olmalarından öte bir anlam taşımadıklarını ifade etmiştir. Ortodoks Yahudiliğin etik anlamdan yoksun birtakım faydasız yükümlülüklerle bağlı olduklarını iddia ederek onları eleştirmiştir. Bu çerçevede Rabbanî Yahudiliğin etik yükümlülüklerin icrasını örneğin koşer hukukundan daha az kutsal gördüğünü dile getirmiştir.⁴⁷

19. yüzyıl başlarından itibaren reform tartışmaları yoğunluk kazanmış olmasına rağmen birbirinden farklı, hatta bazen karşıt pek çok reform önerisi söz konusuydu. Bu yüzden Reformcu din adamları arasında reformlara dair ortak bir konsensüs ya da prensipler bütünü mevcut değildi. Geleneksel cemaat ve rabbilerin yoğun itirazlarına rağmen reform düşüncesi yaygınlaşmaya devam etmiştir. İşte teoloji ve ritüel alanda reformist duruşu şeffaflaştırma adına ve ortak bir söylem

⁴⁵ Richard C. Hertz, **Positive Judaism**, Detroit, Temple Beth El, 1955, s. 30-31.

⁴⁶ Cohon, "The Mission of Reform Judaism", s. 37.

⁴⁷ Ellenson, "Antinomianism and its Responses in the Nineteenth Century", s. 272-273.

arayışıyla organize edilen ve A. Geiger'in ön ayak olduğu konferanslar dizisi⁴⁸, 1844 Brunswick, 1845 Frankfurt ve 1846 Breslau'da gerçekleştirilen üç konferanstır.

Reform ve yenilik taraftarı çevrelerde hâkim olan bahsettiğimiz yaklaşımlar çerçevesinde Brunswick'deki ilk rabbinik konferansta "Toplanmamızın amacı, kutsal dinimizin korunması ve gelişmesi için çalışmaktır" şeklinde genel ve kapalı bir hedef ortaya koyan Samuel Holdheim, yukarıdaki bakış açısını yansıtır tarzda Talmud'a dair düşüncelerini ise açıkça belirtmiştir. Ona göre bilim, Talmud'un hiçbir şekilde otorite olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁹

İlk konferansta çoğunluğu oluşturan grup, S. Holdheim'in da aralarında bulunduğu radikal reformları savunan grup idi. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi radikal reformları savunanlar, rabbinik gelenek konusunda dışlayıcı bir tutum sergilemekteydiler. Onlar için Talmud ve Şulhan Aruh gibi rabbinik geleneğin temel hukuk kaynakları, günümüz modern dönemde artık otorite olmaktan uzaktır. Rabbani gelenek, günümüz Yahudi toplumu üzerindeki egemenliğini kaybetmiş durumdadır. Bu durumda salt şekilcilğe karşı dinin özü ve ruhunu vurgulamak gerekmektedir. Dinin ruhu olarak ahlaki monoteizme işaret eden Reformcular, ortaya çıkarılan şekilsel birtakım formlarla bu temelin üstünün örtüldüğünü iddia etmişlerdir.⁵⁰ Geiger de, Yahudiliğin milli karakterini saf dışı bırakmaya, bunun yerine evrensel değerleri ve ahlaki ön plana çıkarmaya çalışmıştır.⁵¹ Bu bağlamda Yahudileri diğer milletlerden ayırtıran geleneksel yaklaşıma karşı çıkan Geiger, 1854'de yayınladığı ilk dua kitabında "İsrail" ve "seçilmişlik" ifadelerine yer vermemiş, Tanrı'nın tüm insanlığa yönelik ferdi ilişkisini ön plana çıkaran kapsayıcı dua ifadelerini kullanmıştır.⁵² Geiger gibi akıl ve evrenselcilik vurgusunu öne çıkaran Alman Yahudisi Hermann Cohen (1842-1918) ise, Yahudi ve Hristiyanları gerçekte

⁴⁸ Howard M. Sachar, **The Course of Modern Jewish History**, New York, Vintage Books, 1990, s. 168.

⁴⁹ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 204.

⁵⁰ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 205.

⁵¹ Beryl D. Cohon, **Judiasm in Theory and Practice**, New York, Bloch Publishing Company, 1948, s. 33.

⁵² Kahn, **The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy**, s. 101.

Yahudiliğin özünde bulunan saf monoteizm ve ahlaki prensipler temelinde buluşturmaya hedeflemiştir.⁵³

Kuşkusuz söz konusu reform konferanslarının geleneksel Yahudiler nezdinde bağlayıcı bir niteliği yoktur. Onların reform düşüncesine sert karşı çıkışları bir yana, her ne kadar ilk konferansa katılmasa da tartışmaları yakından izleyen rabbi Zacharias Frankel, söz konusu reform yaklaşımlarını eleştirenlerin başında gelmektedir. O, radikal eğilimlerin ağır bastığı bu konferansı, inançtan daha çok “zamanın ruhu” üzerinde durmakla ve reform sürecinde Yahudi toplumunun ortak dini bilinci ve duygusunu, kökleşmiş geleneklerini dikkate almamakla suçlamaktaydı.⁵⁴ Diğer taraftan o, Frankfurt Konferansı’nda, konferansın yalnızca gelenek ve pratikleri uygulama noktasında gerçekte çok da istekli olmayan az sayıdaki belli grupların idaresinde olmaması gerektiğini, onun tüm Yahudilerin ihtiyaçlarını dikkate alma gibi bir görevinin olduğunu ifade edecektir. Böylece Frankel, Yahudi toplumunun hakiki kutsal alan içerisinde gördüğü hususların devam ettirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁵

1.2. WdJ Geleneği ve Dini Yenilenme Sürecindeki Fonksiyonu

Haskala, dinde reform tartışmaları ve 19. yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkan Siyonizm, Yahudi düşüncesinde her biri belirli bir kırılma yaratan hareketlerdir. Siyonizm hareketini dışarıda bırakacak olursak, diğer ikisini Yahudilerin tecrübe ettikleri özgürleşme sürecine verdikleri cevaplar olarak görmek mümkündür. Aydınlanma sonrası Avrupa Yahudileri arasında ortaya çıkan entelektüel hareketlerden bir diğeri de WdJ, yani Yahudilik Bilimi’dir. İlk olarak 19. yüzyıl başlarında Berlin’de seküler eğitilmiş bir grup Yahudi entelektüel tarafından başlatılan ve temel hedefi modern araştırma metodları çerçevesinde Yahudi tarihi ve literatürünü tüm yönleriyle kritik etmek olan söz konusu hareket, bu süreçte bilimsel ve eleştirel bakış açısını temel prensip olarak kabul etmiştir.

⁵³ Gürkan, **The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation**, s. 60, 65.

⁵⁴ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 202, 221-222.

⁵⁵ Plaut, **The Rise of Reform Judaism**, s. 86.

Berlin Haskalası'nın ikinci nesline denk düşen bu dönemde WdJ çatısı altındaki çalışmalar, birçok ülkede “Judaistica”, “Judaica” ve “Jewish Studies” gibi terimlerle ifade edilmiştir.⁵⁶

WdJ hareketini çalışmamız açısından önemli kılan nokta, Yahudi Kutsal Metinlerine yönelik eleştirel bakışı benimsemiş ve reform tartışmalarında farklı eğilimlere sahip birçok Yahudi din adamı ile birlikte Zacharias Frankel ve Solomon Schechter tarafından da kabul gören bir yaklaşım olmasıdır. Diğer taraftan genel bir tasnifle Reformist, geleneksel ve yeni oluşmaya başlayan muhafazakâr yaklaşımı düşünürsek, Yahudi geleneği ve dini literatüre uygulanacak tarihsel eleştiri metodlarına dair bu eğilimlerin her biri farklı beklentilere sahip olmuştur. Söz konusu farklılık, kurumsallaşmaları sonrasında da bu üç eğilimi büyük ölçüde birbirinden ayıran ana faktörlerin başında gelmektedir.

Öte yandan özellikle Nachman Krochmal (1785-1840), Solomon Judah Rapoport ve Isaac Hirsch Weiss gibi ılımlı din yorumuna sahip bazı isimlerin de harekete katkı sağlamaları, onun Muhafazakâr Yahudilik ile olan bağına işaret etmektedir. WdJ, öncelikle Frankel'in sözlü hukuka yönelik yaklaşımına ve bununla ilişkili olarak Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramının arka planına zemin teşkil etmesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan bu hareket, Schechter için de Yahudi eğitiminin vazgeçilmez unsurlarından birisi olmuştur. Eğitim sürecinde söz konusu hareketin uzantısı ya da temsilcisi olan rabbinik Seminary'lerde eğitim gören Schechter, JTS başkanlığı döneminde de eğitim planında WdJ'ye merkezi bir rol vermiş, özellikle rabbinik metinler söz konusu olduğunda onu mutlaka tatbik edilmesi gereken bir yöntem olarak kabul etmiştir. Ayrıca yazılarında söz konusu geleneğin önemli liderleri olan Nachman Krochmal ve Leopold Zunz'a da yer vermiştir.

Bu sebeple Frankel'in Muhafazakâr Yahudiliğin fikri altyapısına katkısını incelemeye geçmeden önce WdJ hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

⁵⁶ Dinur, “Wissenschaft Des Judentums”, *EJ*, C. XXI, s. 105-106.

Batı Aydınlanması ve ardından gelen Haskala dönemine kadar eğitimleri rabbani gelenek doğrultusunda yalnızca dinsel alanla sınırlı olan Avrupa Yahudileri, bilimsel araştırma ve sorgulamaya, din dışı bilgiye ve eleştirel yaklaşımlara genellikle mesafeli durmuştur. Bu çerçevede gerek sıradan Yahudilerin gerekse din adamlarının, gentilenin elinden çıkan bilimsel araştırma ve gelişmeler ile meşgul olması söz konusu olmamıştır.⁵⁷ Onlar için eğitim, dinsel metinler merkezli olarak yalnızca Tora, Talmud ve rabbinik literatür alanında yapılan okumalar ile sınırlı idi. Diğer taraftan erken modern döneme kadar Yahudiler nezdinde rabbinik literatürün, en başta da Talmud'un daha belirgin ve sarsılmaz bir otoritesi söz konusu idi. Hatta bu dönemde Talmud'dan bağımsız yapılan Kutsal Metin çalışmalarının çok da önemi olmadığı söylenebilir. Yahudilerin İspanya'dan çıkarılmaları sonrasında kurulan yeşivalarda genellikle Kutsal Metin çalışmalarından çok rabbani literatür çalışmaları ön planda olmuştur. Dolayısıyla Tora'nın yanı sıra rabbani literatür, orijini, güvenilirliği ya da oluşumunda yabancı tesirlerin olup olmadığı gibi konularda tartışmaya ve sorgulamaya kapalı olan ilahi metinler olarak Yahudiler arasında uzunca bir süre otoritesini sürdürmüştür.⁵⁸

Ancak özgürleşme süreciyle birlikte Batı'nın modern üniversitelerinde eğitim almaya başlayan birçok Yahudi, eğitim alanındaki geleneksel yaklaşımlarını tekrar gözden geçirmek durumunda kalmıştır. Geleneksel Yahudi eğitiminden gelen ve geçmişe yönelik tarafsız, bilimsel ve ilerlemeci yaklaşımlardan etkilenmeye başlayan bu kimseler, mevcut Yahudi yaşam tarzı ile içinde yaşadıkları toplum arasındaki karşıtlığa muhatap olmuşlar, üniversitelerde dinsel ve kültürel kurumlara yönelik uygulanan tarihsel eleştiri odaklı yaklaşımlar ile tarih dışı yaklaşım arasında bir konum belirleme durumunda kalmışlardır.⁵⁹ Bu, Haskala'nın doğuşuna da doğrudan tesir etmiştir. Dolayısıyla WdJ hareketinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan gelişme, 19. yüzyıl başlarından itibaren Yahudi gençlerin üniversitelerde gentile dünyasıyla ve modern eğitim metodları çerçevesinde seküler bilimlerle daha yakından temas

⁵⁷ Nathan Stern, **The Jewish Historico-Critical School of the Nineteenth Century**, New York, 1901, s. 1.

⁵⁸ Chanan Gafni, "The Emergence of Critical Scholarship on Rabbinic Literature in the Nineteenth Century: Social and Ideological Contexts", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2005, s. 24-26.

⁵⁹ Meyer, **Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism**, s. 75.

kurmuş olmasıdır. Sonuç itibariyle birçok Yahudi bilim insanı, kurulu dinsel geleneğe ve dinin temel kaynaklarına eleştiri metodlarını uygulama yoluna gitmiştir.

WdJ hareketinin önemli motivasyon unsurlarından birisi, Almanya başta olmak üzere Avrupa’da 19. yüzyıl başlarında hâlen etkisini sürdüren antisemitizm idi. Entelektüel ve akademik çevrede Yahudilerin daha fazla özgürlük taleplerine paralel olarak artan düşmanlık, örneğin Hep Hep Riots⁶⁰ adıyla meşhur olan isyan hadisesini körükleyen unsurlardan birisi olmuştur. Yahudi bilincinde, kendilerine tanınan hak ve özgürlüklerin gerçekliğine yönelik ciddi şüpheler uyandıran ve tüm Almanya’ya yayılan söz konusu isyan hareketi, bazı Alman Yahudilerini modern dönemde Yahudilerin yerinin ne olacağı sorusunu daha yakından düşünmeye sevk etmiştir.⁶¹ Dolayısıyla bir yönüyle Yahudilerin gentile ile aralarında süregelen uyuşmazlıkların nihai çözümünü ve içinde yaşadıkları toplumda hak ettikleri değeri, ancak kendi kaynak ve literatürlerini, kendi tarih ve geleneklerini bilimsel perspektifle ele almak suretiyle ortaya koyma girişimi olarak da ifade edilebilecek olan WdJ’nin doğuşunun politik bir yönünün olduğu söylenebilir.

WdJ düşüncesinin ilk somut ifadesi, 1819’da Berlin’de kurulan the Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden adlı kurum olmuştur. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen Yahudi tarih ve edebiyatçısı Leopold Zunz’un (1794-1886) yanı sıra, din adamı ve farklı mesleklere sahip kişilerden oluşan, hukukçu Edward Gans ve tüccar Moses Moser’in de aralarında bulunduğu birliğin nihai amacı, oluşturulacak bir eğitim planı ile Yahudilerin içinde yaşadıkları ülke ve toplum ile daha yakın ilişki içerisine girmelerini sağlamak idi. 1822’de Zunz önderliğinde kurulan Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums’un ilk sayısında hareketin hedefi, Yahudi literatürü hakkında bilgiyi artırarak tarihsel bakış açısıyla Yahudiliğin evrimsel gelişiminin ortaya konması olarak ifade edilmişti.⁶² Bu yüzden kurumun isminden de anlaşılacağı gibi Yahudilik ve bilim, hareketin savunucular için geçmiş dönemlerin

⁶⁰ “Hierosolyma est perdita” (Kudüs düştü) ifadesinin kısaltılmış hali, Yahudilere karşı hakaret içeren savaş narası. 1819’da Almanya’da patlak veren Yahudi karşıtı isyanlar, o dönem birçok komşu ülkeye yayılmıştır. Bkz. Henry Wasserman, “Hep! Hep!”, *EJ*, C. VIII, s. 811-812.

⁶¹ David N. Myers, “The Ideology of Wissenschaft des Judentums”, *History of Jewish Philosophy*, s. 629.

⁶² Gustav Karpeles, *Jews and Judaism in the Nineteenth Century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1905, s. 18-19.

aksine artık bir arada düşünülmesi ve değerlendirilmesi gereken iki önemli unsur olmuştur. Kurumun sekreteri Immanuel Wolf (1799-1829) ise, modern dönemde bilimin gerekliliğine, onun planlanmış bir hedefe yönelik çalışmayı reddeden ve herhangi bir önyargısal yaklaşımdan uzak biçimde objektifliği esas alan yapısına vurgu yapmış, Yahudilerin de kendilerini bu bilimsel seviyeye dahil etmeleri gerektiğini söylemiştir. Modern dönemde tüm insanlığı birleştirecek yegâne bağın, bilim ve rasyonellik olacağını ifade etmiştir.⁶³ Wolf, o döneme kadar Yahudilerin ortaya koyduğu çalışmaların tam bilimsellik ve kapsayıcılıktan yoksun, genellikle teolojik karakterli olduğunu ve özellikle tarih çalışmalarının ihmal edildiğini belirtir. WdJ'den söz edildiğinde, araştırmaların yalnızca din ile sınırlandırılmaması gerektiğini söyler. Seküler bir yaklaşımı benimseyen Wolf'a göre bu alan, daha geniş bir perspektiften ele alınmalı, dinin yanı sıra Yahudilerin felsefe, tarih, hukuk gibi diğer alanlardaki kazanımları da araştırma sürecine dahil edilmelidir.⁶⁴ Zunz da benzer şekilde tarihsel araştırmaların din dışı literatürü de kapsamı gerektiğini ifade etmiştir. Zunz'un hedefi, dini ve din dışı dokümanlar ayrımını yapmaksızın tüm milli literatürü "tarihsel kaynaklar" olarak değerlendirmektir.⁶⁵

Gans ve Moser gibi hareketin diğer birçok ismi, kendi dinlerinin herhangi bir Hristiyan mezhebi gibi müstakil olarak tanındığı bir Avrupa hayal etmekteydiler.⁶⁶ Bu, bir bakıma Yahudi din ve tarihini Yahudi olmayanlara anlamlı kılma arayışı idi. Yahudileri genel kültür dışında izole edilmiş bir toplum olarak görmek yerine, onların tarih boyu ortak beşeri kültüre katkı sağladığı, dolayısıyla Batı kültürünün önemli bir parçası olduğu düşüncesi ön plana çıkarılmıştı. Yahudi tarihi ve geleneğini diğer milletlerin tarihi ile eşit düzeyde konumlandırmak, WdJ merkezli bilim adamlarının başta gelen hedefleri arasındaydı. Onlara göre kendine özgü

⁶³ Immanuel Wolf, "On the Concept of a Science of Judaism (1822)", **LBIYB**, C. II, No: 1, 1957, s. 201-204.

⁶⁴ Wolf, "On the Concept of a Science of Judaism (1822)", s. 194, 201.

⁶⁵ Leon Wieseltier, "Etwas Über Die Judische Historik: Leopold Zunz and The Inception of Modern Jewish Historiography", **History and Theory**, C. XX, No: 2, Wiley for Wesleyan University, 1981, s. 139.

⁶⁶ Céline Trautmann-Waller, "Leopold Zunz and Moritz Stenschnedier: Wissenschaft des Judentums as a Struggle Against Ghettoization in Science", **Studies on Steinschneider: Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany**, ed. Reimund Leicht, Gad Freudenthal, Series Studies in Jewish History and Culture, C. XXXIII, Boston, Brill, 2012, s. 85-86.

değerli bir tarihe sahip olan Yahudiler ve dinleri, Hristiyanlık bağlamında ikincil bir konuma indirgenmemeliydi. Sosyal ve politik açıdan da Yahudilerin aslında kötü insanlar olmadığı, onların da ortak kültüre aktif biçimde katılan iyi vatandaşlar olduğu düşüncesinin yerleşmesi arzu edilmekteydi. Buna göre WdJ, Yahudilere yönelik olumsuz imajın ortadan kaldırılmasına olumlu katkı sağlayacaktı.⁶⁷

WdJ üyelerinin yöneldikleri ilk alan rabbinik literatür olmuştur. Modern döneme kadar Yahudilerin eleştiriden uzak biçimde doğası ya da güvenilirliğini sorgulamadan kabul ettikleri rabbinik literatür, Hristiyan bilim adamları tarafından da genellikle ihmal edilmişti. Yahudilerin Kutsal Kitap sonrası dönemi (*post-biblical*) hakkında yapılan az sayıda çalışma ise, genellikle sapkın bir içeriğe sahip olduğunu düşündükleri Talmud üzerinden Yahudiliği zemmetme ve Hristiyan propagandası amacıyla kullanılmıştır. İşte Zunz ve arkadaşlarını söz konusu birliği kurmaya iten sebeplerin başında, gerek Yahudilerin gerekse Hristiyanların rabbinik literatüre yönelik söz konusu ilgisizlikleri gelmektedir. Birlik, Zunz'un tarihsel ürünler olarak rabbinik literatürü bilimsel bakış açısıyla ele almanın önemi üzerinde durduğu **Etwas über rabbinische Literatur** (Rabbinik Literatür Üzerine) isimli eserinden kısa süre sonra kurulmuştur.⁶⁸

Protestan teolog Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Hegel (1770-1831) gibi isimlerin de Yahudilerin Tanah ile dünya tarihine katkılarının son bulduğu şeklindeki iddiaları, söz konusu birliğin öncülerini Yahudi literatürünün hakiki değerini ortaya koymaya sevk etmiş olmalıdır. Bu çerçevede Zunz gibi bilim adamları, Yahudi literatürünü Grek ve Roma literatürüyle eşit düzeyde ele alma

⁶⁷ Matthew LaGrone, "Between Fire and Ice: Studies in Jewish and Christian Centrism in the 19th century", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2008, s. 129.

⁶⁸ Gafni, "The Emergence of Critical Scholarship on Rabbinic Literature in the Nineteenth Century: Social and Ideological Contexts", s. 26, 28, 33; Örneğin Alman tarihsel okulun Kutsal Kitap sonrası geleneği yok sayan yaklaşımı çerçevesinde modern filolojinin kurucusu sayılan Friedrich A. Wolf (1759-1824), Yahudiliğin Grek ve Roma medeniyeti gibi gerçek bir kültür yaratamadığını savunmuştur. Alman yazar ve felsefeci Gotthold Ephraim Lessing de (1729-1781) Yahudiliği "insanlığın çocukluk evresi" olarak tanımlamış, Kutsal Kitap sonrası literatürü ise Musa hukukunun bir bozulması olarak nitelemiştir. Bkz. Nils Holger Roemer, **Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith**, series: Studies in German Jewish Cultural History and Literature, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005, s. 18, 26.

çabasında olmuşlardır.⁶⁹ Yahudilik ve literatürleri hakkında yapılacak değerlendirmelerde belirleyici olanın artık yabancılar değil, bizzat kendileri olması gerektiğini savunan Zunz, Hristiyan araştırmacıların bilimsellik kriterlerini ihlal ettiklerini belirtmiş, en olumsuz ve çarpıtılmış görüşlerin Yahudilik hakkında serdedildiğini ifade etmiştir.⁷⁰

Bu noktada WdJ'nin en önemli özelliklerinden birisi de özgür araştırmaya verdiği önemdir. Bu da, tarihsel olay ve hakikatlere ulaşmada ya da varsa Pers, Grek, Yunan ya da İslami etkinin tespitinde yalnızca iç kaynakların değil, gentile kaynaklarının da eşit statüde değerlendirilmesini ve incelenmesini gerekli kılmaktadır. İç kaynaklar söz konusu olduğunda ise, Yahudilerin İbranice dışında kaleme aldıkları çalışmalar da önemli referans kaynaklarıdır. Örneğin Yahudi tarihçi Isaac Markus Jost (1793-1860), ikinci tapınak dönemi hakkındaki yazılarında rabbinik metinlerdeki verilerden ziyade Josephus'dan istifade etmiş, Frankel de Helenistik Yahudilerden kalan literatür hakkında yazılar kaleme almıştır.⁷¹ İlk başvuru kaynakları İbranice el yazma nüshaları olmuştur. Yahudilerin, 18. yüzyıl sonlarına kadar Batı kütüphanelerindeki İbranice koleksiyonlara ulaşmaları kısıtlamalar nedeniyle pek mümkün değilken, bu dönemden sonra İbranice el yazmalara ilgi artmıştır. Bu çerçevede örneğin hareketin lideri konumundaki Zunz, çeşitli el yazmalarını incelemek üzere Hamburg, Oxford, Paris, Parma ve Vatikan gibi kütüphaneleri ziyaret etmiştir.⁷²

WdJ'nin ilk üyeleri için Yahudi kaynaklara uygulanan tarihsel eleştiri metodları, Yahudi geleneğinin gerçek değerini gün yüzüne çıkarmak ve içinde yaşanılan kültürden bağımsız değil, onun bütünleyici bir parçası olduğunu ortaya koymak adına bir vasıta olacaktır. Nihai amacı itibarıyla Haskala ile yakın ilişkisi olan söz konusu faaliyet bir yönüyle sosyo-kültürel bir içeriğe sahiptir. Fakat WdJ, dil, kılık kıyafet ya da belli ölçüde asimile olma yoluyla bir entegrasyondan ziyade

⁶⁹ Kerstin Von Der Krone & Mirjam Thulin, "Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums", **LBIYB**, C. LVIII, No. 1, 2013, s. 261.

⁷⁰ Ismar Schorsch, "The Ethos of Modern Jewish Scholarship", **LBIYB**, C. XXXV, No: 1, 1990, s. 62.

⁷¹ Schorsch, "The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism", **LBIYB**, C.XXVIII, No: 1, 1983, s. 416-417.

⁷² Nahum N. Glatzer, **Essay in Jewish Thought**, Alabama, The University of Alabama Press, 2009, s. 152.

daha çok literatüre yönelmiş, modern eleştiri metodlarını faaliyetlerinin merkezine koymuş ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Yahudiliğin tarihsel gelişimini açığa çıkarma gayesinde olmuştur. Diğer taraftan din dışı literatür yanında özellikle Yahudi Kutsal Metinleri ve rabbani literatürü de içine alan bu eleştirel araştırma süreci, doğal olarak Yahudiliğin nasıl tanımlanması ve yorumlanması gerektiği, geleneksel mevcut dini kurumların orijini ve modern dönemde Yahudi hukukunun yeri gibi dini temelli ve içe dönük birtakım yaklaşım farklılıklarını da beraberinde getirmiştir.

Gerek WdJ hareketinin gerekse Reform Yahudiliğinin arka planına baktığımızda, 19. yüzyıl başlarından itibaren Alman üniversitelerinde yaygınlık kazanan ve daha çok Protestan teologlar eliyle yürütülen Biblical Criticism⁷³ (Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi) geleneğinin etkin bir rol oynadığı görülür. Bu yeni dönemde Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tarihsel okuma ve içerdiği metinleri beşeri orijine sahip ürünler olarak algılama geleneği başlamıştır.⁷⁴ Klasik metinlere yönelik bu yeni bakış açısı modernleşme sürecinde Yahudileri de belli oranda etkilemiştir. WdJ'nin sonraki üyeleri eleştirel yaklaşıma, daha doğrusu Derin Eleştiri (*Higher Criticism*)⁷⁵ geleneğine karşı daha açık bir negatif tutum takınsalar da, derneğin ilk üyeleri yer yer bu disipline yönelik olumlu bir bakış açısına sahiplerdi. Örneğin Zunz, Maskil Lazaruz Bendavid'in Musa'nın Tora'nın yazarı olmadığını, hatta 10 emrin orijinal versiyonunun korunamadığını iddia ettiği makalesini derneğin gazetesinde yayımlamaktan geri durmamıştı. Benzer yaklaşımı, 1832'deki **Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden** (Yahudilerin İbadet Vaazları) isimli çalışmasında Zunz kendisi de sergilemiş, dönemin en radikal Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinden de Wette'in bulgularından istifade etmiştir. Ancak her ne kadar bu

⁷³ Kutsal Kitap Eleştirisi hakkında bilgi için bkz. John Barton, **The Nature of Biblical Criticism**, London, Westminster John Knox Press, 2007; **Dictionary Biblical Criticism and Interpretation**, ed. Stanley E. Porter, New York, Routledge, 2007; Richard Elliott Friedman, **Who Wrote The Bible?**, New York, Simon & Schuster, 2019; Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, **Handbook of Biblical Criticism**, 4.bs, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.

⁷⁴ Von Der Krone & Thulin, "Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums", s. 262.

⁷⁵ Bu ifadeyi karşılamak üzere tez boyunca "Derin Eleştiri" kavramı kullanılacaktır. Benzer kullanımlar için bkz. Asim Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XVII, No: 2, 2017, s. 126; Muhammed Ali Bağır, Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 31, 2014, s. 283.

yaklaşımına yakın dursalar da hareket üyelerinin onu tam anlamıyla özümsemedikleri, bu alana doğrudan katkılarının sınırlı düzeyde kaldığı belirtilmelidir.⁷⁶

Aydınlanma döneminin getirdiği rasyonalist anlayış ve yaygınlaşan Kutsal Kitap Eleştirisi ile birlikte, gerek Tanah gerekse Yahudiliğin diğer temel dini metinleri açısından ilahi vahyi literal ve tarih üstü yorumlama geleneği eski gücünü kaybetmiştir. Buradan hareketle WdJ, Yahudiliğin tarihsel süreç içerisinde bir gelişim ve tekâmül seyri izlediği, diğer bir ifadeyle evrimsel bir sürece tabi olduğu şeklinde geleneksel yaklaşıma karşıt olan bir düşüncüyü savunmuştur.⁷⁷ Yahudiliğin tarihsel bakış açısıyla tedrici gelişiminin incelenmesi ve bu gaye için filolojinin kullanılması hareketin temel hedefi olarak belirtilmiştir.⁷⁸

WdJ'nin bir şekilde gentile ile entegrasyon için araç olarak görüldüğü gerçeği bir yana, bizi asıl ilgilendiren bu tip çalışmaların teolojik bağlamda Yahudi geleneği içerisinde ne tür reaksiyonlara sebep olduğu, daha da önemlisi Frankel'in ya da Tarihsel Ekolün söz konusu araştırma metodlarını hangi amaçla kullandığıdır. Zira WdJ'ye yönelik farklı, hatta karşıt yaklaşımlar bir taraftan Reformist rabbiler ile geleneksel rabbiler arasında mevcut iken, diğer taraftan tarihsel yorum bağlamında Frankel'in yaklaşımı bunların her ikisinden de farklılaşmaktadır.

Yahudiliği tarihsel bir fenomen olarak gören bu yaklaşım, elbette hareket içerisinde niçin geleneksel rabbilerin yer almadığını ve ona karşı gösterdikleri ciddi reaksiyonun nedenini açıklar niteliktedir. Zunz ve onun gibi düşünen isimler, bir taraftan geleneksel Yahudiliğin modern kültür ve bilimselliğe yönelik itirazları, bir taraftan da asimilasyon uğruna bir kısım Yahudinin açıkça din ve tarihlerine ilgisiz kalmaları gibi iki aşırı eğilim ile mücadele etmek istemişlerdir. Bu mücadelede başarıya ulaşmanın ise, Yahudi çalışmalarının üniversite seviyesinde ele alınmasıyla mümkün olacağını savunmuşlardır. Genellikle onlar, geçmişi donuklaştırarak adeta tüm zamanlar için mutlaklaştıran geleneksel düşünceye de, ölçüsüz ve aşırı reform

⁷⁶ Ran HaCohen, **Reclaiming The Hebrew Bible: German-Jewish Reception of Biblical Criticism**, çev. M. Engel, New York, Walter De Gruyter, 2010, s. 42, 49.

⁷⁷ Kandel, "Modernist movements", **Modern Judaism: An Oxford Guide**, s. 82.

⁷⁸ Karpeles, **Jews and Judaism in the Nineteenth Century**, s. 18-19.

eğilimlerine de karşı çıkmışlardır.⁷⁹ Onların girişimlerinde motivasyon kaynağı olarak reform düşüncesinin merkezi rol oynamadığı söylenebilir. Bu açıdan WdJ hareketinin kurucuları, dini alanda birtakım reformları meşrulaştırma saikiyle değil, daha ziyade zengin ve çok yönlü literatürlerine yönelerek tarih bilincini tekrar tesis etme düşüncesiyle hareket etmişlerdir. Nitekim Frankel ve Schechter dışında Nachman Krochmal, Samuel D. Luzzatto, Leopold Zunz ve Isaac H. Weiss gibi WdJ'nin sembol liderlerinin, radikal değişimlere mesafeli durmakla beraber daha çok tarihsel yaklaşımı benimseyen ve bunun doğal sonucu olarak daha ılımlı ve tedrici de olsa belirli oranda değişime açık olan bilim adamları olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin tıpkı benzerleri gibi Schechter'in hocası Isaac H. Weiss'in de, halahanın evrimsel gelişimini kabul ettiği için Ortodoks rabbiler tarafından eleştirildiği bilinmektedir.⁸⁰

WdJ'nin önemli isimlerinden birisi olmakla beraber Reform hareketine katılan Abraham Geiger'i dışarıda bırakırsak, Mordecai Kaplan'ın da ifade ettiği gibi WdJ'nin ilk temsilcileri ile Tarihsel Ekol ya da Muhafazakâr Yahudilik arasında yakın bir ilişkinin olduğu⁸¹, dolayısıyla onların genel hatlarıyla Frankel ve sonrasında Schechter'in Yahudilik yorumuna benzer bir tavrı benimsedikleri söylenebilir. Bu nedenle genellikle bu isimler Ortodoks ya da Reformcu sıfatıyla meşhur olmuş kimseler değildir. Onlar daha çok “Yahudi” kimliğini öne çıkarmışlardır.

Yahudiliğin bilimsel metodlarla incelenmesi söz konusu olduğunda, elbette Ortodoks Yahudilik kendisini bu tarz bir faaliyetin dışında tutmaktadır. Zira onlar, literalist bir bakış açısıyla, asırlardır Tora başta olmak üzere tüm Yahudi Kutsal Metinlerinin değişmezliğine vurgu yapmışlar, onun beşeri müdahaleden uzak tarih üstü doğasını benimsemişlerdir. Ortodoks Yahudiler için, Kutsal Metinlere yönelik herhangi bir sorgulama ya da eleştirel bakışın kabulü mümkün değildir. Bu bakımdan geleneksel lider ve halaha otoritesi Hatam Sofer'in modernite ve reform düşüncesine cevap sadedinde ifade ettiği “yeni olan, Tora tarafından yasaklanmıştır” ilkesi

⁷⁹ Alfred Jospe, “The Study of Judaism in German Universities before 1933”, **LBIYB**, C. XXVII, No. 1, 1982, s. 300.

⁸⁰ Assaf Yedidya, “ Orthodox Reactions to “Wissenschaft des Judentums” ”, **Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience**, C. XXX, No: I, 2010, s. 75.

⁸¹ Kaplan, **The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism**, s. 355-356.

Ortodoks kanadın yaygın bakış açısını yansıtır. Onlar için reform, geleneksel Yahudiliğin altını oymakta ve asimilasyon arzusuna işaret etmektedir.⁸²

Bu çerçevede tarihsel eleştiri metodlarının kurulu Yahudi geleneğine yönelik meydan okuması karşısında sessiz kalmayan isimlerden neo-Ortodoks⁸³ hareketin kurucu ismi rabbi Samson R. Hirsch (1808-1888), gerek WdJ hareketine gerekse Reform hareketine şiddetle karşı çıkmıştır. Her ne kadar Tora ve seküler bilginin buluşmasını ifade eden *Tora im Derek Eretz* ideali çerçevesinde Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumsal yapının sosyal ve ahlaki gelişimine katkı sağlaması, bu bağlamda Tora çalışmalarının seküler bilimlerle birlikte yürütülmesi gerektiğini savunsa da Hirsch, bu uyum süreci uğruna tarihsel araştırmalar yoluyla halahada herhangi bir değişiklik yapılmasına ise asla onay vermemiştir. Onun nezdinde Tora'ya meydan okuyan böylesi bir faaliyet, modern çağda Yahudiliğin korunması ve devamlılığı adına mutlaka reddedilmelidir.⁸⁴ Yahudilik ve bilimsel çalışmadan söz edildiğinde, Yahudi Kutsal Metinleri ve onların yorumları üzerinde yalnızca Tanrı'nın emirlerini daha iyi yerine getirmek amacıyla çalışılmasını anlayan, diğer bir ifadeyle halahanın uygulanması noktasında pratik bir fayda gözeten Hirsch, eleştirel yaklaşımı ise Yahudiliğin "çarmıha gerilmesi" olarak nitelendirir.⁸⁵ Yahudi hukuku tarihi sürece bağımlı değildir. Bu nedenle halahaya dayalı pratikler, tarih

⁸² Benjamin Brown, "Orthodox Judaism", **The Blackwell Companion to Judaism**, ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, Malden, Blackwell Publishing, 2003, s. 313-314.

⁸³ "Neo-Ortodoks" isimlendirmesi, Almanya merkezli Ortodoks hareketin görece daha modernist yüzünü ifade etmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ideolojisi belirginleşmeye başlayan ve genellikle rabbi Samson Raphael Hirsch ile irtibatlandırılan hareket, modern kültüre ölçülü bir adaptasyonu benimsemiştir. Bu bağlamda geleneksel yaşam ile modern Avrupa kültürü arasında uzlaş, Almanca'nın kültür dili olması, eğitimde Haskala programı, özgürleşme mücadelesi, kadının konumunun iyileştirilmesi ve Siyona dönüş yerine evrensel misyon vurgusu, neo-Ortodoks hareketin öne çıkan özellikleridir. Öte yandan WdJ geleneğine, özgür araştırmaya ve reform düşüncesine karşıtlık, sinagogda değişim ve yenilik taleplerine karşı çıkış ve Şulhan Aruh'un otoritesinin sürdürülmesi, hareketin diğer bariz niteliklerindendir. Bkz. Moshe S. Samet, "Neo-Orthodoxy", **EJ**, C. XV, s. 82-83.

⁸⁴ Eliezer Schweid, "Two Neo-Orthodox Responses to Secularization Part I: Samson Raphael Hirsch", **Immanuel** 19, 1984-1985, s. 110-111.

⁸⁵ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 79; Samson R. Hirsch, tanrısal kelimeleri sorgulamaya tabi tutulamayacak bilgiler olarak görmüş, Tora'nın içerisinden çıktığı tarihsel bağlamın metnin anlamını belirlemede herhangi bir öneme sahip olmadığını savunmuştur. Bkz. Baruch J. Schwartz, "The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars", **Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction**, ed. Benjamin D. Sommer, New York, New York University Press, 2012, s. 210.

içerisinde ortaya çıkan gelişmelere ya da bilimsel araştırmalara bağlı olarak değişebilen ya da ortadan kaldırılabilen bir özelliğe sahip değildir.

Öte yandan WdJ araştırmalarıyla birlikte Yahudiliğin değişen tarihsel şartlara bağlı olarak devamlı surette bir değişim ve yenilenme süreci yaşadığı gerçeği daha güçlü biçimde savunulmaya başlanmıştır. Buna göre Yahudilik, diğer tarihsel fenomenler gibi bir tarihe, dolayısıyla bir gelişim sürecine sahiptir. Ancak WdJ'nin ortaya koyduğu bu yaklaşım, kimilerince oldukça ekstrem ve devrimsel nitelikte birtakım reform düşüncelerine dayanak yapılmıştır. Buradan hareketle erken dönem Reformcular, bu süregelen değişim gerçeğine dayanarak kendilerinin de Yahudi dini yaşamında bilinçli bir değişim ve reform sürecini meşru biçimde başlatabileceklerini düşünmüşlerdir.⁸⁶ Bu bağlamda öncü Maskil Solomon Maimon (1754-1800) gibi Aydınlanmacı Yahudiler ve ardından gelen radikal Reformcular için tarihsel araştırmalar, Yahudileri şimdiye kadar eleştirel gözle incelemedikleri gelenekten bir anlamda kurtarma, özgürleştirme işlevi görmektedir. Bu bakış açısına göre, bu tip araştırmalar dini doktrinlerin orijinlerini ve sonraki süreçteki bozulmayı keşfetmeye yardımcı olacaklardır. Bir başka ifadeyle onlar, tarihsel araştırmalar sayesinde dinin özü ile ona tarihsel süreçte sonradan eklenerek kutsallaştırılan unsurları ayırt etme, böylece dini, geleneğin ağırlığından arındırarak saflaştırma hedefinde olmuşlardır. Örneğin Reform Yahudiliğinin önemli liderlerinden Geiger, birtakım inanç ve pratiklerin sonradan dine adapte edildiğini, tarihsel araştırmaların bu gerçeği açığa çıkaracağını ifade etmiştir.⁸⁷

Ferisiliği, Musa dinine işaret ettiği “orijinal din”den (*urreligion*) bir sapma olarak gören ve bu orijinal dinin tarihin ürünü olan mezhepleşmeye kurban edilemeyeceğini ifade eden Haskala üyesi Peter Beer'in (1758-1838)⁸⁸ yanı sıra 1793'de L. Bendavid, Yahudiliği birtakım tarihsel sapmalardan temizleme girişiminde bulunmuş, dini törenlerle ilgili bazı hukuki prensiplerin hâlen kölelik ruhunu yansıttığını söyleyerek dini bu tip geleneklerden arındırmak gerektiğini

⁸⁶ Neil Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, West Orange, Behrman House, 1993, s. 52.

⁸⁷ Meyer, “The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs”, **History and Theory**, C. XXVII, No: 4, Beiheft 27: Essays in Jewish Historiography, Wiley for Wesleyan University, 1988, s. 164, 166.

⁸⁸ Meyer, “The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs”, s. 165-166.

savunmuştur. Bu çerçevede 1806'da kurulan **Sulamith** isimli periyodik ise, tarihi araştırmaları daha radikal değişimler için kullanmayı öngörmüş ve Yahudiliği sonradan eklemlenmiş ve adeta kutsallaştırılmış yanlış inanç ve uygulamalardan arındırarak saf haline döndürmeyi amaçlamıştır.⁸⁹ Nitekim Reformcu Yahudiler tarafından sinagog veya dua geleneğinde öngörülen reformların haklılığı, mevcut dini geleneklerin tarihsel köklerine dair yapılan bilimsel araştırmalar ile gerekçelendirilmiştir. Kimi reformlar, tarihsel gelişmelerin rasyonel sonuçları iken kimi reformlar ise birtakım eski geleneklerin otantik ve gerçek yapısına tekrar döndürülmesi ya da yanlış adetlerin reddedilmesiyle geçerlilik kazanmıştır.⁹⁰

Geiger'in "prophetic Judaism" (peygamberi Yahudilik) dediği ve diğer Reformcular için de Yahudiliğin en önemli unsuru olan öz, tek Tanrı inancı ile buna dayalı olarak İsrail peygamberlerinin ortaya koyduğu ahlaki içerikli evrensel mesajlardır. Onun bu ideallere ulaşmada birer araç olarak gördüğü ritüeller buna katkı sağlamadığı sürece onların devam ettirilmesi için bir gerekçe de kalmamaktadır.⁹¹ Geiger'den daha radikal bir tutum takınan S. Holdheim ise, Yahudiliğin tedrici gelişiminden çok, geçmiş geleneğe yönelik daha yıkıcı ve dışlayıcı bir yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre bugünün Yahudilerinin yapması gereken, Tanah sonrası onsekiz asırlık süreci dikkate almaksızın mutlak geçerliliğe sahip olan Tanah'a geri dönmek olmalıdır.⁹²

Muhafazakâr eğilimli WdJ bağlıları ise, tarihsel araştırmaları Tanah sonrası geleneği yok saymak veya toplum bilincine başvurmaksızın birtakım reformları gerçekleştirmek için değil, Yahudiliğin erken dönemden bugüne organik gelişimini açığa çıkarmak için kullanmışlardır. Bu çerçevede bir yandan yaşanan çağın gereksinimleri dikkate alınarak, aynı zamanda vahye ve dinin temel sabitelerine aykırı olmayacak biçimde birtakım yüzeysel değişim ve reformlara onay verilmek suretiyle Ortodoks gelenekten bir farklılaşma söz konusu iken; diğer yandan

⁸⁹ Roemer, **Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith**, s. 21-22.

⁹⁰ Yedidya, "Orthodox Strategies in the Research of the Wissenschaft des Judentums", **European Journal of Jewish Studies**, C. V, No: 1, 2011, s. 69.

⁹¹ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 96.

⁹² Jacob J. Petuchowski, "Abraham Geiger and Samuel Holdheim: Their Differences in Germany and Repercussions in America", **LBIYB**, C. XXII, No: 1, 1977, s. 143.

Yahudiliğin organik gelişimi düşüncesinin doğal sonucu olarak geçmişle bugün arasındaki bağ ve devamlılık çizgisi korunmaya, bu sayede Reform Yahudilerinin savunduğu radikal ve köklü değişimlerden uzak durulmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle gelenek ve değişimin uyumlu birlikteliği, WdJ ve sonrasında Muhafazakâr Yahudiliğin üzerinde durduğu en önemli prensip görünümündedir.

Görüldüğü gibi geleneksel dini metinlere uygulanan kritik yaklaşım ve modern eleştiri metodları tüm Yahudi gruplar için aynı anlamı ifade etmemiş, birbirinden farklı dini yaklaşım ya da yenilenme düşüncelerine bir meşruiyet zemini sağlama işlevi görmüştür. Ortodoks din adamları yazılı ve sözlü geleneğin tarih üstü yapısına zarar verdiği gerekçesiyle tarihsel araştırmalara karşı mücadele içindeyken, Reformist rabbiler bu tip araştırmaları gelenekten kopuş ve yaşanan çağda gerekli gördükleri reformların hayata geçirilmesi için araçsallaştırmışlardır. WdJ'nin gerek kurucuları gerekse sonrasında esas manada onu temsil eden din adamı ve araştırmacılar ise WdJ kapsamındaki araştırmalar yoluyla vahiy ve sonrası gelenek arasında bir devamlılık, tekâmül ve gelişim öngörmüşler, söz konusu bağı zedelemeksizin organik bir değişim sürecinin gerekliliğine inanmışlardır.

WdJ ya da Tarihsel Ekol söz konusu olduğunda Galiçya'dan Nachman Krochmal ve Solomon J. Rapoport, İtalya'dan Samuel D. Luzzatto gibi isimler zikredilebilir. Almanya ekolünden ise Leopold Zunz, Abraham Geiger, Zacharias Frankel, Heinrich Graetz ve Moritz Steinschneider öne çıkan figürlerdir. Son saydığımız isimler Schechter için de önemlidir. Zira yazılarında zaman zaman bu isimlere atıf yapar. Hatta kendisinden önce Cambridge'de bulunan ve **Encyclopedia Britannica**'nın (1875-1889) midraş ve Mişna maddelerini yazan Macaristan'lı Solomon Marcus Schiller-Szinessy'yi, yazısında bahsi geçen isimleri zikretmediği için eleştirmiştir.⁹³

Diğer taraftan WdJ hareketi yalnızca teori boyutunda kalmamış, açılan modern eğitim kurumlarıyla pratik alana da aktarılmıştır. 19. yüzyıl başlarından itibaren üniversite bünyesinde değil, fakat bizzat Yahudiler eliyle yürütülen ve

⁹³ Schechter, "Notes", **SJ III**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1924, s. 293; 19. dipnot.

Yahudi geleneğine yönelik bilimsel araştırmaları önceleyen bazı modern rabbinik Seminary'lerin kurulduğunu görmekteyiz. Bunlardan üç tanesi ise yarattığı etki bakımından daha popüler olmuştur.

Söz konusu Seminary'lerden ilki 1854'de Frankel'in kurucusu olduğu Breslau Seminary'dir. İkincisi ise 1870'lerde Berlin'de kurulan ve daha liberal bir görüntü veren The Hochschule für die Wissenschaft des Judentums'dur. Bir diğeri de yine Berlin'de 1873'de rabbi Esriel Hildesheimer (1820-1899) tarafından kurulan ve David Zvi Hoffmann (1843-1921) ve Abraham Berliner (1833-1915) gibi bazı Ortodoks rabbilerin de eğitim verdiği Orthodox Rabbinerseminar'dır.⁹⁴ Aralarında bazı farklılıklar olsa da bu üç kurumun ortak özelliği bilime olan bağlılıklarıdır. WdJ'ye Ortodoks bakış açısını yansıtan Orthodox Rabbinerseminar'da dahi bilimin en az diğerleri kadar uygulandığı kabul edilmektedir.⁹⁵ Fakat bu üç modern Seminary de bilime yer vermekle birlikte tamamen aynı çizgide durmadıkları, her birisinin sırasıyla muhafazakâr, daha liberal ve ortodoks bir eğilime sahip oldukları belirtilmelidir. Modern dönemde Reform, Muhafazakâr ve Ortodoks şeklindeki ana ayrışmanın izleri ya da yansımaları, vahiy ve tarih ya da din ve bilim ilişkisi bağlamında belli ölçüde söz konusu farklılıklarda görülebilir.

Bahsi geçen Seminary'lerden belki de en popüler olanı, aynı zamanda konumuz açısında önem arz eden kurum Frankel'in damgasını vurduğu Breslau Seminary'dir. Breslau Seminary, pratik yaşama nüfuz etme noktasında Yahudiliğin içinde bulunduğu krizi, iki aşırı noktada duran geleneksel anlayış ile Reform hareketi arasında bir uzlaşı sağlayarak çözmeye çalışan bir kurumdur. Frankel, kurumu ne Reform hareketi ne de Ortodoks yapı ile kimikleştirmek istemiştir.⁹⁶ Seminary eğitim kadrosu, geleneksel Yahudi dindarlığı çerçevesinde y r t len eğitim modelinden farklı olarak bilim adamı, tarihçi ve edebi metin eleştirmeni gibi kimlikleriyle ön plana çıkan eğitimcilerden oluşmaktaydı. Bir yandan geleneksel ibadet formlarına mümkün olduğunca sadık kalınırken, bir yandan da Yahudilik tarihsel şartlarla ilişkisi dikkate alınarak araştırmaya tabi tutulan bir kültür biçiminde

⁹⁴ Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", s. 636.

⁹⁵ Heinrich Graetz, **The Structure of Jewish History and Other Essays**,  ev. ve ed. Ismar Schorsch, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1975, s. 11.

⁹⁶ Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", s. 635-636.

ele alınmıştı.⁹⁷ Her ne kadar eleştirel yaklaşım noktasında Tora'yı dışarıda bıraksa da, WdJ'ye tamamen kapılarını açmış olan Seminary, tarih ve teolojiyi birbiriyle yakın ilişki içinde olan iki unsur olarak gören bir kurum olarak faaliyet yürütmüştür.⁹⁸

Bu bağlamda dini alanda Tanah, yorum, İbranice ve Aramice, Talmud, ahlak, Yahudi tarihi ve Yahudi literatür tarihi gibi konular yer alıyordu. Daha sonraları Frankel'in kendisi tarafından verilen responsa ve vaizlik ile ilgili dersler müfredata eklenmiştir.⁹⁹ Yine 1860 sonrasında da Seminary bünyesinde Orta Çağ Yahudi felsefesine yönelik akademik ilginin arttığı görülür. Bu bağlamda Manuel Joel'in Maimonides'in **Guide of the Perplexed** adlı eseri hakkındaki çalışması yanında, Yehudah Halevi'nin (1075-1141) Yahudiliği diğer inançlara karşı savunma amacıyla kaleme aldığı **Sefer ha Kuzari** (Hazar Kitabı) isimli felsefi eseri, başta Heinrich Graetz olmak üzere okula bağlı bazı bilim adamları tarafından özel ilgiye muhatap olmuştur.¹⁰⁰ Ayrıca Bernays ve Joel, Yahudi felsefesi ve midraş eğitimi Grek filolojisi ve kültürü ile ilişkili olarak ele alırken, Zuckermann ise İbrani litürjik takvimi ile ilgili çalışmalarını matematik, fizik ve astronomi bilimi ışığında yürütmüştür.¹⁰¹

Diğer taraftan Yahudilik hakkındaki görüşlerinin yaygınlaşmasında, Frankel'in bizzat kurduğu ve 1851'den 1868'e kadar editörlüğünü yaptığı **Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** isimli derginin de rolü olmuştur.¹⁰² Bu aylık dergi, 1939'da Nazi idaresi tarafından yayını durdurulana

⁹⁷ Irene Kajon, "The Jewish Theological Seminary of Breslau and the Rabbinical College of Padua: A Comparison", **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No:1, 2016, s. 48.

⁹⁸ Meyer, "Two Persistent Tension Within Wissenschaft des Judentums", **Modern Judaism**, C. XXIV, No: 2, Oxford University Press, 2004, s. 106.

⁹⁹ Esther Seidel, "The Jewish Theological Seminary of Breslau (1854-1938)", **European Judaism: A Journal for the New Europe**, C. XXXVIII, No: 1, Berghahn Books, 2005, s. 138.

¹⁰⁰ George Y. Kohler, "The Captivating Beauty of the Divine Spark – Breslau and the Reception of Yehuda Halevi's Sefer Kuzari (1877-1911)", **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No: 1, 2016, s. 26-27.

¹⁰¹ Kajon, "The Jewish Theological Seminary of Breslau and the Rabbinical College of Padua: A Comparison", s. 48.

¹⁰² Schweid, **A History of Modern Jewish Religious Philosophy**, s. 227-228.

kadar WdJ alanındaki en önemli yayın organı olma özelliğini korumuştur.¹⁰³ Aynı şekilde 1938 yılına kadar toplam 728 öğrenci ve 249 rabbi yetiştiren Breslau Seminary de, aynı yıl Nazi yönetimi tarafından önemli ölçüde tahrip edilmiş, birçok öğrenci toplama kamplarına sürgün edilirken bir kısmı da kurumun misyonunu farklı bölgelere taşıma imkânı bulmuşlardır.¹⁰⁴

Frankel ve Seminary, Budapeşte’de kurulan rabbinik Seminary’ye de ilham kaynağı olmuştur. Wilhelm Bacher ve David Kaufmann gibi Breslau Seminary mezunları 1877’de açılan ve Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumunu benimseyen Budapeşte’deki bu Seminary’nin ilk eğitimcileri olmuşlardır. Her iki kurum muhafazakâr duruşta birleşmiş, modern bilimsel metodları kabul etmekle birlikte Welhausen’in radikal boyuttaki yaklaşımlarını Yahudi karşıtı içeriği nedeniyle kabul etmemiştir.¹⁰⁵

Breslau Seminary’nin Frankel’in Yahudilik yorumunu merkeze alan ve onu yaygınlaştırmayı hedefleyen bir eğitim faaliyeti yürüttüğü bir gerçektir. Konumuz açısından önemli olan husus da budur. A. Kohut gibi bu kurumda yetişen Frankel’in bazı öğrencileri söz konusu yaklaşımı Amerika’ya taşımışlar, Muhafazakâr Yahudiliğin gelişimine ve kurumsal bir kimlik kazanmasına katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla Breslau Seminary, Amerika’da kurulan JTS’nin bir prototipi niteliğindedir.

WdJ hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi reformist görüşlere gösterdiği reaksiyon bağlamında Z. Frankel’in Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramında ifadesini bulan Yahudilik anlayışını incelemeye geçebiliriz.

1.3. Reform Düşüncesinde Yaşanan Kırılma: Frankfurt Konferansı

Arka planını Haskala hareketinin oluşturduğu Reform Yahudiliğinin tarihi seyri bir yana, modernleşme sürecinin ürünü olan gelişmelerden biri de yeni bir din

¹⁰³ Andreas Bramer, “The Dilemmas of Moderate Reform. Some Reflection on the Development of Conservative Judaism in Germany 1840-1880”, *Jewish Study Quarterly*, C. X, No:1, Mohr Siebeck, 2003, s. 80.

¹⁰⁴ Seidel, “The Jewish Theological Seminary of Breslau (1854-1938)”, s. 141.

¹⁰⁵ Moshe Carmilly-Weinberger, “The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest)”, *LBIYB*, C. XLIV, No: 1, 1999, s. 6, 13.

yorumunun ortaya çıkmaya başlamasıdır. Bu bakımdan Muhafazakâr Yahudilik ile ilişkisi bakımından 1845 Haziran ayında gerçekleştirilen Frankfurt Konferansı, bir hareket noktası niteliğindedir. Dönemin Almanyasında en etkili din adamlarından biri haline gelen Frankel'in çoğunlukla litürjiye ilişkin konuların tartışıldığı bu konferansı protesto ederek terk edişi, onu modern dönem reform tarihi içerisinde özel bir yere koymaktadır. Frankfurt Konferansı, Amerikalı tarihçi Howard Sachar'ın da ifade ettiği gibi radikal Reformcular ile daha mutedil bir yol izleyen rabbiler arasındaki geri dönülemez ayrılığın en açık ifadesi olmuştur.¹⁰⁶ Bu gelişmeyle Frankel liderliğindeki rabbiler bir araya gelecek ve Muhafazakâr Yahudiliğin Avrupa'daki temellerini atacaklardır.

Prag doğumlu Frankel, erken yaşlarda aldığı Talmud eğitiminin ardından seküler alanlara ilgi duymuş ve 1825-30 yılları arasında Budapeşte'de felsefe, doğa bilimleri ve filoloji eğitimi almış bir rabbidir. 1836'da Almanya'nın Saksonya eyaletindeki Dresden Yahudi cemaatine rabbi olarak görevlendirilen Frankel, Almanya'da Almanca vaaz veren ilk rabbilerden biridir.¹⁰⁷

Frankel'in özel araştırma alanı, Yahudiliğin iskeleti olarak gördüğü halaha idi. Doktora çalışması olan **Vorstudien zu der Septuaginta**'da (Septuagint Hakkında Ön Çalışmalar), erken dönem Yahudi hukuk geleneğinin statüsünü incelemiş, halahanın gelişimini tespit etmeye çalışmıştır. Aynı alanla ilişkili diğer bazı eserleri dışında, ileride inceleyeceğimiz üzere 1859'da halaha tarihini konu edindiği ve en popüler eseri kabul edilen **Darkei ha-Mishna** (Mişna'ya Giriş) isimli eserini kaleme almıştır. Bu eserinde Galiçyalı rabbi Nachman Krochmal'in sözlü geleneğe yaklaşımına benzer bir tutum benimseyen Frankel, sözlü hukukun temelde Sina'ya dayanmadığını, aksine rabbinik bir orijine sahip olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸ Bu yaklaşımı, onun Yahudiliğe bakışının ve akademik kariyeri boyunca çalışmalarının merkezinde yer alan belirleyici bir hareket noktası olmuştur.

¹⁰⁶ Sachar, **The Course of Modern Jewish History**, s. 169.

¹⁰⁷ Joseph Elijah & Yehoyada Amir, "Frankel, Zacharias", **EJ**, C. VII, s. 200.

¹⁰⁸ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", **The Jewish Journal of Sociology**, C. V, No: 2, 1963, s. 225.

Frankfurt Konferansı, reformlar konusunda daha etkili sonuçlar doğurması beklenen bir konferanstı. Frankfurt, Breslau ve Berlin gibi merkezlerdeki Reform toplulukları, konferansın tüm Yahudileri reform konusunda etkilemesi gerektiğini ve Ortodokslar yanında Frankel ve onunla birlikte hareket eden din adamlarına da bir cevap niteliğinde olması gerektiğini savunuyorlardı. Konferansta Almanca dua ve ilahiler ile ibadette org kullanımı gibi litürjiye dair reform önerileri genel bir kabul görmüştür. Mesih beklentisi ve kurban kültürüyle ilişkili bölümlerin dua kitaplarından çıkarılması, kadınlarla ilgili bazı hukuki konular ve şabat hakkındaki tartışmalar bir tarafa “İbranice’nin sinagogdaki yeri” meselesi, konferansta üzerinde en fazla durulan ve tartışma yaratan mesele idi. Frankel’in konferanstan ayrılışının en temel nedeni de, aralarında S. Holdheim, A. Geiger ve D. Einhorn gibi din adamlarının da bulunduğu çoğunluğun sinagog ritüeli ve vaazlarda ibadet dili olarak İbranice’nin kullanılmasına karşı çıkmaları ve alternatif olarak Almanca’nın ibadet dili olarak kullanılması gerektiğine yönelik yaklaşımları olmuştur. Örneğin Holdheim, İbranice’nin artık Yahudiler için milli bağı güçlendiren bir araç olmaktan çıktığını, hatta onun Yahudi dini yaşamının gelişimine engel olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ Bu sebeple sinagogda İbranice’nin kullanımı ile ilgili temel yaklaşım farklılıklarına değinmemiz, Reformist ve Muhafazakâr kanadın başlıca ayrışma noktasına ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mişna, Talmud ve Şulhan Aruh gibi temel dini kaynaklarda ibadet dili olarak mutlaka İbranice’nin kullanılması gerektiği yönünde açık bir ifade mevcut değildir. Hatta bu kaynaklarda İbranice dışındaki dillerin kullanımına onay veren ifadeler yer alır. Örneğin Talmud’da, bilginlerin şema duasının herhangi bir dilde ifade edilebileceğine onay verdikleri söylenir.¹¹⁰ Şulhan Aruh ise, dua geleneği ile ilgili bölümde kişinin istediği herhangi bir dilde dua yapabileceğini açıkça belirtir.¹¹¹ Benzer şekilde Orta Çağ Aşkenazi geleneğinde önemli bir yeri olan **Sefer Hasidim** (Dindarlar Kitabı), kutsal dil İbraniceyi bilmeyen ancak dua etmek isteyen kimsenin anlayabileceği bir dilde dua etmesinin daha uygun

¹⁰⁹ Emanuel Schreiber, **Reformed Judaism and Its Pioneers: A Contribution to Its History**, Washington, Spokane Printing Company, 1892, s. 220-222.

¹¹⁰ Berakoth 13a.

¹¹¹ Joseph Caro, Şulhan Aruh, Orach Hayim, 101:4, (çevrimiçi), https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Orach_Chayim.101?lang=bi, 16.08.2019.

olduğunu ifade eder.¹¹² Diğer bir örnek olarak litürjide önemli yeri olan geleneksel kadiş duası¹¹³, özellikle ağıt tutanların okuduğu şekliyle İbranice değil, Aramice okunmaktadır.¹¹⁴ Genel olarak ifade etmek gerekirse, halaha prensip olarak İbraniceyi tercih etmekle birlikte, Yahudilerin çoğunluğunun dua etme noktasında yeterli İbranice seviyesine sahip olmadığı durumlarda yerel dillerin kullanımını meşru kabul etmektedir.¹¹⁵ Ancak konferansı oluşturan çoğunluğun aksine Frankel, İbranice'nin kullanımı noktasında özellikle ısrarcı olmuştur.

Tartışma esasında tarafların Yahudi dini ve milli kimliğine yönelik yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Reform Yahudiliğinin en önemli vurgularından bir tanesi, özgürleşme süreciyle birlikte Yahudilerin artık bir millet değil, yalnızca dini bir topluluk olarak görülmeleri gerektiği yönündeki iddialarıydı. Reform kanadı, Yahudilerin bağımsız milli bir yaşam sürdükleri dönemde bir millet olduklarını, ancak günümüzde bu özelliklerini kaybettiklerini iddia etmiştir. Yahudiler, artık içinde yaşadıkları Batı toplumunun ayrılmaz bir parçası ve diğer milletler gibi içinde yaşadıkları ülkelerin sadık birer vatandaşlarıdır. O döneme dek kutsal bir toplum olarak Yahudilerin sahip oldukları ayrı statüleri, kendi dini hukukları doğrultusundaki yaşamları ve kutsal topraklara dönüşte onlara rehberlik edecek bir mesih beklentisi gibi idealleri günümüzde önemini yitirmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla Reformculara göre geleneksel Yahudiliğin bir yönünü teşkil eden milli ve politik unsurlar modern dönemde işlevini kaybetmiştir.

İbadette İbranice kullanımı da onlar tarafından bu bakış açısıyla değerlendirilmiştir. İbranice, birçok Reformcu açısından ayrışmayı çağrıştıran milli bir unsur anlamına geldiği için reddedilmiştir. Örneğin Reform Yahudiliğinin İbranice yerine evrensel sembolleri koyma hedefinde olduğunu söyleyen Geiger, bu

¹¹² Judah HeHasid, Sefer Hasidim, 588, (çevrimiçi), https://www.sefaria.org/Sefer_Chasedim.588?lang=bi, 16.08.2019.

¹¹³ Sinagog ibadet bölümlerinin bitiminde söylenen şükür duası. Tarihi Talmud dönmine kadar giden ve dört farklı versiyonu olan kadiş duası, geleneksel olarak Kudüs'e dönük olarak söylenmektedir. Bkz. Cohn-Sherbok, "Kaddish", *A Popular Dictionary of Judaism*, s. 76-77.

¹¹⁴ Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, s. 19.

¹¹⁵ Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, 3 c., çev. Leonard Levin, ed. Elliot Wolfson, Christian Wiese, Hartwig Wiedebach, C. II: The Birth of Jewish Historical Studies and the Modern Jewish Religious Movements, Boston, Brill, 2015, s. 235.

¹¹⁶ Jacob Neusner, *Judaism: The Basics*, New York, Routledge, 2006, s. 151-152.

yüzden onun saf dışı bırakılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Reform tartışmaları çoğunlukla dinin hukuki yükümlüklerden bağımsız yalnızca bir dizi inançtan oluşan esaslar bütünü mü, yoksa doktrin ve pratik boyutuyla Yahudi milletiyle özdeşleşmiş bir dini sistem mi olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Reform kanadı, milli unsurların bağlayıcılığını reddeden ve daha çok imanı ya da ahlaki monoteizm prensibini ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimserken, geleneksel ya da muhafazakâr bakış açısı dini boyut ile millet unsurunu Yahudiliğin ayrılmaz iki bileşeni olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla İbranice de bu yapının ayrılmaz ve en güçlü unsurlarından bir tanesidir.

Konferansta gündeme gelen İbranice ile ilgili tartışmalar çerçevesinde reformun radikal kanadını temsil eden isimlerden Abraham Adler, Yahudilerin ritüellerde İbraniceyi anlayamadığını, bu yüzden onun artık ölü bir dil olduğunu savunmuştur. Ona göre hiçbir dil özünde kutsallığa sahip değildir. Hakikati Almanca ifade ettiğimizde Almanca kutsal kelimelere dönüşür, ancak İbranice dilinde yalan söylediğimizde İbranice'nin kutsallığından da bahsedemeyiz.¹¹⁸ Kutsal metinleri kutsal yapan unsur harfler ya da sesler değil, onun muhtevasıdır. Bu konuda İskenderiyeli Yahudi filozof Philo'yu örnek gösteren Adler, onun Yahudi Kutsal Metinlerini İbranice'den değil, yalnızca Grekçe çevirisinden okuyup bilmesine rağmen, eserlerinin Talmud'daki birçok bölümden çok daha dini olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹ Bu yaklaşıma göre bir dile kutsallık kazandıran şey onun formu değil, özü, muhtevası ve manevi karakteridir. Diğer taraftan İbranice'nin Yahudi toplumunun birlikteliğini sağlayan en önemli unsur olduğu ve bunun iptali ile bu birlikteliğin tehlikeye gireceği düşüncesi de Reformcular tarafından reddedilmiştir. Onlara göre bu birliktelik ruhunu sağlayan şey, ortak bir dilden ziyade ortak bir inanç olmalıdır. Yani ortak bir inanç ikrarı, onları birleştiren esas ve yegâne unsurdur.¹²⁰

Radikal Reformcu Samuel Holdheim ise, yapılacak reformların Yahudiliğin korunması adına yapılacağını belirtmiştir. Yerleşik birtakım geleneklerin ya da uygulamaların ortadan kaldırılacağı endişesini taşıyan bazı rabbilere karşı Holdheim, bunun din açısından yanlış ve tehlikeli bir durum değil, aksine konferansın temel

¹¹⁷ Cohn-Sherbok, **Modern Judaism**, s. 102.

¹¹⁸ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 20.

¹¹⁹ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 241.

¹²⁰ Schreiber, **Reformed Judaism and Its Pioneers: A Contribution to Its History**, s. 221.

amacına hizmet eden bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Bu ise, “Yahudiliğin korunması” amacıdır. Holdheim’a göre özün korunması, öz olmayan hususların kaldırılmasına bağlıdır. Başka bir deyişle bir bütünün sağlıklı bir parçası, ancak hastalıklı bölümlerinin atılmasıyla korunabilir.¹²¹

Konferansa katılan bir başka isim L. Stein ise, yekum purkan¹²² ve kadiş gibi duaların Aramice okunduğuna dikkat çekmiştir. Stein, bunu duaların sinagog merasimine girdiği dönemdeki popüler dilin Aramice oluşuna bağlayarak, günümüzde de Almanca’nın egemen dil oluşuna işaret etmek istemiştir. David Einhorn da, artık Yahudilerin duada duygu ve hissiyatını en doğru biçimde ifade edebileceği yegâne aracın İbranice değil, ana dil olduğunu savunmuştur.¹²³ Reformcu liderlerin gözünde Yahudilik, milli unsurlardan arındırılmış bir inanç sistemine işaret etmektedir. Aksi halde dil ve gelenek gibi milli unsurların Yahudilik tanımında kendisine yer bulması, gentile ile aralarında henüz kurulmaya çalışılan sosyal ve kültürel ilişkilerin zarar görmesi anlamına gelebilirdi. İbranice de bu gerekçeyle reformcu din adamları tarafından dışlanmış, yerine Almanca gibi yerel diller ikame edilmeye çalışılmıştır.

Frankfurt Konferansında baskın tarafı oluşturan Reformist rabbilerin konuya ilişkin bu genel yaklaşımına karşı en şiddetli itiraz Frankel’den gelmiştir. Onun tepkisi ve konferansı terk edişi reform tartışmalarında yeni bir kırılmayı beraberinde getirmiş, Muhafazakâr Yahudiliğin ilk işaretleri olmuştur.

Radikal reform eğilimlerinin yarattığı etkiyi önleme adına yazılar kaleme alan Frankel, Reformcuları “vernunftmenschen” (akılcı insanlar) olarak nitelemiş, onların uzlaşmaz ve taviz vermez bir tutumla Yahudiliği aklın rehberliğine sokmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Ona göre Reformcular Yahudiliğin hukuka dayalı temelini yıkmak için ona saldırmışlar, irrasyonel ya da modern hayat ile bütünleşmeye engel olarak gördükleri her dini ritüeli ortadan kaldırmaya

¹²¹ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 206.

¹²² Gaonik döneme kadar uzanan, Tora okumalarının ardından söylenen dua. Bkz. Cohn-Sherbok, “Yekum Purkan”, **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 161.

¹²³ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 237.

çalışmışlardır.¹²⁴ Frankel dışında konferanslardan önce rasyonalizme mesafesi ve İbranice konusundaki hassasiyetiyle muhafazakâr bir tavır sergileyen ve WdJ'nin önemli temsilcilerinden olan İtalyan bilgin Samuel David Luzzatto da (1800-1865) benzer bir yaklaşıma sahiptir. Luzzatto, 1832'de kaleme aldığı **Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica** (İbrani Dilinin Makul bir Dil Bilgisine Giriş) isimli meşhur çalışmasında, Yahudiliği ve İbraniceyi dinin doğaüstü esaslarıyla çatıştığını düşündüğü rasyonalizmin etkilerinden kurtarmaya çalışmıştır. İbranice'nin geçmiş ile gelecek arasındaki bağı güçlendirici yönüne dikkat çeken Luzzatto, bu gramer çalışmasını tarihsel ve milli değeri olan bir çaba olarak nitelemiştir.¹²⁵

Halahanın prensipte İbranice dışındaki dillerin kullanımına toplumun İbranice konusunda yetersiz kaldığı durumlarda ibadetlerin aksamaması adına imkân tanıdığı açıktır. Ancak Frankel'e göre Reformcuların yerel dillerin kullanımını zorunlu görmeleri, diasporada bulunan Yahudilerin yaşam şartlarının bunu mecbur kılmasından kaynaklanmamaktadır. Bu nedenle o, bu kimselerin yerel dilde ibadete dinin sınırları içerisinde meşru bir gerekçeyle yer verdiklerini düşünmemiştir. Ona göre Reformcuları bu karara iten sebep, Alman kültürüne tam anlamıyla bir adaptasyon ve kabul edilmiş olma idealidir. Bir başka ifadeyle karar, İbranice konusunda eğitimsiz ve Almanca konuşan Yahudilerin dua edebilmesine olanak sağlayacak olan meşru ve geçici bir arzudan ziyade, gerçekte bir başka kültür içerisinde kalıcı bir asimile olma arzusundan ve gentile ile aralarına mesafe koyan İbranice'den asimilasyon uğruna vazgeçme düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Bu gerekçeyle konferansta alınan kararın tam bir asimilasyon anlamına geldiğini düşünen Frankel, İbranice'nin tarih boyu Yahudileri dağılmaktan koruduğunu ve bu birleştirici yönüyle kutsal bir dil olduğunu savunmuştur.¹²⁶

Tarih boyu Yahudi bilinci ve hissiyatının bir yansıması olan gelenek, Frankel için değişimde göz ardı edilemeyecek bir değere sahiptir. Dolayısıyla İbranice, tarih

¹²⁴ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", *Judaism*, C. XXX, No: 3, 1981, s. 345.

¹²⁵ Marco Di Giulio, "S.D. Luzzatto's Program for Restoring Jewish Leadership in Hebrew Studies", *JQR*, C. CV, No: 3, University of Pennsylvania Press, 2015, s. 342-343.

¹²⁶ Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy*, s. 236-237.

ve kolektif bilinç sayesinde Yahudiliğin önemli unsurlarından birisi olmuştur. Öyle ki o, vahyin dili olmuş, peygamberler yüksek ideallerini bu dille ifade etmişler ve Yahudi ataları sevinç ve üzüntülerini bu dille yansıtmışlardır. Tüm bunlar, Yahudiler için bu dili kutsal kılan hususiyetlerdir. İbranice, Yahudi ruhunun dilidir, Yahudilerin ibadete yönelik hislerinin temel bir unsurudur.¹²⁷ Dolayısıyla Frankel için İbranice'nin kutsallığı, ne Tanrı'dan ne Kutsal Metinden ne de halahadan kaynaklanmaktadır. Onun kutsallık kaynağı, asırlar boyu toplum bilincinde eşsiz bir değer bulmasındandır.¹²⁸ Frankel'in İbranice konusundaki "toplum bilinci" merkezli bu yaklaşımı esasen onun Yahudi hukukunda değişim ve reform konusundaki genel yaklaşımını yansıtmaktadır.

Frankel, İbranice'nin Yahudilik ve Yahudi toplumu ile özdeşleşmiş bir dil olduğunu, bu yüzden onlar için İbranice "Adonai" ifadesinin, Almanca "Gott" ifadesinden çok daha fazla anlamı ihtiva ettiğini savunmuştur.¹²⁹ Bu yüzden Adonai gibi terimler, yüzyıllar boyu kazandıkları kendine has anlamları sebebiyle tam manasıyla başka bir dile çevrilemez durumdadır.¹³⁰ Yahudilik, pratik yaşama yönelik içerdiği emir ve yasaklar dizisiyle toplum tarafından eyleme dökülen bir hukuk dinidir. Frankel, dinin ruhunun toplumun ruhu anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu sebeple rabbiler, dini soyut teoriler üzerinden değil, onun somut biçimde toplum tarafından yaşatıldığı gerçeğini dikkate alarak değerlendirmelilerdir. Bu nedenle onlar, Yahudi bilincinde kök salmış olan İbranice'nin de toplum tarafından yaşatılan bir dil olduğunu unutmamalıdır.¹³¹

Tam bu noktada Frankel'in konuyla ilişkili olarak üzerinde durduğu bir başka husus, reform konferanslarının meşruiyeti konusudur. Toplum bilincine yaptığı vurgu bağlamında Frankel, mevcut haliyle konferansların mutlak otorite olma iddialarını doğru bulmaz. Onun için çağdaşı rabbilerin reformlar konusunda toplum üzerinde mutlak otorite ya da söz sahibi olma iddiaları kabul edilemez bir durumdur.

¹²⁷ Louis Ginzberg, **Students, Scholars and Saints**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1928, s. 204.

¹²⁸ Gillman, "Inside or Outside? Emancipation and the Dilemmas of Conservative Judaism", **Judaism**, C. XXXVIII, No: 4, 1989, s. 412.

¹²⁹ Philipson, **The Reform Movement in Judaism**, s. 235.

¹³⁰ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 237.

¹³¹ Ken Koltun-Fromm, **Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority**, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, s. 96, 98.

İlk konferanstan önce **Ueber Die projectirte Rabbinerversammlung** (Planlanan Rabbinik Konferansa Dair) isimli bir yazı kaleme alan Frankel, Talmudik, Orta Çağ ve modern dönemdeki rabbani otorite hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Bu yazısında, ancak toplum içerisinde eğitimli insanların da katıldığı bir konferansın Yahudilerin rızası ve onayına uygun güvenilir kararlar alabileceğini ifade eder. Bu açıdan yalnızca din adamlarından oluştuğu için ilk konferansın demokratik meşruiyetini sorgulamış ve güvenilir kabul etmemiştir.¹³²

Frankel'e göre, rabbilerin Hristiyanlıkta olduğu gibi bir "din adamları sınıfı" ihdas etmeleri söz konusu değildir. Tarihte rabbilerin bazı hukuki düzenlemelerle pratikte belirli değişim ve yenilikleri hayata geçirdiklerini kabul eden Frankel, onların, icraatlarında Yahudi toplumunun görüş ve duygularını yansıtacaklarına dair onların güvenini kazanmış temsilciler olduklarını vurgular. Ona göre Reform rabbileri geleneksel mitsvaların değerini hafifletmeleri nedeniyle Yahudilerin güvenini kaybetmiş kimselerdir. Yahudilerin arzu ve gereksinimlerini dikkate almamaları nedeniyle de reform konusunda herhangi bir otoritelerinden söz edilemez.¹³³

Frankel, Reform konferanslarının öykündüğü modeli eski Sanhedrin modelinden çok, Hristiyan Kilise modeline benzetmektedir. Papa ve Kilise ile Tanrı'nın iradesi ilişkisine atıf yapan Frankel, benzer şekilde Reformist din adamlarının Tanrı'nın iradesini "ilerleme" olarak gördükleri hususlarla özdeşleştirmekte olduklarını belirtir. Ona göre Reformistler, reformları bu şekilde meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Sonuçta Yahudi toplumu da, zamanın ruhuna uygun bu ilerleme sürecinde doğruluk, hakikat ve ilerleme olarak kabul edilen ne varsa uymak zorundadır.¹³⁴ Böyle bir yaklaşım başta İbranice'nin kullanımı olmak üzere toplum bilincinde asırlardır yer etmiş birtakım geleneksel ritüel ve hukuki kaidelerin ikinci plana itilmesi ya da göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Frankel'e göre Reformcu din adamları, yenilik ve değişim sürecinde zamanın ruhu ve ilerleme gibi kavramları merkeze almak ve bunları bir şekilde Tanrı'nın iradesiyle

¹³² Koltun-Fromm, **Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority**, s. 95-96.

¹³³ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 241.

¹³⁴ Schweid, **A History of Modern Jewish Religious Philosophy**, s. 238.

ilişkilendirmek suretiyle öngördükleri reformları meşru bir zemine dayandırma çabasında olmuşlardır.

Frankfurt Konferansı'nda ibadette İbranice'nin kullanımı konusundaki tartışmalar, gündeme alınan diğer konulara nazaran daha fazla ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda Frankel'in reaksiyonunu göz önüne aldığımızda, belki de esas önemli olan husus, konferansın Reformist ve Muhafazakâr tarafların daha görünür biçimde ayrışmasına zemin hazırlamış olmasıdır. Rabbinik konferanslarda reform taraftarı rabbiler Ortodoks Yahudilere oranla daha etkin rol oynamışlardır. Frankel'in İbranice konusundaki hassasiyetine bakarsak, onun bu konudaki görüşlerinin reform karşısında geleneksel yaklaşıma yakın olduğu görülür. Bu bağlamda Frankel ile reform karşıtlığında birleşmiş bir isim olan Galiçyalı rabbi Solomon J. Rapoport, onun, reform söylemlerinin egemen olduğu bir rabbiler konferansında bulunmasını arzu etmemiştir. Konferans öncesi gerek yakın arkadaşlarına gerekse doğrudan Frankel'e yazdığı mektupta, onun geleneksel Yahudiler için taşıdığı önemi vurgulamış ve konferansta Geiger gibi bir isimle fikir birliğine varmanın imkânsızlığına dikkat çekerek konferansa katılmama çağrısında bulunmuştur.¹³⁵ Bu yüzden Frankel'in ikinci konferanstan ayrılışında bu çağrılarının da rolü olması muhtemeldir.

Neticede söz konusu tartışmalar sonucunda çoğunluğun İbranice aleyhine aldığı kararı protesto ederek konferansı terk eden Frankel, böylece Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumuna dair ilk ipuçlarını da vermiş olmaktadır.

1.4. Zacharias Frankel ve Pozitif-Tarihsel Yahudilik

Zacharias Frankel'in Yahudilik yorumunu ifade eden ve modern Yahudi tarihi içerisinde kendisiyle özdeşleşmiş olan kavram Pozitif-Tarihsel Yahudilik'tir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Solomon Schechter de Yahudilik yorumunu temelde bu yaklaşım çizgisinde oluşturmuştur. Frankel sonrası Muhafazakâr Yahudiler için adeta parola işlevi gören tarihsel yaklaşım, Muhafazakâr hareketi diğer modern oluşumlardan ayıran ve büyük ölçüde merkezi bir konuma yerleştiren

¹³⁵ Chaim Landerer, "R'Shlomo Yehuda Rapoport (Shir), Champion of Jewish Unity in the Modern Era", **Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought** 8, 2009, s. 131-132.

temel karakteristik olarak ön plana çıkmıştır. Frankel'in söz konusu kavrama dair yaklaşımının ilk izleri ise Frankfurt Konferansı'nda İbranice konusunda yapılan tartışmalarda kendisini göstermiştir. Frankel, ilk defa konferans sonrasında Pozitif-Tarihsel Yahudilik ifadesini kullanmaya başlamıştır.

Genelde Muhafazakâr Yahudilik, özelde Frankel ve ideolojisi ile ilgili araştırmaların, Reform Yahudiliği ya da Ortodoks Yahudilik alanındaki çalışmalara kıyasla daha sınırlı kaldığı görülür. Modern Yahudi tarihçisi Michael A. Meyer'in de (1937-) dikkat çektiği üzere, Frankel ve okulunun diğer iki yaklaşım arasında adeta arabulucu bir pozisyon almış olması, bu yapı hakkında tam ve net bir ideolojik tanımlamayı güçleştirmiş olmalıdır.¹³⁶ Frankel'in tıpkı sonrasında Schechter gibi her iki kanat tarafından eleştirilere maruz kalmış olması da hareketin başından beri benimsediği orta yol idealinin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Zira Frankel, reform taraftarlarına göre katı bir Ortodoks, geleneksel yapı içerisinde yer alanlara göre de en az önde gelen Reformcular kadar yenilikçi bir isimdir. Diğer taraftan Muhafazakâr Yahudiliğin ve JTS'nin önde gelen isimlerinden Louis Ginzberg'in de (1873-1953) belirttiği gibi Frankel, bahsi geçen kavram hakkında fazlaca açıklayıcı ifadeler ya da derinlemesine izahlar yapmış değildir.¹³⁷ Buna rağmen gerek İbranice'nin sinagogda kullanımı konusundaki yaklaşımı, gerekse üzerinde durduğu ana mesele olarak Yahudi hukukunun mahiyeti ve rabbani geleneğe yönelik izahları onun Yahudiliğe bakışını anlamaya yardımcı olmuştur.

Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramı, kuşkusuz Yahudiliğin çift yönlü karakterine vurgu yapmaktadır. Burada dinin inanç boyutuyla birlikte pratiğe dönük yönüyle ilişkili bir bakış açısına işaret edilmektedir. Ancak kavram Frankel'in Yahudilik yorumunda eşit oranda müracaat edilen iki ana alana işaret ediyor olsa da, bu formülasyonda dönemin reform tartışmaları bağlamında özellikle öneme sahip ifadenin “tarihsel” ifadesi olduğu söylenebilir. Bunun temel sebeplerinden birisi, Reformcu din adamlarıyla kıyaslandığında daha fazla polemik yaşadığı ve ağır eleştirilerine muhatap olduğu Otodoks kanat ile temel ayrılık noktasının daha çok bu

¹³⁶ Meyer, “Recent Historiography on the Jewish Religion”, **LBIYB**, C. XXXV, No: 1, 1990, s. 10-11.

¹³⁷ Ginzberg, **Students, Scholars and Saints**, s. 202.

ifadeyle ilişkili olmasıdır. Ayrıca Frankel'in bilimsel araştırmalarının odak noktası da bu alana ilişkindir. Öte yandan sonraki süreçte Muhafazakâr hareketin ayırıcı niteliği de daha çok bu ikinci kavramla ifade edilmeye devam etmiştir. Frankel'in Yahudiliği yorumlamada tarihe biçtiği rol, hem kendisinin hem de kurumsallaşma süreci ve sonrasında Muhafazakâr Yahudiliğin ayrıcalıklı vasfını oluşturmuştur.

Frankel, söz konusu kavramın pozitif kanadı ile Yahudiliğin tarih üstü yapısına ve inanç ile kabul edilmiş dinin temel unsurlarına işaret etmektedir. Buna göre bu alan, Sina'daki vahye dayanmakta ve tarihsel değişikliklerle ilga edilemez niteliktedir.¹³⁸ O, pozitif dinin mutlak surette korunması gereken sabit, değişmeyen ve bozulmaz yapıdaki birtakım unsurlara sahip olduğunu vurgulamış, bunun bilim ya da tarihsel eleştiri odaklı araştırmalara değil vahye karşılık geldiğini açıkça ifade etmiştir.¹³⁹ Bu çerçevede söz konusu kategoriye dahil olan pozitif unsurlar reformlara da bir sınır koymakta, Yahudiliğin tarihsel süreçte muhtemel dejenerasyonunu engelleyen temel kriterler olarak işlev görmektedir. Örneğin tarihsel araştırmalardan önce inancın mutlak gerekliliği ve merkeziliğine inanan Frankel' göre, Tanrı inancı yerine modern kültürü önceleyen ya da kriter olarak benimseyen bir Yahudi vahiy toplumunun dışında kalacaktır.¹⁴⁰ Bir başka ifadeyle Frankel için pozitif alan, doğrudan Sina'daki vahiy ile, yani Tora ile ilişkilidir ve bir bakıma kökeni buna dayanan tüm gelenekler pozitif unsurlar olarak kabul edilmiştir. Böylece bu alan, dini tanımlamada öncelikli adımı oluşturmaktadır.

Bununla birlikte Frankel tarafından kavramın pozitif kanadı sadece inanç boyutu ile sınırlandırılmamış, aynı zamanda Yahudi hukuku ile de ilişkilendirilmiştir. O, pozitif sıfatı ile Yahudiliğin hukuki karakterini de vurgulamakta, aynı zamanda onu yıkan ya da zayıflatan herhangi bir girişimi reddetmektedir. Bu açıdan Frankel'in Yahudiliği hukuka dayalı bir aksiyon dini olarak tanımlaması anlamlıdır.¹⁴¹ Hristiyanlar için dogmaların ifade ettiği anlam düşünüldüğünde, benzer biçimde Yahudiler için de Yahudi hukuku Yahudiliğin bu pozitif tarafında yer

¹³⁸ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 86.

¹³⁹ Zacharias Frankel, "Die Symptome der Zeit", **Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums**, C. II, No. 1, 1845, s. 16-17.

¹⁴⁰ Frankel, **Vorstudien zu der Septuaginta**, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1841, s. XI.

¹⁴¹ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 346.

almaktadır.¹⁴² Görünen o ki, Frankel pozitif kavramıyla dinin hangi temel bileşenlerden oluştuğunu, onun olmazsa olmaz ayırt edici değişmezlerini ve özelliklerini izah etmek istemiştir. Bu yüzden onun, kavramı, iman ve hukuk gibi dinin bağlayıcılık noktasında dayandığı temel esasları ifade etmek için kullandığı söylenebilir. Dolayısıyla yazılı Tora'nın Sina kökeni bağlamında dinin inanç ve hukuk olmak üzere iki ana boyutunu tarih üstü unsurlar olarak kabul etmiş, Yahudi toplumu için bağlayıcılık özellikleriyle pozitif kanada dahil etmiştir.

Diğer taraftan Frankel'den önce de pozitif ifadesinin Yahudiliğin hukuki yönüne işaret etmek amacıyla kullanıldığı görülür. Örneğin Hegel (1770-1831), **The Positivity of the Christian Religion** isimli yazısında bu ifadeyi kullanır. Ancak Hegel, ona Yahudiliğin hukuki karakteri ile ilişkili olarak olumsuz bir anlam yükler. Akıl ve ahlaka dayalı gerçek Hristiyanlığın, tarihi süreçte İsa'nın aslında dinden özgür kılmak istediği hukuk, ayin, kurallar ve dogmalarla kuşatıldığını, bunların ise özü itibarıyla Yahudiliğe ait unsurlar olduğunu ifade ederek söz konusu dönüşümü eleştirmektedir. İsa'nın pozitif dinin değil, salt ahlak dininin öğreticisi olduğunu söyleyen Hegel, yazısında İsa'nın dininin nasıl pozitif Hristiyan dinine dönüştüğüne cevap aramaya çalışır.¹⁴³ Burada Hegel, pozitif ifadesiyle hukuk ve ayinlerle yüklenmiş pratik alanı kastetmiştir. Dolayısıyla kavram bu kullanımda geleneksel Yahudiliğin negatif kabul edilen hukuki doğasını, bu bağlamda Yahudilerin hukukun boyunduruğu altında oluşunu dolaylı biçimde ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca Muhafazakâr Yahudiliğin önemli isimlerinden Ismar Schorsch (1935-), pozitif ifadesinin Yahudi hukukuna yönelik bu şekilde olumsuz kullanımının A. Geiger gibi Reformcularda da görüldüğünü söyler.¹⁴⁴ Her ne kadar olumsuz bir anlam yüklenmiş olsa da neticede pozitif teriminin, Frankel dışında da Yahudi hukukunu ifade etmek için kullanımı söz konusu olmuştur. Frankel ise, Yahudi hukukuna yönelik negatif anlamda kullanılan bu ifadeye tam tersine onu olumlayan bir anlam vermiştir.

¹⁴² Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 86.

¹⁴³ G.F.W. Hegel, **Early Theological Writings**, çev. T.M. Knox, Richard Kroner, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, s. 6, 71; Bkz. Hegel, "The Positivity of the Christian Religion", **Early Theological Writings**, s. 67-182.

¹⁴⁴ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 346.

Diğer taraftan kavramın tarihsel tarafı, Yahudiliğin pratik yaşamın mevcut şartları ve gereksinimleri doğrultusunda değişen ve gelişen yönüne, yani tarihselliğine atıf yapar. Buna göre Yahudilik durağan değil, değişime açık bir yapıya sahiptir. Fakat değişim ve reform, organik ve evrimsel bir gelişme sürecine karşılık gelmektedir. Bu süreçte ise yalnızca belirli bir grubun aldığı yapay karar ve hükümler yerine, tarihin birikimsel etki ve gücü devreye girmektedir.¹⁴⁵ Yahudiliğin bir boyutu, tarihin etki ve değişimlerine direnen daimi yapısına (pozitif), yani vahye işaret ederken, diğer boyutu onun etkisine açık olan değişken yapısına (tarihsel), yani sözlü geleneğe işaret etmektedir.¹⁴⁶ Bu bağlamda yazılı Tora tarihin dışında iken, beşeri yaratıcılığın rol oynadığı sözlü Tora yani gelenek tarih içerisindeki bir fenomendir. Tarih üstü olan Musa'ya dayalı yazılı hukuk, rabbilerin değişen tarihsel şartlara bağlı olarak ortaya koydukları yorumlamalarla zenginleşmiş ve sözlü hukuk şeklinde ifadesini bulmuştur.¹⁴⁷ Bu bağlamda Frankel için hukuk, dinin tanımlanmasında merkezi öneme sahip ve her zaman var olacak bir süreklilik arz etmekle beraber onun tarihsel süreçte yorumlanmaya muhtaç yapısı üzerinde durulmaktadır. Ancak Yahudi aklın tarihsel bir ifadesi olan sözlü hukukun, dönemin ruhu ile ters düştüğü düşüncesiyle keyfi şekilde yorumlanması ya da yok sayılması mümkün değildir. Frankel için yorum sürecinde dini geleneğin canlılığı ve değeri tekrar kazanılmalı, dikkate alınmalıdır.¹⁴⁸ Bu nedenle Yahudiliğin genel hukuki karakterini de içeren pozitif ifadesi, onun bağlayıcılığını hafifleten Reform hareketine bir cevap teşkil ederken, diğer taraftan tarihsel ifadesi de Ortodoks Yahudiliğin tarih üstü vahiy anlayışından ayrılığa işaret etmektedir. Bu yaklaşım, aslında Frankel'in daimi olan ve geçici olan ya da vahiy ve gelenek arasında uyumlu bir denge kurma çabasını gösteren, bu çerçevede kendisini Reformist ve Ortodoks yapı arasında orta yolda konumlandıran bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

¹⁴⁵ Jacob Bernard Agus, "The Conservative Movement", **The Essential Agus: The Writings of Jacob B. Agus**, ed. Steven T. Katz, New York, New York University Press, 1997, s. 491.

¹⁴⁶ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 238.

¹⁴⁷ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 86.

¹⁴⁸ Christian Wiese, **Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany**, ed. Giuseppe Veltri, Studies in European Judaism, C. X, Boston, Brill, 2005, s. 84.

Frankel için Pozitif-Tarihsel Yahudilik teribini oluşturan her iki terim de Yahudiliğin ana unsurlarına işaret etmektedir. Birincisi, vahiy ile belirlenmiş ve dinin iki temel özü olarak inanç ve hukuki alan, diğeri de Yahudiliğin kendi içinde barındırdığı dinamik, evrilebilen ve yorumlanabilen yapısı, bir başka ifadeyle tarihsel oluşudur. Frankel, din ve değişim konusunda kaleme aldığı yazıda, üçüncü bir grup olarak ifade ettiği Muhafazakâr hareketin Yahudiliğin ilahi değeri kadar tarihsel temelini de onayladığını, dolayısıyla bazı değişimleri gerçekteştirerek inancın zamanın şartlarıyla bir uzlaşıya kavuşabileceğine inandığını belirtmiştir.¹⁴⁹ Bu çerçevede ikinci alanda, pratik yaşamı şekillendirici vasfıyla Yahudi hukukunun gelişim ve değişime açık yapısı söz konusu olmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda teribin pozitif kanadıyla ilişkilendirdiği hukuk, bir kutsallık kaynağı olarak kabul edilirken, tarihsel terimi de Yahudiliğin bir başka önemli alanını oluşturmaktadır. Frankel, onunla, Yahudiliğin özü itibariyle hukuki olmayan boyutunu vurgulamak istemiştir.¹⁵⁰ Daha doğrusu Frankel için hukuk, dinin ayrılmaz bir parçası olmayı sürdürürken, onun tarihin etkisine açık oluşu ve güncellenebilme kabiliyeti her dönemde canlılığını korumaktadır. Tarihin müdahalesinin aktif olduğu bu alan, değişim ve yeniliğin ya da yorumlamaların mümkün olduğu alandır. Örneğin ikinci konferansı terk edişine neden olan İbranice meselesi, özü itibariyle halaha merkezli bir tartışma değildir. Frankel'in İbranice üzerindeki ısrarı, değişimde tarihin ağırlığı ve etkisi ile Yahudi toplum bilincine belirleyici bir rol vermesi ile yakından ilişkilidir. Frankel'e göre tarih, bir bakıma Yahudi toplumu aracılığıyla İbranice lehine hüküm vermiştir, denilebilir.

Yahudi inancı ve bilim arasında yakın bir ilişki öngören Frankel, WdJ'nin yeni bir manevi canlanmada oynayacağı role dikkat çekerek Yahudiler ve Yahudilik için gerekliliğine inanmıştır. Bilime olan ilgi kaybolduğunda Yahudiliğin de bozulacağını ifade etmiştir.¹⁵¹ Bu çerçevede o, geçmişe yönelik yapılacak akademik

¹⁴⁹ Frankel, "On Changes in Judaism", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958, s. 47-48.

¹⁵⁰ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 347.

¹⁵¹ Frankel, **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums**, Dresden, Rudolf Kuntze, 1852, s. 3, 5.

Çalışmaların halahanın kadim tarihsel geçmişini ortaya koyacağını belirtmiştir.¹⁵² Nitekim kendi bilimsel çalışmalarının odak noktası da Yahudi hukukunun gelişim seyrini açığa çıkarmak olmuştur.

Yahudi reformasyon sürecinde tarihsel yaklaşım, Frankel ve kurduğu Seminary'yi diğer dini gruplardan ayıran temel özellik olmuştur. İki karşı kutbun sembol isimleri olan Samson R. Hirsch ve Samuel Holdheim, her ne kadar biri Ortodoks diğeri Reform kanadının temsilcileri olarak birbirlerinden tamamen ayrılırlar da, Yahudiliğı tanımlama metodları bakımından aralarında benzerlik söz konusudur. Bu isimler, Yahudiliğı onun evrimsel karakteri bağlamında ya da tarihsel devamlılık perspektifinden ele almak yerine, tarihsel süreçteki belirli bir dönemi merkez ve belirleyici kılma çabası içinde olmuşlardır. Bu açıdan birincisi için Sina'daki vahiy dönemi, ikincisi için ise bulunulan dönem ya da zamanın ruhu (*zeitgeist*) kavramı yegâne belirleyici unsur olmaktadır. Bu yaklaşım, her iki tarafın genel karakteristiğidir. Oysa ki Frankel, Yahudiliğı bir devamlılık çizgisi üzerinden okumaktadır.¹⁵³ Onun önderlik ettiği Tarihsel Ekol, Tora, Talmud ve sonraki rabbani literatüre ve aralarındaki bağa vurgu yaparken, Reformistler modernizmi ve bugünü merkeze almak suretiyle Yahudiliğı modernizm ile uyumlu hale getirmeye gayret etmişler, bu çerçevede gerektiğinde geçmişi ve kurulu geleneğı bir kenara itebilmişlerdir.¹⁵⁴ Onlar için kriter, Talmud'un öğretilerinden ziyade modernizm ve temel değerleridir. Orta yolu temsil eden kimliğiyle Yahudilerin inanç ve düşünceleri aleyhine bir tavır alışı korkunç ve faydasız bulan Frankel, genelde Yahudi toplumunu, inancı salt zamanın ruhu ölçütüne göre değerlendiren kimselerden ayırmaktadır. Aynı zamanda toplumun, halahada en ufak bir değışime dahi izin vermeyen Ortodoks bakış açısından da uzak olduğunu ileri sürmüştür. Böylece ona

¹⁵² Ellenson, "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy", **LBIYB**, No. XLVIII, Leo Baeck Institute, New York, 2004, s. 8.

¹⁵³ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 84.

¹⁵⁴ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 231.

göre Yahudi toplumu ekstrem uçlardan uzak, din ve gelenek ile Aydınlanma arasında orta yolu tercih eden bir bilince sahiptir.¹⁵⁵

Diğer taraftan Frankel'in söz konusu tarihsel yaklaşımına, Almanya'da hukuk bilimi alanında muhafazakâr eğilime sahip olan hukuk teorisini Friedrich Karl von Savigny'nin (1779-1861) etki ettiği genellikle kabul edilen bir görüştür. Hukukun toplumun hususi ve doğal karakteriyle olan organik ilişkisine vurgu yapan Savigny, onun tıpkı dil gibi durmaksızın gelişimine değinir. Buna göre hukuk, toplumun gelişmesi ve güçlenmesiyle paralel bir seyir izler, milletin milli vasıflarının koybolmaya başlamasıyla da ortadan kalkar. Daha açık bir ifadeyle kolektif toplum bilinci, hukukun hususi mevkidir.¹⁵⁶ Alman Tarihsel Hukuk Okulu geleneğinin kurucusu sayılan Savigny'ye göre, kanunlar ve hukuk biliminin ortaya çıkışında her toplumun ruh ve bilincinin organik biçimde gelişen yaratıcılığı etkin rol oynamıştır. Buna göre hukukun temeli, orijini aile ve soyun doğal gelişiminde bulunan geleneklerdir. Toplum, yaşamında yer verdiği bu gelenekleri kutsal addederek koruma eğilimindedir. Bu yerleşik gelenek ve pratikler değişen şartlara adapte olmak suretiyle nesilden nesile aktarılır. Hukuki ve yargısal kurumlar, bu geleneklerden organik biçimde gelişir. Bu çerçevede daha önce tecrübe edilmiş birikimsel milli hukuk geleneği dikkate alınarak geleneğin ruhuna aykırı düşecek yorum ve kanunlardan uzak durulmalıdır.¹⁵⁷ Savigny'nin teorisi, hukukçuların bilimsel araştırmalarına konu olmadan önce toplumun geleneksel uygulamaları çerçevesinde uzun bir süreçte ortaya çıkan ve sözlü formda korunmuş olan pratik uygulamaların yegâne kriter ve geçerliliğini savunmaktadır. Bu yüzden Savigny, hukuk sisteminde ortaya çıkacak ani ve köklü değişimlere karşı çıkmıştır.¹⁵⁸ Bununla birlikte yasa koyucular toplumun gereksinim ve beklentileri ile çağın güncel eğilimlerini de

¹⁵⁵ Joseph Walk, "The Torah va'Avodah Movement in Germany", **LBIYB**, C. VI, No: 1, 1961, s. 237.

¹⁵⁶ Frederick Charles Von Savigny, **Of The Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence**, çev. Abraham Hayward, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2002, s. 27-28.

¹⁵⁷ Schweid, **A History of Modern Jewish Religious Philosophy**, s. 234.

¹⁵⁸ Jay M. Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, Albany, State University of New York Press, 1995, s. 193.

hesaba katmalı, değişim sürecinde toplumun onay ve kabulünü göz ardı etmemelidir.¹⁵⁹

Yazılarında Savingny'den bahsetmemiş olsa da, Frankel'in onun bu teorisini halahaya adapte ettiği düşünülebilir. Savingny'nin hukukun organik gelişimine vurgusu bağlamında radikal ve köklü değişimleri reddetmesi ve bu süreçte bir milletin hukuka dair geleneksel birikimleriyle birlikte aynı zamanda değişen sosyal şartları, dışsal faktörleri de dikkate alarak toplum iradesi ve bilincini ön planda tutması gibi yaklaşımları dikkate alındığında, Frankel'in söz konusu teoriden ilham alarak onu Yahudi hukukuna adapte etmeye çalışmış olması uzak bir ihtimal değildir.

Rabbani literatüre yönelik araştırmalarla halahanın gelişim sürecinde tarih ve insan faktörünü açığa çıkarmak isteyen Frankel, erken dönem rabbilerin Yahudi hukukunun özünü korumak suretiyle yüz yüze kaldıkları tarihsel değişimlerle baş edebildiklerini söylemiş, halahanın kendi içinde barındırdığı dinamik yapısını açığa çıkarmayı hedeflemiştir.¹⁶⁰ Ancak Frankel'in bilimsel araştırmaları gerekli görmekle birlikte yazılı Tora söz konusu olduğunda bilime bir sınır koyduğu tekrar ifade edilmelidir. Onun Yahudi tarihi okumasında tarihsel değil, pozitif alana ait olan yazılı Tora, seküler araştırmaya konu olamayacak kadar kutsaldır. Bu nedenle Frankel Derin Eleştiri geleneğine karşı çıkmış, onun gerek Breslau Seminary'de gerekse yönettiği bilimsel yayın organlarında yer almasına müsaade etmemiştir.¹⁶¹ Dolayısıyla tarihsel eleştiri merkezli araştırmalar, tarihin etkisinin söz konusu olduğu metinler olarak rabbinik geleneğin referans kaynakları olan Mişna ve Talmud gibi metinler ile diğer bazı tarihsel dokümanlar üzerinden yürütülmüştür.

Frankel bilimsel çalışmalarını daha çok halaha tarihi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Yahudiliğin bir yönüyle tarihsel bir fenomen oluşu, Frankel'i bu alana sevk etmiştir. Zira daha önce de değindiğimiz gibi ancak bu alan, bilimin geçerli ve işleve sahip olduğu alandır. Bu hedef doğrultusunda, henüz konferanslar öncesi 1841'deki erken çalışması **Vorstudien zu der Septuaginta**'dan 1870'de

¹⁵⁹ Schweid, **A History of Modern Jewish Religious Philosophy**, s. 234.

¹⁶⁰ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 86.

¹⁶¹ Meyer, "Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Zunz, Geiger and Frankel", **LBIYB**, C. XVI, No. 1, 1971, s. 36.

kaleme aldığı **Mevo ha-Yerushalmi** (Kudüs Talmudu'na Giriş) isimli eserine kadar kariyeri boyunca halahanın dönemin gelişme ve buna bağlı ihtiyaçları çerçevesinde farklı gelişim evrelerini ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶² Bu girişimi, onun diğer çalışmalarında da görülen temel yaklaşımıdır. Septuagint hakkındaki eserinde, halahanın münferit ve özel unsurlarının ortaya çıkış sürecini, her bir dönemin kendine özgü şartlarının neler olduğunu ve halahaya dair yapının dönemin ihtiyaçları çerçevesinde nasıl büyüüp gelişerek sonunda bir sistem haline getirildiğini açığa çıkarma görevinden bahsetmiştir. Bu bağlamda herhangi bir geleneğin yüksek dini otoritelerden yararlanmaksızın günlük yaşamsal şartlara bağlı olarak zamanla normatif bir özellik kazanabileceğini söyleyen Frankel, bu noktada toplumun dini hissiyatı ve pratiklerinin rehber bir prensip olacağını dile getirmiştir.¹⁶³

Frankel'in üzerinde durduğu en temel mesele, Yahudi hukukunun oluşum ve gelişiminin tabii bir sürece bağlı olup olmadığı ya da bunun aksine bu süreçte herhangi bir zorlayıcı ya da yönlendirici etkinin rol oynayıp oynamadığı meselesi olmuştur. Frankel, elbette tarihsel yorum merkezli düşüncesiyle halahada doğal sürece vurgu yapmış, harici etkiyi minimize eden bir yorum tercih etmiştir. Bu bağlamda o, rabbinik dökümanları Yahudi hukukuyla ilgili nihai kelimeler olarak tasarlanmış yasalar olarak görmez. Aksine bu literatür, içerisindeki materyali Yahudilerin tarihsel etkilere açık canlı ve dinamik yaşam biçiminden almıştır. Hukuk bilgileri, belirli bir sürecin ardından (*post factum*) devreye girmiş ve toplum tarafından içselleştirilen genel kabullere Kutsal Metinler ile irtibatlı bir zemin bulma faaliyetinde bulunmuşlardır. Burada süreci şekillendiren ana unsur olarak geleneğin canlılığı ve devamlılığı söz konusudur. Frankel'in bu bakış açısı Savigny'nin hukuk teorisiyle benzerlik gösterir. Diğer taraftan önemli olan bir diğer husus, Frankel'in bu süreçte apokrif metinler, Yeni Ahit, Josephus'un eserleri ve Septuagint gibi metinlerden istifade etmesine rağmen, midraşa fazla bir rol vermemesidir. Bunun sebebi, Frankel'in hukukun organik gelişimi konusundaki vurgusudur. Yaratıcı özellikleriyle midraşlar Yahudilerin yapa geldiği pratiklerinden hareketle normlar

¹⁶² Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, s. 190.

¹⁶³ Frankel, **Vorstudien zu der Septuaginta**, s. XII-XIII.

üretmek yerine, hukuku salt metin üzerinden şekillendiren birtakım uzmanların varlığını ima etmektedir.¹⁶⁴

Bu bakış açısına göre midraşik eserleri ortaya çıkarmış olan metin yorum faaliyetleri, hukuk bilginlerinin toplumun uzun süredir devam ettirdiği pratiklerle mutlak bir uyum aramaksızın birtakım kaideler yaratma ya da onlara biçim verme çabalarını temsil etmektedir. Ancak Frankel, Yahudi hukukunun bazen yoğun Kutsal Metin çalışmalarıyla ortaya konularak şekillendiğini kabul etmekle birlikte genellikle onun yeni gelişen birtakım çevresel şartlara cevap olarak ortaya çıktığını, daha sonra ise Sanhedrin'in onayıyla otorite niteliği kazandığını düşünmektedir. Sanhedrin bu süreçte çoğu zaman Kutsal Metin ile bir bağ kurma zorunluluğu hissetmiştir.¹⁶⁵ Burada tarihin etkisi hem toplum hem de Soferim ve sonraki bilginler üzerinde etkin olmaktadır. Yahudi toplum iradesi bir adım önde olmakla beraber bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişki hukukun seyrini belirlemektedir. Frankel'in düşüncesinde gerek sıradan Yahudi toplumunun gerekse hukuk bilginlerinin hukukun belirlenmesi ya da değişime uğraması sürecinde karşılıklı bir irade ortaya koydukları, bununla birlikte belirleyicilik noktasında hukuk bilginlerine kıyasla toplum bilincinin bir önceliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun, sözlü geleneğin oluşumunda rol oynayan Soferim ve Tannaim bilginleriyle yine Tannaim dönemine ait olan ve Mekhilta ve Sifra gibi midraş halaha türü eserlerin teşekkülünde katkısı olan bilginler arasında ise bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Daha doğrusu Mişna'nın ortaya çıkış süreci ile midraşın ortaya çıkış sürecini metod bakımından birbirinden ayırır. Ona göre değişim sürecinde birincisinde toplumun iradesini dikkate alan bir yaklaşım sergilenmişken, ikincisinde yeni hukuki kaideler salt metin merkezli çalışmalar ve hermenötik prensipler ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Frankel'in söz konusu literatürü hukukun evrimsel doğasını hakkıyla yansıtabilecek kaynaklar olarak değerlendirmedeği söylenebilir.

Frankel, **Vorstudien zu der Septuaginta** isimli eserinde Kutsal Kitap hukukuna ek bazı kural ya da uygulamaların erken dönemdeki örneklerini çeşitli

¹⁶⁴ Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, s. 194.

¹⁶⁵ Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, s. 195.

kaynaklara dayanarak sunmaya çalışır. Örneğin Antiochus Epiphanes döneminde mevcut olan bazı uygulamaların varlığını Yahudi tarihçi Josephus'a dayandırır.¹⁶⁶ Önemli olan şu ki, Frankel'e göre bu gelenekler günlük yaşamın gereksinimleri doğrultusunda toplumun verdiği yaratıcı cevaplar şeklinde aşamalı biçimde ortaya çıkmış ve dönemin Yahudilerinin bilincinde bir karşılık bulmuştur. Onlar sistemli bir yorum faaliyetinin değil, doğal sürecin ürünleridir. Birçok pratiğin ortaya çıkışı ve normatif bir nitelik kazanmasında yüksek bir otoriteye başvuru söz konusu olmamıştır. Bu pratikler Yahudilerin dini bilinci sayesinde yüksek bir değere ve kalıcı bir geçerliliğe sahip olmuşlardır.¹⁶⁷ Hukuk uzmanları sonraki adımda devreye girmekte, mevcut gelenekleri Kutsal Kitap ile ilişkisini kurarak sistematize etmekte veya toplumsal ihtiyaçları gözeterek yeni kurallar ortaya koyabilmektedirler. Böylece halahaya dair değişim, Yahudilerin iradesini yeterince dikkate almayan sistemli yorum faaliyetlerinden ziyade, ancak mevcut pratiklerin toplum tabanında karşılık bulamadığı durumlarda söz konusu olabilmektedir. Böyle durumlarda Yahudilerin iradesi ve dindarlık düzeyi ile birlikte din adamları toplumsal gereksinimleri dikkate alarak birtakım kaideler oluşturabilmektedirler.

Frankel'in aynı amacı taşıyan en önemli eseri ise, 1859'da İbranice olarak kaleme aldığı **Darkei ha-Mishna**'dır. Mişna üzerine detaylı bir bilimsel inceleme yapan ilk isim olan Frankel, eserinde Mişna'nın oluşum sürecindeki rabbi silsilesi ve kurumları üzerinde durarak orijini itibariyle sözlü hukukun dayandığı uzak geçmişi ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶⁸ Eser, Frankel'in en popüler çalışması olmasının yanında aynı zamanda en fazla eleştiri aldığı çalışması olarak da dikkat çekmektedir. Frankel'in sözlü hukuka dair görüşlerine Ortodoks çevrelerden gelen itirazlar genellikle bu eseri üzerinden şekillenmiştir.

Frankel, değişimde salt akıl ve zamanın ruhunu dikkate alan Reform hareketine karşı çıkarken, Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramıyla esas itibariyle bir değişim ve gelişim zarureti dikkat çekmiş, değişimin nasıl gerçekleşeceğine dair

¹⁶⁶ Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, s. 191.

¹⁶⁷ Frankel, **Vorstudien zu der Septuaginta**, s. XIII.

¹⁶⁸ Joel Gereboff, "The Pioneer: Zecharias Frankel", **The Modern Study of the Mishnah**, ed. Jacob Neusner, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2003, s. 61.

bir yaklaşım ortaya koymuştur. Değişim ona göre tarih boyu Yahudiliğe yabancı bir durum değildir, fakat radikal ve köklü yenilikler yerine gelenek ve toplum iradesi bu süreçte belirleyici olmalıdır.

Halahanın dönemin şartları ve Yahudilerin gereksinimleri doğrultusunda yapılacak yeni yorum ve hukuki düzenlemelerle güncelleştirilmesi gerektiğini savunan Frankel, eski rabbilerin bu iradeyi sergilediklerini ifade etmiştir. O, Hilel'in borçlar hukuku ile ilgili ortaya koyduğu icraatını buna örnek gösterir. Hilel, Tesniye 15:1'de belirtilen "her yedi yılda bir borçların bağışlanması" hükmünü dönemin şartları gereği revize etmenin¹⁶⁹ hukuki düzlemde bir yolunu bulmuştur. Burada belirleyici faktör, Yahudilerin söz konusu geleneğin devamına yönelik takınacağı olumlu ya da olumsuz tavır olmuş, bilginler ise buna Kutsal Kitaba bağlı kalınarak yasal bir izah getirmişlerdir. Frankel, modern dönemde de bu yorum geleneğinin sürdürülmesinin mümkün olduğunu, hatta gerekli olduğunu ifade etmek istemiştir.

Toplum bilincinde ve yaşamında işlevselliğini kaybetmiş olan pratiklerin toplumun onayıyla terk edilebileceğini düşünen Frankel, erken dönemden bir başka örnek daha verir. Buna göre III. yüzyıl'da yaşamış Yehuda ha Nasi, gentileden gelen yağın kullanılmaması yönündeki yasağı, kendi döneminde geniş çaplı bir kabul görmediği gerekçesiyle iptal edebilmiştir.¹⁷⁰ Frankel'in **Darkei ha-Mishna**'da verdiği bir başka örnek, Çıkış 21:23-25'de geçen kısas hükmüyle ilgili ifadelerin yorumuyla irtibatlıdır. Frankel, bilginlerin burada "göz yerine göz, diş yerine diş" şeklinde ifade edilen ceza ile ilişkili ifadeleri literal olarak anlamadıklarını, herhangi bir zarar söz konusu olduğunda bedeni cezadan ziyade parasal bir tazminat şeklinde yorumladıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda hukukun insana hizmet etmesi gerektiğini söyleyen Frankel, hukuki ifadelerin literal anlamlarından çok onun

¹⁶⁹ Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 239; Tesniye 15:9-11'de geçtiği üzere, söz konusu aynı yılda Yahudiler borç vermede eli sıkı olmamaları noktasında uyarılmıştır. Bu hususta toplumun yazılı Tora'yı ihlal ettiğini ve her yedi yılda bir borçların iptali uygulamasının zararlı bazı sonuçlar doğurduğunu düşünen Hilel, borç verenlerin alacaklarını söz konusu yıldan sonra tahsil edebilecekleri "prosbul" adlı mahkeme niteliğinde resmi bir mekanizma geliştirmiştir. Buna göre kurumdan hem zenginler hem fakirler istifa etmektedir. Zenginlerin mülkiyet kaybı giderilmekte, fakirlerin de ihtiyaç halinde borç alabilmeleri kolaylaşmaktadır. Bkz. Julius H. Greenstone, "Prosbul", **JE**, C. X, s. 219.

¹⁷⁰ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 349.

ruhunun kavranması gerektiğini ifade etmiş, ancak bu şekilde insana uygun bir rehber olabileceğini belirtmiştir.¹⁷¹

1.5. Frankel'e Yönelik Eleştiriler

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramının tarihsel ayağı, Frankel'in hem kendisinin üzerinde en fazla durduğu hem de söz konusu yaklaşımına karşı olan geleneksel rabbilerin itirazlarını yönelttikleri alan olmuştur. Burada sözlü geleneğin menşei konusundaki fikir ayrılığı, iki taraf arasındaki temel problem olarak ön plana çıkmıştır. Tarihsel bakış açısının Reform düşüncesinden ziyade temelde özgür araştırma, yorum ve değişime kapalı olan geleneksel din yorumuna bir reddiye içerdiği gerçeği dikkate alınarak bu başlık altında Frankel'e ve tarihsel anlayışa geleneksel Yahudilerden gelen tepkiler üzerinde durulacaktır.

Rabbani Yahudiliğe göre sözlü Tora, orijini itibariyle tıpkı yazılı Tora gibi Sina'da Musa'ya verilen vahiy kapsamında değerlendirilmektedir. Öyle ki, sözlü Tora olmadan yazılı Tora'nın gerçek varlığından söz edilemez. Bu ikisi, birbirini tamamlayan iki yapıdır.¹⁷² Rabbani Yahudilik, Talmud'da ifade edildiği şekliyle her ikisini de kapsayacak tarzda mutlak hakikati ifade eden Tora'nın Musa'nın kelimeleri değil, Tanrı'nın kelimeleri olduğuna ve bunu inkâr eden kimsenin ahiretten nasibini alamayacağına inanmaktadır.¹⁷³ *Tora min ha-Şamayim* (Gökten gelen Tora) prensibi çerçevesinde gerek yazılı gerek sözlü formuyla Tora'yı Sina'da kabul eden Musa'nın aktarımıyla ardından gelen Yeşu, İsrail'in ileri gelenleri, peygamberler ve Kneset ha-Gadol¹⁷⁴ (Büyük Meclis) üyeleri, nesilden nesile onun muhafazasını üstlenmişlerdir.¹⁷⁵ Diğer taraftan sözlü Tora, amacı ve türü itibariyle tek tip de değildir. Örneğin Maimonides, hepsinin kaynağı aynı olsa da Musa'nın

¹⁷¹ Ellenson, "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy", s. 5; Rudavsky, "The Historical School of Zacharias Frankel", s. 239.

¹⁷² Theodore Friedman, "Oral Law", *EJ*, C. XV, s. 454.

¹⁷³ Sanhedrin 99a; Abodah Zarah 18a.

¹⁷⁴ İkinci tapınak döneminin erken yıllarında gelişim göstermiş olan bilginler topluluğu. Büyük Sinagog Üyeleri de denen ve Ezra'nın da aralarında olduğu bilginler, yargılamada bulunmak, öğrenci yetiştirmek ve Tora hukukunu koruma adına birtakım tedbirler almak gibi faaliyetlerde bulunmuştur. Bkz. Louis Jacobs, "Great Synagogue, Men of", *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 201.

¹⁷⁵ Mişna, Avot 1:1.

aldığı bu sözlü Tora'yı kendi içerisinde kategorilere ayırmıştır. Bunlardan yazılı Tora içerisindeki hukuki ifadelerle bir şekilde işaret eden metne bağlı açıklama ve yorumlar ya da peygamber ve bilginlerin Tora hukukunu koruma adına oraya koydukları hükümler dışında bir diğer kategori, Kutsal Kitap kaynaklı olmayan, *Halaha le-Moşe mi-Sinai* (Sina'da Musa'ya verilen hukuk) ifadesiyle işaret edilen hukuki kaidelerdir.¹⁷⁶

Ortodoks Yahudiliğin benimsediği temel dogmalardan birisi olan ve Talmud ile diğer bazı rabbinik kaynaklardaki benzer ifadeler dışında Mişna'da üç kez geçen *Halaha le-Moşe mi-Sinai* ifadesi, kesilen bir hayvanı trefa (koşer olmama hali) kılan kusurların neler olduğundan tefilin imal edilmesine kadar Yahudi Kutsal Metinlerinde bulunmayan birçok hukuki kaideyi barındırmaktadır.¹⁷⁷ Kendi içinde sınıflandırmaya tabi tutulsa da bütünüyle sözlü Tora'nın kaynağı, tıpkı yazılı Tora gibi Sina'ya, Musa'nın Tanrı'dan aldığı vahye dayandırılmaktadır. Dolayısıyla geleneksel yaklaşıma göre tüm halaha, orijini itibariyle tanrısal ve tarih üstü bir niteliğe sahiptir. Ayrıca Musa'ya verilenlerin kapsamı rabbinik literatürde daha da genişletilmiştir. Talmud dışında, örneğin Çıkış kitabı hakkında yazılmış bir midraş olan Shemot Rabbah'da (47:1), Tanrı'nın Musa'ya yazılı Tora yanında Mişna, Talmud ve hagada'yı da öğrettiği, hatta Sina'da verilen bilgilerin bir öğrencinin ileride hocasına soracağı soruların cevaplarını dahi kapsadığı ifade edilmiştir. Berakoth 5a'da, Tanrı'nın Musa'ya Sina'da hem yazılı hem de sözlü Tora'yı verdiğinden söz edilmektedir. Ayrıca Talmud'da rabbi Akiba b. Yosef ve Musa ile ilgili geçen bir anlatı da, Tannaim bilginlerinin yorumlarının Sina'ya dayandığını ve böylece vahiy olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹⁷⁸

Frankel ile rabbinik geleneğe bağlı bazı din adamları arasındaki polemikler çoğu zaman yukarıdaki ifade bağlamında gerçekleşmiştir. Frankel'e göre bu terim, geleneksel anlayışın aksine literal olarak anlaşılmamalıdır. Rabbinik hukuk hakkındaki temel düşüncesini **Darkei ha-Mishna** isimli eserinin ilk bölümünde ifade eden Frankel, *Halaha le-Moşe mi-Sinai* ifadesinin uzak geçmişte esas gerekçesi ve

¹⁷⁶ Nathan T. Lopes Cardozo, **The Written and Oral Torah: A Comprehensive Introduction**, New York, A Jason Aronson Book, 1997, s. 99.

¹⁷⁷ Jacobs, "Halakhah Le-Moshe Mi-Sinai", **EJ**, C. VIII, s. 258.

¹⁷⁸ Menahoth 29b.

orijini bilinmeyen birtakım gelenek ve kurallara işaret ettiğini, ancak bunların tarihin etkisine maruz kalmaksızın doğrudan Sina’da belirlenmiş ya da oradan kaynaklanmış gibi kabul edildiğini düşünmektedir. Böylece ona göre rabbani gelenek tarafından söz konusu ifade kapsamındaki hukuk kurallarına Sina’daki vahye dayalı bir ilahi orijin oluşturulmuştur. Bu düşüncesiyle Frankel, Samson R. Hirsch ve Benjamin Auerbach (1808-1872) gibi Ortodoks rabbiler tarafından geleneksel Yahudiliğin altını oymakla suçlanmıştır.¹⁷⁹

Frankel, midraş ve hermenötik prensiplerden elde edilen halaha dışında, ayrı bir kategori olarak değerlendirilen ve gerekçesini tespit etmenin imkânsız olduğunu söylediği Mişna ve Talmud’da kullanılan söz konusu kavramı izah ederken, ünlü Orta Çağ Talmud bilgini Asher Ben Yechiel’e (1250-1327) atıf yapar. Ben Yechiel ya da meşhur adıyla Roş, **Hilchot Mikvaot** (Mikve Kuralları) adlı eserinde, fakir kimselerin 7 yılda bir ondalık vergilerinin Ammon ve Moab toplumu tarafından karşılanması hükmünün (*Sabbatical Year*) Sina’da Musa’ya verilen hukuk kategorisinde olduğunu bildiren Mişna’nın Yadayim 4:3 bölümündeki hukuki ifadenin Tora’da bulunmadığını ifade etmiş, buna rağmen bu geleneğin Sina’ya dayanıyormuş gibi inanıldığını ve bu inancın yaygınlık kazandığını belirtmiştir.¹⁸⁰ Böylece Frankel görüşüne kendisinden önce yaşamış bir Talmudik otoriteden destek bulmuştur. Frankel de benzer biçimde *Halaha le-Moşe mi-Sinai* ifadesinin literal biçimde anlaşılmaması gereken kadim ancak kökeni Sina olmayan bir hukuk türüne işaret ettiğini kabul etmektedir. Ona göre bu gelenekler doğrudan Yahudi toplumunun pratik yaşamından türeyen, zaman ve mekâna bağlı geleneklerdir. Ancak bu kapsamda yer alan gelenek ve uygulamaların orijini, bunları ortaya çıkaran tarihsel şartlar zaman içerisinde kaybolmuş, fakat kadim bir geçmişe sahip olmaları onların doğrudan Musa’ya verildiği gibi hatalı bir inancı beraberinde getirmiştir.

Bu temel fikir ayrılığında Samson R. Hirsch, B. Auerbach ve R’ Salomon Wolf Klein gibi rabbiler Frankel’e muhalefette ön plana çıkarken, Solomon J. Rapoport, Wolf Landau ve Saul Isaac Kaempf gibi muhafazakâr eğilimli isimler de

¹⁷⁹ Ginzberg, **Students, Scholars and Saints**, s. 207.

¹⁸⁰ Ellenson, “Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy”, s. 5.

Frankel'e destek vermişlerdir. Özellikle Frankel ile Hirsch arasındaki tartışmaya daha yakından dahil olan **Divrei Shalom V'Emet** yazarı Rapoport, Hirsch'i, bir yandan Frankel'den sözlü hukukun ilahi orijinine inancını açıklayan bir ifade beyanı talep ederken bir yandan da onu sabır göstermeksizin eleştirdiği için kınamıştır.¹⁸¹

Konferanslar sürecinde belirginleştiği şekliyle Frankel ile Reformistler arasındaki temel karşıtlık noktası, tarafların Yahudiliği nasıl tanımladıklarıyla yakından ilişkilidir. Radikal reformları hayata geçirme niyetinde olan dini liderler Yahudiliği yalnızca teolojik bağlamda değerlendirerek onu iman ilkelerinden oluşan bir inançlar manzumesi olarak görüp bu bağlamda dini ahlaki monoteizme indirgeme eğilimindeyken, Frankel ve onun yolundan gidenler Yahudiliğin bir yandan inanç boyutunu, diğer yandan hukuki ekarakterini vurgulamışlardır. Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramının pozitif tarafıyla ilişkili bu yaklaşım, daha çok Yahudiliğin hukuki karakterini dışlayan Reformculara karşı bir cevap niteliği taşır. Bununla birlikte Frankel ve takipçilerinin Yahudi hukukunu Yahudi milletin, Yahudi akıl ve ruhunun tarihsel bir ürünü olarak gören yaklaşımları ise, geleneksel Yahudilikle olan ayrılıklarına işaret eder. Frankel, ortaya çıkan hukuk ve geleneklerin Yahudi akıl ve hissiyatından derin şekilde etkilenmiş olduğunu iddia etmiştir. Onlar bu sebeple muteber kabul edilmişlerdir.¹⁸²

Frankel, Yahudilik ve Yahudilik dışı kaynakları kullanarak Mişna'yı, Ezra döneminden Yehuda ha Nasi tarafından yazıya aktarılış dönemine kadar geçen yaklaşık yedi asırlık bir gelişim sürecinin ürünü olarak görmüştür. Bu çerçevede Ortodoks geleneğin aksine onun ortaya çıkışını daha geç bir döneme atfetmiş, halahanın gelişiminin ortaya çıkan yeni şartlar ile şekillendiğini savunmuştur.¹⁸³ **Darkei ha-Mishna**'da Ezra ile başlayan süreçte Soferim'in aktif misyonuna değinen Frankel, onların iki temel amacından bahseder. Birincisi, Tora hukuku ve diğer emirlerin uygulanışı konusunda Yahudileri aydınlatmak, ikincisi ise, zamanın ihtiyaçları, mevcut sosyal ve politik durum çerçevesinde yeni hüküm ve kaideler

¹⁸¹ Chaim Landerer, "R'Shlomo Yehuda Rapoport (Shir) Champion of Jewish Unity in the Modern Era", **Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought** 8, 2009, s. 110, 118.

¹⁸² Sachar, **The Course of Modern Jewish History**, s. 170.

¹⁸³ Roemer, **Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith**, s. 55.

oluşturmak olarak ifade edilmiştir. Frankel, Sanhedrin bilginlerinin ortaya koyduğu şekliyle bu çift yönlü fonksiyonun her dönemde gerekli olacağına dikkat çekmiştir.¹⁸⁴

İfade ettiğimiz gibi Rabbani Yahudilik, tüm sözlü geleneğin orijinini Musa'ya dayandırmaktadır. Bu çerçevede yazılı Tora'da açıkça ifade edilmeyen birtakım hukuki kaideler üretmeye yönelik ortaya koyulan çeşitli hermenötik yorum metodları da kökeni bakımından Sina'ya dayandırılmakta ve vahiy şemsiyesi altında değerlendirilmektedir.¹⁸⁵ Geleneksel yaklaşıma göre Musa'ya verildiğine inanılan söz konusu yorum metodları, sırasıyla Hilel, rabbi Yişmael ve rabbi Akiva'nın geliştirdiği yorum prensipleriyle genişletilmiş, detaylandırılmıştır.¹⁸⁶ Ayrıca Tanah yorum faaliyetinin sistemleşme sürecinden çok önce ikinci mabed dönemi sonrası Soferim'in faaliyetleri de bu kapsamda değerlendirilir. Bu inanç, Talmud'un Megillah bölümünde açıkça ifade edilmiş, Musa'nın Sina'da Tora ve Soferim hakkında aldığı tüm detay ve talimatların, Soferimin ortaya koyduğu tüm yenilikleri de içerdiği belirtilmiştir.¹⁸⁷ Hatta sözlü geleneği ikinci plana itme tehlikesine karşılık Talmud'daki bir ifadede yazılı Tora'dan ziyade Soferim'in sözlerine uyma noktasında daha dikkatli olunması tavsiye edilmiş, yazılı Tora'dan farklı olarak Soferim'in sözlerini ihlal eden kimsenin ölüm cezasına uğrayacağı belirtilmiştir.¹⁸⁸ Bu yaklaşım, yazılı Tora'nın değerini hafife alma niyetinden çok, sözlü geleneğin de tarih üstü niteliğine ve mutlak bağlayıcılığına işaret etme amacını taşıyor görünmektedir. Bu gelenek içerisinde Soferim ve sonraki bilginler tarafından üretilen kural ve uygulamalar, onların sübjektif akıl yürütme ve değerlendirmeleri gibi görünse de esasen kökeni tanrısal vahye dayanan talimatlardır. Dolayısıyla onların daha çok söz konusu geleneğin aktarıcısı oldukları söylenebilir. Frankel'in bu geleneksel kabule itirazı, ağır eleştiriler almasına sebep olmuştur.

¹⁸⁴ Ellenson, "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy", s. 5.

¹⁸⁵ Bernard Rosensweig, "The Hermeneutic Principles and Their Application", **Tradition: A Journal of Orthodox Thought**, C. XIII, No: 1, Rabbinical Council of America, 1972, s. 50.

¹⁸⁶ W Sibley Towner, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", **Hebrew Union College Annual**, C. LIII, Hebrew Union College Press, 1982, s. 111; Rabbani yorum kurallarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, **Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşık Literatürün Tarihsel Gelişimi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 140-156.

¹⁸⁷ Megillah 19b.

¹⁸⁸ Erubin 21b.

Frankel, Yahudiliğin tarihi devamlılık sürecini Sina'dan Mişna dönemine ve günümüze kadar getirmektedir. Ona göre erken dönem rabbilerin ya da Mişna dönemi rabbilerinin görüşleri ve hukuka yaklaşımlarında doğrudan ve bağımsız bir ilahi yönlendirme değil, dinin özünü korumak suretiyle toplumun hissiyatı ve ihtiyaçları temelinde belirleyici olmuştur. Dolayısıyla mevcut toplumsal şartlar ve şahsi yaratıcılıkları, Soferim'den bu yana Mişna yazarları tarafından da aktif biçimde dikkate alınmış ve kullanılmıştır. Frankel, Mişna derleyicilerinin birtakım katı ritüellerle sonuçlanacak donuk bir sistem kurma niyetinde olmadıkları kanaatindedir. Sözlü geleneği yazıya aktarma zarureti söz konusu olmuş olsa da bu durum onun sabit ve değişmez tarzda kalmasını gerektirmemektedir. Bu anlayışa göre Yahudi hukuku tamamlanmış ve mühürlenmiş bir yapıya işaret etmemekte, devamlı surette kendisini yenileyen aktif ve esnek bir yapıya karşılık gelmektedir.¹⁸⁹ Bu şekilde hukuki alanda yeniliklere onay veren Frankel, kendi döneminde bazı spesifik değişimlere de açık olmuştur. Örneğin, Schorsch'un işaret ettiği gibi tarihsel şartları dikkate almak suretiyle belli durumlarda otopsiye izin vermek veya cenaze defin işlemini ertelemek, sünnet ritüelini modernize etmek, kızlar için dini eğitim programı oluşturmak ve dua kitabında bazı yüzeysel değişiklikler yapmak gibi küçük çaplı yenilikleri onaylamıştır.¹⁹⁰

Genelde WdJ bünyesindeki çalışmalara, özelde Frankel'in tarihsel bakış açısına Ortodoks kanattan gelen tepkiler şaşırtıcı değildir. Ortodoks din adamları Reform hareketinin bir uzantısı olarak gördükleri bu harekete karşı gerek teorik gerekse pratik düzeyde direnç göstermeye çalışmışlardır. Frankel'i geleneksel yapıdan ayıran en temel nokta, dini alanda bilime yer verme gayreti olmuştur. Ancak bilimin inanç üzerinde mutlak otorite olma durumunu ise kabul etmemiştir.¹⁹¹ WdJ'ye Ortodoks tepkinin en önemli isimlerinden Samson R. Hirsch, eleştiri metodları çerçevesinde ortaya konan çalışmaları, tarihsel yaklaşımı benimseyen ve Breslau Seminary'de aktif rol alan Heinrich Graetz'in **Geschichte der Juden** (Yahudilerin Tarihi) isimli çalışması üzerinden eleştirmiştir. Hirsch, söz konusu eseri

¹⁸⁹ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 87.

¹⁹⁰ Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 347.

¹⁹¹ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 86.

incelediği yazısında, Graetz'in şahsında aslında Yahudi tarihine yönelik yaygınlık kazanan tarihsel bakış açısını tenkit etmektedir. Tannaim tarihinden bahseden bölüm hakkında Hirsch, Tannaim'i din adına sergiledikleri tutum ve davranışlarında kişisel tercih, yorum ve değerlendirmelerinin etkin olduğu kimseler olarak takdim eden anlayışı reddetmektedir. Graetz'in iddiasının aksine onlar, şahsi yaratıcılıkları ve sübjektik değerlendirmeleriyle değil, menşei Sina'ya dayanan geleneğin sadık birer temsilcileri ya da aktarıcıları olarak hukuk öğreticileri olma fonksiyonlarıyla ön plana çıkmış kimselerdir. Dolayısıyla içinde bulundukları çağın ya da Yahudi toplumunun ihtiyaçlarından hareketle hukuku şekillendirmeleri söz konusu değildir. Benzer karşı çıkışı Alman Ortodoks rabbi B. Auerbach Frankel'e yapmış, söz konusu hukuki emir ve yasakların beşeri müdahaleden uzak tarih üstü nitelikte Sina'da Musa'ya doğrudan verildiğine vurgu yapmıştır.¹⁹²

WdJ'ye karşı Ortodoks Yahudiliği koruma görevini üstlenen ve bu amaçla sözlü hukuk konusunda herhangi bir değişime karşı duran Isaac Halevy de (1847-1914), Yahudilerin ne yeni bir Tora'ya ne de yeni bir Yahudiliğe ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. **Dorot ha-Rishonim** (İlk Nesiller) isimli eserini bu görüşlerini savunmaya ayıran Halevy, özellikle muhafazakâr eğilimli iki tarihçi Graetz ve Weiss'i hedef almıştır. O, her ne kadar sonraları sözlü hukukun bir gelişim seyri izlediği görüşüne yakın bir duruş sergilese de, erken dönemde her iki ismi de Yahudi toplumu ve bilginlerini değersizleştirmekle, bununla birlikte halaha ile bağlarını zayıflatan gruplarla ilişki kurmakla suçlamış, onların yüzeysel araştırmalarla kaynakları yanlış yorumladıklarını iddia etmiştir.¹⁹³

Geleneksel kanadın savunucusu S. R. Hirsch ve E. Hildesheimer, Frankel'in temsil ettiği tarihsel yoruma yönelik eleştirilerde ilk akla gelen isimlerdir. Bu isimler, doğal olarak Derin Eleştiri'ye ve Reform hareketinin öngördüğü radikal değişimlere de karşı çıkmışlardır. Hirsch, Reformcuların ilerlemenin mutlak, dinin ise onun

¹⁹² Yedidya, " Orthodox Reactions to "Wissenschaft des Judentums" ", s. 73-74; Bramer, "Rabbinical Scholars as the Object of Biographical Interest: An Aspect of Jewish Historiography in the German-Speaking Countries of Europe (1780-1871)", **LBIYB**, C. XLV, No: 1, 2000, s. 74.

¹⁹³ Eliezer Sarel, "A Historian from the World of Torah: The Historiographical Approach of Rabbi Yitzhak Isaac Halevy Rabinowitz (1847-1914)", **PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V.**, 24, **Cultures of Wissenschaft des Judentums at 200**, Potsdam,Universitätsverlag Potsdam, 2018, s. 52, 60.

egemenliği ve yönlendirmesi altında olduğuna inandıklarını ifade eder. Ancak Hirsch'e göre din mutlak ve değişmez, ilerleme ise ona bağlı olmak zorundadır. Yahudiliğin insani yargılara ve insan düşüncesinin etkilerine maruz kalmaması gereken dokunulmaz kutsal bir alan olarak Tanrı'nın hediyesi olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴ Hirsch, Reformcuların dini ilerleme ile çatışmadığı sürece ya da onunla uygunluğu ölçüsünde kabul ettiklerini, kendisinin ise ilerlemeyi din ile çatışmadığı ölçüde kabul ettiğini ifade etmektedir. Böylece Tora ile seküler bilimleri ve kültürü buluşturmada sakınca görmemekle birlikte Tora'nın öncelikli konumunu, diğerinin ona tabi olma durumunu vurgulamaktadır.¹⁹⁵ Bir diğer ifadeyle Hirsch'in basitçe geleneksel Yahudi eğitimi ile Avrupa eğitiminin sentezi anlamında kullandığı meşhur prensibi *Tora im Derek Eretz*, Tora bilgisinin merkeziliğine, seküler bilimlerin ise yalnızca Tora ve halaha hakkında daha açık bir anlayış geliştirme noktasında yardımcı çalışmalar olarak katkısına işaret etmektedir.¹⁹⁶

Bu bağlamda o, Reform Yahudiliğini eleştirdiği **Nineteen Letters** ve **Horeb** adlı çalışmalarında olduğu gibi geleneksel Yahudiliği koruma adına kaleme aldığı Tora hakkındaki yorumunda, Kutsal Kitap Eleştirisi geleneğinin iddialarını reddetmiş, Reform hareketinin Tora'nın ilahi orijini ve halahanın statüsü ve bağlayıcılığı konularındaki negatif tutumunu reddetmiştir. Özellikle Tesniye bölümünden birçok pasajın izahında, değişen zamana karşı Tora'ya herhangi bir dokunuş ya da değişim yapmaksızın bağlılığın gerekliliğini dile getirmiş, halahanın değişmez doğasını vurgulama adına yorumlamalarda bulunmuştur.¹⁹⁷

Hirsch ve Frankel, Reform Yahudiliğine karşı durma noktasında aynı tarafta yer alıyor olsalar da, Yahudiliğe yaklaşımları büyük oranda farklılık arz etmektedir. Frankel'in aksine tarih dışı yaklaşıma vurgu yapan Hirsch, halahanın beşeri müdahale olmaksızın tüm yönleriyle ilahiliğine inanırken Frankel, sözlü hukuku

¹⁹⁴ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 22.

¹⁹⁵ Shnayer Z. Leiman, "Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe", **Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?**, ed. Jacob J. Schacter, New York, A Jason Aronson Book, 1997, s. 192, 194.

¹⁹⁶ Zvi E. Kurzweil, "Samson Raphael Hirsch: Educationist and Thinker", **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. II, No: 2, Rabbinical Council of America, 1960, s. 296.

¹⁹⁷ Tova Ganzel, "Explicit and Implicit Polemic in Rabbi Samson Raphael Hirsch's Bible Commentary", **Hebrew Union College Annual**, C. LXXXI, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2010, s. 173, 178-179.

beşeri yaratıcılığın tarihsel sonuçları ve bilginler ile din adamları tarafından ortaya konan yenilikçi yorumlar olarak algılamıştır.¹⁹⁸ Hirsch, Frankel ve onun gibi düşünenlerin temsil ettiği tarihsel metodun, rabbileri dini hukuk sisteminin taşıyıcıları olarak değil, insani yaratıcılıkları ve karakterleriyle onun aktif kurucuları olarak gören yaklaşımını reddetmiştir. Bu nedenle Hirsch'in temsil ettiği yaklaşım, Frankel'in eserinin gerçekte “Darkheha-Meshaneh” (Tutarsız Kimsenin Metodu) ismine layık olduğunu söylemiştir.¹⁹⁹ O, yalnızca Frankel'i değil, halaha merkezli tartışmalar sürecinde kendisini ve modern Ortodoks hareketi şiddetle eleştiren Frankel'in öğrencisi Hermann Cohen'i de bir heretik ile beraber çalıştığı düşüncesiyle kınamıştır.²⁰⁰ Yahudiliği çağın şartlarına göre uyarlama çabalarını din adına tehlikeli gören Hirsch, kişinin duygularının, yaşanılan dönemin getirdiği geçici istek ve ihtiyaçların ebedi hakikat olan Tora ve Yahudi hukukunda herhangi bir değişiklik yapma noktasında ölçü olamayacağını ifade etmiştir. Her türlü beşeri yargıdan üstün olan bu tanrısal hakikati her dönem ve şartta koruma ve uygulama gerekliliğini dile getirmiştir. Ona göre bu hakikatin içinde bulunulan çağ ile uyumlu olmadığından yakınmak yerine, çağın Tora ile uyumlu olmadığını itiraf etmek gerekmektedir.²⁰¹ Karşı taraftan tarihsel anlayışın doğal sonucu ise, halahanın kendisinde var olan iç dinamikleriyle her çağda yorumlanmaya ve güncellenmeye uygun oluşu, hatta Yahudiliğin hayatta kalabilmesi için bunun bir zorunluluk olduğu düşüncesidir.

Frankel ile görüş ayrılığına düşen bir başka isim Berlin'deki Orthodox Rabbinerseminar'i kuran E. Hildesheimer'dir. O da, Frankel'i **Darkei ha-Mishna** adlı eseri üzerinden eleştirmiştir. Her ne kadar Frankel için dönek anlamında “meşumad” ifadesini kullanıp kullanmadığı tartışmalı olsa da²⁰², Ortodoks geleneğin

¹⁹⁸ Bramer, “The Dilemmas of Moderate Reform. Some Reflections on the Development of Conservative Judaism in Germany 1840-1880”, s. 77.

¹⁹⁹ Schorsch, “Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism”, s. 353.

²⁰⁰ Naomi Pasachoff, **Great Jewish Thinkers: Their Lives and Work**, New Jersey, Behrman House, 1992, s. 122.

²⁰¹ Philip S. Alexander (ed.), **Textual Sources for the Study of Religion: Judaism**, Manchester, Manchester University Press, 1984, s. 147.

²⁰² David Ellenson'un aksine Leiman, Hildesheimer'in 1873'de “apostasy” ile ilgili yazdığı responsumda Frankel'in eseri **Darkei ha-Mishna**'dan hiç bahsedilmediğini savunur. Bkz. Shnayer Z. Leiman, “Did Rabbi Azriel Hildesheimer Label Rabbi Zechariah Frankel “An Apostate”?”,

tarih üstü vahiy anlayışının aksine Frankel'in Mişna'nın tarihsel bir metin olduğu yönündeki iddiası, Hildesheimer'in itirazına neden olan en temel husustur.²⁰³ Bu nedenle o, Frankel'in eserini yakmanın dini bir görev olduğunu savunmuştur.²⁰⁴ Reform hareketine muhalefetiyle bilinen rabbi Hildesheimer, her ne kadar kurduğu Seminary'de kendisi de WdJ merkezli bir eğitim programı öngörse de, gerek Geiger'in kurduğu The Hochschule für die Wissenschaft des Judentums'u, gerekse Frankel ve Breslau Seminary'yi sert bir dille eleştirmekten geri durmamıştır. İlk kurumu, doğrudan Reform hareketinin bir ürünü olarak görmüş, Yahudiliği yıkmaya adanmış bir kurum yakıştırmasını yapmıştır. Bu noktada Yahudiliğe verdikleri zarar açısından her iki yapıyı da eşit gören Hildesheimer, Frankel'i en az Geiger kadar heretik kabul etmiş, Breslau Seminary'den mezun olanları ise gerçek bir rabbi olarak tanımamıştır. O, birçok dini faaliyetten dışlanmaları yanında onların Yahudi mezarlığına defnedilemeyeceğini dahi savunmuştur.²⁰⁵

Temelde *Halaha le-Moşe mi-Sinai* gibi doktriner bir meseleye dayanan tartışmalarda, Hirsch'e benzer biçimde, hiçbir Ortodoks cemaatin Breslau'da yetişmiş bir din adamını lider olarak kabul edemeyeceğini düşünen Hildesheimer, doğrudan Breslau mezunu Theodor Kroner ile yazışmasında bu kurumun gerek eğitim kadrosunun gerekse öğrencilerinin geçmiş bilginlerin ve geleneğin öğretilerine aykırı davrandıklarını belirtmiş, Yahudi hukukuna aykırı olan bazı uygulamalarını örneklendirmiştir. Ayrıca onların kendileri tarafından rabbi olarak kabul görmeleri için, yukarıdaki dogmatik ifadeyi literal olarak okumaları ve Frankel'in görüşlerini reddetmeleri gerektiği gibi şartlar ileri sürmüştür.²⁰⁶ Hildesheimer ve diğer Ortodoks liderler, Yahudiliğin evrimsel bir gelişim sürecine bağlı olduğu görüşüne karşı çıkmışlar, geleneksel vahiy anlayışına sahip çıkarak

Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought, C. XLI, No: 2, Rabbinical Council of America, 2008, s. 145-154.

²⁰³ Ellenson, "The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth Century Germany and Hungary", **Jewish Apostasy in the Modern World**, ed. Todd Endelman, New York, Holmes & Meier, 1987, s. 173.

²⁰⁴ Roemer, **Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith**, s. 55.

²⁰⁵ Ellenson, "Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years", **Modern Judaism**, C. I, No: 3, Oxford University Press, 1981, s. 289-290.

²⁰⁶ Ellenson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2004, s. 173, 175.

Yahudi hukukunun Sina’da Musa’ya verildiği biçimiyle değişmez yapıda olduğunda ısrar etmişlerdir. Onlar, tarihin Yahudi dini otoritesi konusunda hiçbir temel teşkil edemeyeceğini savunmuşlardır.²⁰⁷ İlginçtir ki, Hildesheimer’in kendisi de kurduğu Seminary’nin bir şekilde WdJ’ye yer vermesi sebebiyle Ortodoks meslektaşlarından eleştiri almıştır. Örneğin Isaac Halevy, kurum mezunlarının bilimsel çalışmalarla çok fazla meşgul olmaları nedeniyle rabbinik literatür konusunda yeterli bilgiye sahip olamamalarını eleştirmiş, WdJ’ye mutlak bağlılığın Yahudi hukukunun tümüyle Musa’ya verildiği şeklindeki ortodoks inanca aykırı olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁸

Frankel’in eserini eleştiren bir diğer isim, B. Auerbach’dır. Sözlü hukukun Tanrı tarafından gönderildiği inancının dinin temel unsurlarından olduğunu savunan Auerbach, Frankel’i, halahanın kaynağını Tanrı yerine insana atfettiği gerekçesiyle reddetmiştir. O, görüşünü desteklemek için Maimonides’in **Peirush Hamishnah** (Mişna’ya Yorum) isimli eserinden de yararlanmıştır. Maimonides’in, Musa’nın Tora’ya açıklamaları ve hukuki kaidelerinin tüm detaylarıyla beraber Tanrı’dan aldığını ve Joshua’ya aktardığını, ayrıca tüm rabbilerin de sözlü hukukun bu ilahi orijinini kabul ettiğini ifade eden sözlerini delil olarak kullanmıştır. Auerbach, Maimonides’in Tora’nın gökten geldiğini inkâr eden kimsenin heretik sayılacağı şeklindeki sözlerini de hatırlatmaktadır.²⁰⁹ Frankel, kendisini gerek Rosh gerekse Maimonides’de mevcut olduğu şekliyle geleneksel rabbani düşüncede bulunan karşıt delilleri kasıtlı olarak görmezden gelmekle ve kesintisiz gelenek zincirini (*shalshelet ha-kabalah*) inkâr etmekle suçlayan ve sonunda onu heretik kategorisinde değerlendiren Auerbach’a cevaben, bahsi geçen eserine ilave olarak **Hitnatzlut ha’mhaber** (Yazarın Müdafaası) başlıklı bir yazı kaleme almış, Tora ve sözlü geleneği hafife aldığı şeklindeki suçlamalara cevap vermiştir. Ayrıca Mişna’nın

²⁰⁷ Ellenson, “Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years”, s. 280.

²⁰⁸ Ellenson & Richard Jacobs, “Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to “Wissenschaft des Judentums””, **Modern Judaism**, C. VIII, No: 1, Oxford University Press, 1988, s. 29.

²⁰⁹ Ellenson, “Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy”, s. 6.

oluşum ve derleniş sürecini incelediği eseriyle birlikte sözlü Tora'ya ve kurulu geleneğe duyduğu saygının zayıflamak bir yana güçlendiğinden bahsetmiştir.²¹⁰

Esasen halahanın organik gelişimine yapılan vurgunun doğal sonucu olarak tarihsel yaklaşımın geleneği hafife almaktan çok onun değerini ve geçmiş ile gelecek arasındaki bağı ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu açıdan Frankel gelenek ile köklü bir ayrılığı savunmamıştır. Kaldı ki onun Reform kanadıyla ayrılığa düştüğü nokta da, Reformcuların Yahudilerin gelenek ile olan bağlarını koparma arzuları olmuştur. Söz konusu anlaşmazlık Frankfurt Konferansı'nda açıkça görülebilir. Buna rağmen Ortodoks Yahudilerin dini geleneğin ve geleneksel hukuk kodlarının değişmezliğine yönelik güçlü inançları, Frankel'in de en az kendisini Reformcu olarak niteleyen kimseler kadar sert biçimde eleştirilmesine sebep olmuştur.

Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramı bağlamında Yahudi geleneğini tarihsel bir okumaya tabi tutan ve böylece tarih üstü olduğu kadar bir yönüyle tarihsel bir fenomen olarak gördüğü dinin yaşanılan çağa adapte olabilme kabiliyeti üzerinde duran Frankel, bir sonraki adımda bu değişim ve reformun nasıl gerçekleşeceği ya da hangi ölçüte göre yürürlüğe gireceği sorununu ele alır. Frankel'in söz konusu problemdeki çıkış noktası açıkça "kolektif toplum iradesi"dir. Kolektif Yahudi bilinci, onun, reformların kapsamı ve sınırı konusunda yegâne belirleyici kriter olarak kabul ettiği unsurdur. Nitekim Frankel, bir yazısında Yahudi toplumunun yaşayan dini bilincinin en az Tanrı'dan doğrudan gelen vahiy kadar bir kabul ve onayı gerektiren bir çeşit vahiy olduğunu ifade etmiştir.²¹¹ Dolayısıyla değişim sürecinde toplum bilincinin herhangi bir gelenek ve pratiği kabul ya da reddi önemli rol oynayacaktır. Buna göre toplumsal bilinçte öteden beri gelen ve hâlihazırda korunmuş şekilde mevcut olan tüm geleneksel düşünce ve değerlere sahip çıkılmalı, onlardan vazgeçilmemelidir. Bu çerçevede o, kendi dönemindeki Yahudilerin geleneksel değerlere sahip çıkma noktasında temelde muhafazakâr bir eğilime sahip olduğunu savunur. Bununla birlikte Yahudi ortak bilinci ve iradesine öylesine bir yetki verir ki, bu irade bir gün İbranice'nin dua dili olarak kullanımını reddettiğinde

²¹⁰ Ellenson, "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy", s. 7-8.

²¹¹ Frankel, "Die Symptome der Zeit", *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, C. II, No. 1, 1845, s. 15.

başka bir dilde kullanımı tercih etmelerinin de kaçınılmaz olacağını ifade eder.²¹² Benzer şekilde ibadet esnasında başın örtülmesi konusunda Yahudilerin çoğunluğunun ortaya koyacağı negatif bir iradenin, bu pratiklerden vazgeçilmesi sonucunu doğurabileceğini belirtir.²¹³

Ancak Frankel, teoride imkân dahilinde kabul etse de milli bilinç ve gelenekten bir kopuşu çağrıştıran böylesine radikal değişimleri uzak bir ihtimal olarak görür. Buna karşılık onun reform yorumunda, kolektif Yahudi iradesiyle bütünleşmiş fakat yüzeysel, köklü olmayan ve daha az kırılğan yapıda olan değişimler söz konusu olmuştur. Örneğin Yahudi olmayanlardan süt ve şarap içilmesine izin verilmesi ya da onlar hakkında yoğun kınama ifadeleri içeren geleneksel duaların değiştirilmesi gibi yenilikler gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Frankel, Hristiyanlar aleyhine ifadeler içerdiği ve bu nedenle onların Yahudilere yönelik sert eleştiri ve suçlamalar yöneltmelerine fırsat verdiği gerekçesiyle *velamalshinim*²¹⁴ duasını yumaşatarak revizyona tabi tutmayı uygun bulmuş, 1843’de Dresden’de duanın revize edilmiş bir versiyonunu hazırlamıştır.²¹⁵ Bir başka örnek yine dua geleneğiyle ilişkilidir. Haftada iki kez okunan ve yine Yahudilerin düşmanlarından bahseden geleneksel *vehu rahum*²¹⁶ duasındaki bir pasaj, ahlaki ve politik bakımdan tahrik edici olduğu düşüncesiyle Frankel tarafından elimine edilmiştir. Buna benzer başka dua pasajları da ya değiştirilmiş ya da görmezden gelinmiştir.²¹⁷

Frankel, bir taraftan değişim noktasında toplumun ortak kanaatini ve iradesini ölçü alarak reforma kapı aralamış, bir taraftan radikal değişim ve reformların Yahudi

²¹² Schreiber, **Reformed Judaism and Its Pioneers: A Contribution to Its History**, s. 218; Schorsch, “Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism”, s. 349.

²¹³ Schorsch, “Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism”, s. 349.

²¹⁴ “İftiracılar” anlamına gelen, Amidah duası içerisinde bulunan ve heretikler ile ilgili olan onikinci dua. Bkz. Macy Nulman, “Velamalshinim”, **The Encyclopedia of Jewish Prayer: Ashkenazic and Sephardic Rites**, New York, A Jason Aronson Book, 1996, s. 354.

²¹⁵ Yedidya, “Ephraim Elimelech Urbach and the Movement for Torah’s Judaism 1966-1975 – An Attempt to Reestablish the Breslau School in Israel”, **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No: 2, 2016, s. 88.

²¹⁶ Mezmurlar 78: 38’de merhametli Tanrı ifadesiyle başlayan pasaja atfen, sinagogda hafta içi akşam ibadetlerine girişte kullanılan dua. Bkz. Cohn-Sherbok, “Ve-hu Rahum”, **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 156.

²¹⁷ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s. 107.

ortak bilincinde hatırı sayılır bir yerinin olmadığını, toplum genelinde muhafazakâr eğilimin ağır bastığını kabul etmiştir. Bu çerçevede geleneğe ters düşen ya da ciddi kırılma yaratacak herhangi bir köklü değişimin, yapılacak reformların meşruiyet noktası olan Yahudi toplumu tarafından kabul görmeyeceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Reform yanlısı J. Maier'in eleştirilerine cevap verdiği yazısında ifade ettiği gibi, sinodları toplumun iradesi ve bilincini göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştiren Frankel'in halahaya dair yorum ve değişim sürecinde söz konusu iradeye yüklediği merkezi rol, rabbinik insiyatife de belirli bir sınırlama getirmektedir. Ona göre, yalnızca teologlar değil, seçkin toplum temsilcilerinden oluşacak bir sinod toplumun gerçek iradesini yasal bir şekilde yansıtabilirdi.²¹⁸

Frankel, yeni bir hükme karar verilmesi aşamasında onun Yahudi toplumu tarafından kabul görüp görmeyeceğine dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir.²¹⁹ O halde Frankel'in liderlik ettiği Pozitif-Tarihsel Yahudilik Ekolü, Yahudi toplum bilincini, birtakım geleneklere kutsallık ve geçerlilik kazandıran bir unsur, bir ölçüt olarak kabul etmektedir. Ritüeller, Yahudi bilincinde yer ettiği ve Yahudi milleti ile ilişkisi devam ettiği sürece pratik dini yaşamın dışına itilemez. Bir riütelin sürdürülüp sürdürülemeyeceğinin tespitinde, onun menşei ve doğasından çok, Yahudi bilinci ve geleneğinde ne ölçüde yer ettiği ve karşılık bulduğu önemlidir.

Diğer taraftan doğrudan rabbinik kaynaklarda Frankel'in yaklaşımını destekleyecek mahiyette bilgilerin olması dikkat çeker. Talmud'un değişim ve yenilik noktasında toplumsal iradeye bir alan açtığı, halahanın seyri konusunda onun aktif rolüne dikkat çektiği görülür. Nitekim Talmud, halahanın ne olduğunu ve aslını öğrenmek isteyen kimsenin, toplumun nasıl bir tutum içerisinde olduğunu gözlemlemesi ve onu hesaba katması gerektiğini söyler.²²⁰ Daha önce de geçtiği üzere gentileden gelen yağın kullanımının mümkün olup olmadığına ilişkin bir başka bölümde ise, ancak Yahudilerin çoğunluğu tarafından kabul edilen değişikliklerin

²¹⁸ Frankel, "Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart", *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, C. II, No. 5, 1845, s. 181; Schorsch, "Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism", s. 349.

²¹⁹ Frankel, "On Changes in Judaism", s. 49.

²²⁰ Berakoth 45a.

geçerli olabileceğine dair imalar vardır. Söz konusu yasağın Yahudilerin çoğunluğu tarafından geniş çaplı kabul görmemesi sebebiyle Yehuda ha Nasi tarafından iptal edildiği vurgulanmıştır. Yasaklı bir maddenin şartlar gerektirdiğinde çoğunluğun iradesiyle kullanılabileceği, çoğunluğun insiyatifi olmadan Yahudi toplumuna herhangi bir hüküm dayatmanın da mümkün olmadığı ifade edilmiştir.²²¹

Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumuna göre bir ritüelin asırlardır Yahudi hafızası ve ruhunda derin biçimde yer ettiği gerçeği dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda yaşanan dönemin kendine özgü ihtiyaç ve gereksinimleri de göz ardı edilmemelidir. Değişim ve yenilikler, tarihsel araştırmaların vardığı sonuçlardan hareketle verilecek aceleci ve radikal hükümler ile gerçekleşmemeli, toplumsal iradenin belirleyici olduğu uzun bir sürece karşılık gelmelidir. Frankel'in, İbranice üzerine yapılan tartışmalarda, bir yandan onun bir gün Yahudi bilincinde eski değerinin kalmayabileceğine açık kapı bırakması diğer yandan bunu uzak bir ihtimal olarak görmesi de bu yüzden olsa gerektir.

Yahudilik yorumunu bu şekilde ortaya koyan ve bunu kurumsal anlamda yaygınlaştırma hedefinde olan Frankel, düşüncelerini öncüsü olduğu çeşitli yayın organları aracılığıyla paylaşma imkânı bulmuştur. **Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums** (1851-1939), onun çabalarıyla kurulmuş olan en etkili yayın organıdır. Frankel, Breslau Seminary ile yakın ilişkisi bulunan ve WdJ alanında önemli bir etki yaratmış olan derginin editörlüğünü 1868'e kadar sürdürmüştür. Dergi, diğer birçok yayın organı ya da rabbinik Seminary örneğinde olduğu gibi 1939'da Nazi yönetimi tarafından kapatılmıştır.²²² Diğer taraftan Ortodoks Yahudilerin karşıt faaliyetleri yeni oluşan grubun hareket alanının genişlemesinde bir engel teşkil etmiştir. Buna rağmen Frankel liderliğinde çekirdek bir muhafazakâr anlayışın oluşmaya başladığı görülür. Daha önce değindiğimiz gibi Breslau Seminary ise, hareketin kurumsallaşma sürecinde en önemli basamağı oluşturmıştır.

²²¹ Abodah Zarah 36a.

²²² Nahum N. Glatzer, "Monatsschrift Fuer Geschichte Und Wissenschaft des Judentums", **EJ**, C. XIV, s. 433.

Frankel'in önderlik ettiği Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumu, her iki kanattan aldığı birtakım eleştirilere rağmen modern dönemde Yahudiliği yorumlamada yeni bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Frankfurt Konferansıyla başlayan Reformist ve Ortodoks kanattan uzaklaşma süreci, Tarihsel Ekol taraftarlarının bir kısmının Amerika'ya göç etmesiyle beraber burada daha da ivme kazanarak gerçek manada Muhafazakâr Yahudilik denilen hareketi ortaya çıkaracaktır. Amerika'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren başlayarak ve 20. yüzyıl boyunca devam ettiği şekliyle Muhafazakâr hareket, durduğu dini pozisyon itibariyle Reformist ve Ortodoks yapı ile hem ideolojik hem de kurumsal düzeyde ayrışma süreci yaşamıştır. Bu noktada Schechter gerek düşünceleri gerekse kurumsal alanda yaptığı hamleler ile hareketin yapılanmasında ve büyümesinde kritik rol oynamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

SOLOMON SCHECHTER'İN YAHUDİLİK YORUMU

Solomon Schechter, tarihsel yorumun Frankel ve Breslau Seminary ile iltisakı bulunan Markus Jastrow, Bernard Drachman ve A. Kohut gibi birkaç isimden sonra Amerika'daki en önemli savunucularındandır. Fikirleri, hareket bünyesindeki önceki liderlere nazaran daha geniş bir etki alanına sahip olmuştur. İngiltere yıllarında akademik çevrede kazandığı şöhreti ve rabbinik literatüre dair derin vukufiyetinin bunda büyük payı vardır. Mutedil bir din yorumunu benimseyen Schechter için dinin inanç ve pratik boyutu birbirinin alternatifi değil, birbirini tamamlayan iki alandır. Yeni bir teoloji ortaya koyma niyetinde olmayan Schechter, dinin hareket noktası olarak belli dogmaların mutlaka var olduğunu, ancak bu doktriner yapının tek bir formulasyona indirgenemeyeceğini savunarak düşünce özgürlüğünü olumlayan kuşatıcı bir yaklaşım sergiler. Bununla birlikte dinin doğrudan pratik yaşama dair yansımalarına, dolayısıyla tüm yaşamı kapsayan halahaya her şartta azami derecede riayeti önemser.

Dinin ağırlık merkezi olarak Tora ve halahayı Derin Eleştiri merkezli tenkitlere karşı korumayı, gerek Yahudi milletin gerekse dinin çözülmesi ve asimile olma tehlikesini önleme adına görev kabul eden Schechter, bu yönüyle geleneğe yakın bir çizgide durur. Diğer taraftan Tarihsel Ekole yakın oluşu, bu çerçevede özellikle sözlü geleneğe eleştirel bakışı ve dinin statik olmadığı fakat bir gelişim seyri izlediği düşüncesi, onu Ortodoks düşünceden ayırmaktadır.

Reform eğilimlerine karşı duran, buna mukabil tarihsel mirasa vurgusuyla geleneksel Yahudiliği koruma hedefinde olan Schechter, gelenek ile bağı koparılmamış organik bir değişim modeli öngörmüştür. Bu bağlamda onun dinin tarihsel bir fenomen olma durumu, dini otorite meselesinde Kutsal Metin karşısında Yahudi milletin yeri ve değişim ya da reformların imkânına dair düşünceleri bu bölümde ortaya konmaya çalışılmış, WdJ'nin rolü hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Onun kısaca "tüm Yahudi toplumu" anlamına gelen merkezi kavramı

Katolik İsrail'in gerçekte neye işaret ettiği, hangi bağlamlarda kullanıldığı, kapsamı ve fonksiyonu mercek altına alınmış, tespit edebildiğimiz iki farklı anlamı üzerinde durulmuştur. Ayrıca konuyla ilişkili olarak önemli gördüğümüz sinodlar hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Son olarak hareket içerisinde Katolik İsrail kavramına farklı yaklaşımlar, izah ve öneriler ele alınmıştır.

2.1. Schechter'in Yahudiliği Tanımlama Biçimi

Yahudiliğin oluşumunda ya da onu yorumlama sürecinde Tarihsel Ekolün benimsediği vahiy ve tarih birlikteliğinin, ikisi arasında bir denge problemi ortaya çıkarmış olduğu söylenebilir. Bu, esasen Muhafazakâr Yahudiliğin benimsediği tarihsel yorum prensibinin doğal bir sonucu gibidir. Bu çerçevede Schechter'in de bu ikilemin farkında olduğunu görmekteyiz. Nitekim kendisinin "tarih görünümünde vahyin yeni rakibi"¹ diyerek eleştirdiği şey, aslında Yahudiliğin en temel bazı ilkelerini dahi tehdit eder durumda olan modern bilimin ilerleyişidir.² Onun bu ifadesinde vahyi ve değişmez olanı muhafaza eğilimi hissedilebilir.

Schechter, konuya ilişkin en açık ifadelerinden birinde tarihsel yaklaşımın "aydınlanmış şüphecilik" (*enlightened scepticism*) ile "güçlü bir muhafazakârlık" pozisyonunu aynı anda kendisinde barındırdığının altını çizmektedir.³

Geleneksel bir Yahudi çevrede yetişmesinin de etkisiyle, geleneğe dönük uygulanan tarihsel araştırmalara zaman zaman Schechter'in de reaksiyon gösterdiği görülür. Bu yüzden Aydınlanma düşüncesi, Haskala, modern araştırma metodları ve reform söylemlerini yakından tecrübe etmeden önceki geleneksel kimliğini kastederek, Eski Adem'in (*Old Adam*)⁴ savunmasız anında zaman zaman kendisini

¹ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XXI.

² Sidney H. Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Temple University, 1981, s. 48.

³ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XVII.

⁴ Pavlus, Romalılara Mektup 5:12-21 ve Korintoslulara I. Mektup 15:22-47'de, Adem ve İsa Mesih arasında bir analogi yapmış, ilk günahın muhatabı olan Adem'e karşılık ebedi hayat ve kurtuluşun teminatı olan İsa Mesih için "son Adem" ya da "ikinci Adem" ifadelerini kullanmıştır. Resullerin İşleri 4:12'de ise İsa Mesih dışında hiç kimsede kurtuluş olmadığı ifade edilir. Schechter'in, Eski Adem ifadesiyle, Hristiyan geleneğinde İsa Mesih'in kurtarıcı misyonuyla ilişkili olarak benimsenen "ikinci Adem" benzetmesine karşılık Eski Ahit, dolayısıyla hukuk ile kurtuluş dönemine bağlılığını dile getirmek istediği düşünülebilir. Bu açıdan Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki temel farka dikkat çekmiş olmalıdır. Bkz. Michael Panitz, "Judaism in the Queen's

dışa vurduğunu söyler.⁵ Öte yandan Schechter Yahudiliği yorumlarken tarihsel araştırmaların öneminin göz ardı edilemeyeceğini de belirtir. Ancak onun bu yaklaşımında, bilim, akıl ve özgür düşünceyi yegâne rehber olarak benimseyen Aydınlanma döneminin ürünü olarak Kutsal Metinlerin ilahiliği ve otantikliğini reddeden Derin Eleştiri geleneğinin akademik çevrede yaygınlık kazanması, hatta kimi Yahudiler arasında da taraftar bulmasının önemli rolü olmalıdır. Zira bu gerçeği Berlin döneminde çok daha yakından tecrübe etmiştir. Bir başka ifadeyle Schechter, aslında “vahyin yeni rakibi” ifadesiyle, Yahudiliğin vazgeçilmez ana unsurlarına tehdit oluşturabilecek, vahiy ya da geleneğin değerini minimize edecek düzeyde yürütülen bilimsel ve eleştirel araştırmaları kastetmiştir.

Kendisinin İngiltere’ye gelmesine vesile olan Montefiore’nin gittikçe büyüyen radikal eğilimi de, onda mevcut olan Eski Adem’i kışkırtan somut unsurlardan olmuştur. Schechter İngiltere’deki Yahudilere mektuplarını yayımladıktan sonra Montefiore ile arasındaki sıcak ilişki eskisi gibi olmamıştır. Onun Derin Eleştiri’nin sonuçlarını kabulü, vahiy olgusu ile geleneğin ya da sözlü hukukun normatifliğini reddi ve koşer hukukuna dair dışlayıcı tutumu, Schechter’in tepkisini çekmiştir.⁶ Ancak Schechter’in her ne kadar tarihsel araştırmaların olumsuz bazı yönlerinden hoşnutsuzluğunu dile getirdiği ifadeleri olsa da bütünüyle akademik kariyerine baktığımızda, her iki alanı birbirinin alternatifi olarak görmemiş, vahyi ve tarihi Yahudiler için iki rehber olarak kabul etmiştir. Tarih, vahiyden bağımsız bir yetkinliğe ve otoriteye sahip olmamalıdır. Buna karşılık vahiy de, tarih sayesinde hakiki işlevini yerine getirebilmektedir. Schechter’in, gerçekte tarihi vahyin karşısına konumlandığı düşünülmemelidir. Bu yönüyle onun, Frankel, Weiss ve Graetz gibi erken dönem Pozitif-Tarihsel Yahudilik ya da Tarihsel Ekol temsilcilerinin görüşlerini izlediğini söylemek mümkündür.

Schechter’in kariyeri boyunca alternatif bir Yahudi teolojisi ortaya koyma gibi bir hedefinden söz edilemez. O genellikle apolojist bir duruş sergilemiştir.

English: The Anglican Context of Schechter’s “Catholic Israel” and Associated Terminology”, **CJ**, C. LXIV, No: 3, 2013, s. 70.

⁵ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XX-XXI.

⁶ LaGrone, “Between Fire and Ice: Studies in Jewish and Christian Centrism in the 19th century”, s. 64; Bkz. Maurice Gerald Bowler, **Claude Montefiore and Christianity**, Atlanta, Brown Judaic Studies, 2020, s. 67-70.

Yahudi toplumunda ayrılmaya sebep olabilecek herhangi bir eğilimden mümkün olduğunca kaçınan Schechter'in, antisemitik eğilimler ve halahaya mesafeli radikal Yahudi Reformculara karşı ise gerek eğitim süreci gerekse mesleki hayatında çoğu zaman geleneksel Yahudiliği savunma gayreti içerisinde olduğu görülür. Rabbinik teolojiye dair eserini kaleme alma nedenlerinden birisi de budur. Söz konusu eserinde, şahsi yorumları bir kenara bırakarak geleneksel rabbinik teolojiye dair bazı konuları olduğu gibi sunmaya çalışmıştır. Bu nedenle kapsamı geniş bir Muhafazakâr teoloji ihdas etme konusunda ciddi bir girişimi söz konusu olmamış, ilgisini ve zamanını daha çok geleneksel Yahudiliği savunmaya ayırmıştır.⁷ Schechter'in ayrı bir dinsel hareket oluşturmaktan çok geleneksel Yahudiliği ihya etme amacı ve teoloji ile felsefeden çok rabbinik alana yönelmesi bunda etkili olmuştur. O, var olanı, yani geleneksel Yahudiliği canlandırmaktan, muhafazakâr bir eğilim yaratmaktan söz etmiştir.⁸ Bu bağlamda Schechter, Tarihsel Ekolün bir teolojik program sunmadığını, ilgi alanının daha çok filoloji ve arkeolojiye yöneldiğini, salt dogmatik sorunlara çok az ilgi gösterdiğini ifade eder.⁹ Kendisi de bu yaklaşımı benimsemiş, doktriner meseleleri derinlemesine çok az tartışmıştır.

Günümüz araştırmacılarından David B. Starr'ın da işaret ettiği gibi Tarihsel Ekol, teolojiden çok hukuk üzerinde çalışılması anlamına gelmektedir.¹⁰ Bu yönüyle Schechter'in tarihsel yaklaşıma uygun hareket ettiği söylenebilir. Zira tarihsellik vurgusu, Yahudiliğin doktrin boyutundan çok, yaşama dönük pratik yönüne, vahyin tarih boyu farklı zaman ve mekânlarda çevresel şartlara adaptasyon kabiliyetine işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle yeni bir hareket yaratma niyetinde olmayan Schechter'in düşüncesinde, tarihsel yaklaşımın öngördüğü geleneğin evrimi düşüncesi mevcut gelenekten bağımsız alternatif bir teolojiyi zaten gerektirmemekteydi. Onun için önemli olan, daha çok pratik yaşam düzeyinde geleneksel yapının kendini yenilemesi, tarihsel şartlara uyum kabiliyetini ortaya

⁷ Theodore Weinberger, "Solomon Schechter's (Postmodern) Conservative Jewish Theology", *CJ*, C. XLVI, No: 4, 1994, s. 25.

⁸ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, New York, Aviv Press, 2006, s. 57-58.

⁹ Schechter, "Introduction", *SJ I*, s. XVII.

¹⁰ David B. Starr, "Loving is Believing: Solomon Schechter and the Bible", **The Initiative on Bridging Scholarship and Pedagogy in Jewish Studies**, Working Paper No. 7, Brandeis University, 2010, s. 10.

çıkarması idi. Bu bakımdan gelenek, reformu hâlihazırda kendisinde barındırmaktaydı.

2.1.1. Dinde Dogmanın Gerekliliği

Tarihsel Ekol içerisinde değerlendirilmesi gereken bir isim olarak Schechter, vahiy ve tarih arasında karşılıklı ilişki çerçevesinde Yahudiliğin her daim gelişip evrilerek farklı formlar alabildiği görüşünü benimsemiştir. Temelde ilgilendiği konu da Yahudiliğin içinde barındırdığı bu dinamiği pratiğe yansıtma gereği olmuştur. Schechter ve Tarihsel Ekol için dini alanda biri vahiy diğeri tarih ve gelenek olmak üzere çift kutuplu bir yapı söz konusudur. Bu bakımdan dinin yorumlanmayı gerektiren tarafı yanında, din dairesi içerisinde ortaya çıkan diğer tüm unsurlar için temel teşkil eden, bir anlamda hareket noktası olan birtakım sabitelerinin olması kaçınılmazdır. Schechter, her ne kadar yazılarında teolojiye çok yer ayırmasa da uzun zamandır ihmal edildiğini düşündüğü bazı dogmatik konuları tekrar hatırlatma ihtiyacı hissetmiştir. Bu noktada Reformcular için önemli bir referans kaynağı olan Moses Mendelssohn'un **Jerusalem** (1783) isimli eserinde dile getirdiği Yahudilikte dogma olmadığı şeklindeki görüşü, Schechter'i bu girişime yönelten temel faktör olmuştur. "The Dogmas of Judaism" başlıklı yazısının ana konusunu bu mesele oluşturur.

Jerusalem'de, Yahudilerin ilahi bir yasaya muhatap kılındıklarını ifade eden Mendelssohn, bu talimatların Musa'ya doğaüstü ve mucizevi bir yolla iletilildiğini, ancak doktriner ve kurtarıcı hakikatlerin insan aklı tarafından kavranabilir olduğunu dile getirmiştir. Bu ebedi vahiy unsurlarının her daim tüm insanlara kelime ya da yazıyla değil, doğa ve eşya vasıtasıyla vahyedildiğini savunmuştur.¹¹ Ebedi hakikat ve tarihsel hakikat ayrımı yapan Mendelssohn, Tanrı'nın, evrensel ve ebedi hakikatleri Yahudiler ve tüm insanlara akıl aracılığıyla vahyettiğini savunurken, yalnızca Yahudi ataları, mucizeler veya Mısır'dan çıkış gibi tarihsel hakikatlerin ve hukuki talimatların Yahudiliği diğer dinlerden ayırdığını iddia etmiştir.¹² Bir başka ifadeyle Yahudilere vahyedilen şey dogma değil, yasalardır. Ayrıca Mendelssohn,

¹¹ Moses Mendelssohn, **Jerusalem: Or an Religious Power and Judaism**, çev. Allan Arkush, Massachusetts, Brandeis University Press, 1983, s. 89-90.

¹² Feiner, **The Jewish Enlightenment**, s. 171.

akla karşıt olan dogmayı öğütleyen Hıristiyanlığa karşı Yahudiliğin anlamsız şeylere inanmayı kabul etmediğine, onun, tüm insanlığa yönelik kurtuluş ve mutluluk imkânını kabul etmede daha fazla müsamaha gösterdiğine inanmıştır.¹³

Bu çerçevede Yahudi Aydınlanma hareketinin kurucu babası olarak kabul edilen Mendelssohn, Yahudiliği, pratiğe dönük vahyedilmiş birtakım ilahi buyruklar ile Yahudilerin tüm insanlıkla paylaştığı rasyonel ve evrensel birtakım dini hakikatlerin bir birleşimi olarak tanımlamıştır. Buna karşın 19. yüzyılın ilk WdJ öncüleri ise, Mendelssohn'un bu yaklaşımını reddetmişler, evrenselci bir dini söyleme karşılık kendine özgü birtakım dini ideallere sahip olan Yahudiliğin ayırt edici özelliği olarak Yahudilikteki dogma kavramına tekrar vurgu yapmışlardır.¹⁴ WdJ hareketinin ve Tarihsel Ekolün bir temsilcisi olan Schechter'in de bu düşünceye sahip olması ve Mendelssohn'u eleştirmesi şaşırtıcı değildir.

Mendelssohn'un dile getirdiği bu iddianın birçok modern Yahudi teolog tarafından adeta bir “dogma” olarak kabul edildiğini söyleyen Schechter¹⁵, böylesi bir yaklaşımı Yahudilik için son derece tehlikeli bulur. Dine, mevcut sosyal sisteme ya da dönemin yaygın akım ve paradigmalarına uyum kabiliyeti ölçüsünde bir değer atfeden yaklaşımlara karşı çıkan Schechter, dinin sabiteleri noktasında Yahudiliğin bireylerin isteklerine göre sınırsızca esnekleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. O, böylesi bir esneklik anlayışının Yahudiliği “omurgasız canlılar” sınıfına sokmak anlamına geldiğini ve bunun sonucunda Yahudiliğin materyalizme düşme tehlikesinde olduğunu dile getirir.¹⁶ JTS'de yetişmiş bir rabbi olan Herbert Parzen (1896-1985) ise, söz konusu yaklaşımı Yahudiliği evrensellik bağlamında ele alma gayretinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımda Yahudilik, esnek ve değişken yapıda olduğu vurgulanmak suretiyle Hıristiyanlığa yaklaştırılmaya, aynı

¹³ Feiner, **Moses Mendelssohn: Sage of Modernity**, çev. Anthony Berris, New Haven, Yale University Press, 2010, s. 169.

¹⁴ George Y. Kohler, “Theology as a Discipline of the Wissenschaft des Judentums (1830-1910) – An Overview”, **DAAT: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah** 88, 2019, s. 67.

¹⁵ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 147.

¹⁶ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 149-150.

zamanda onun tarihsel birikimi göz ardı edilerek öngörülen reformlara da bir haklılık kazandırılmaya çalışılmaktadır.¹⁷

İlk bölümde dikkat çektiğimiz gibi geleneksel anlayış ile reformist düşünce arasındaki en belirgin ayrılıklardan biri, Yahudiliğin partikülarizm ya da evrensellik bağlamında ele alınması ve tanımlanması olmuştur. Geleneksel çizgiye işaret eden birinci yaklaşım, yaşamı boyunca ayırıcı Yahudi kimliği üzerinde titizlikle duran Schechter tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur. Örneğin Geiger ile ilgili yazısında evrenselci söylemi eleştirir. Yahudiliğe evrensel bakışın, Geiger kadar diğer Reformcular tarafından da benimsendiğini ifade eden Schechter, bu söylemin örneğin Yahudiliğin klasik mesih idealini de evrenselci perspektiften yoruma tabi tuttuğunu belirtir. Buna göre kişisel olmayan bir mesih fikrinden, insanlığın Yahudilerin hakiki dini ile uzlaştırılmasından, tüm insanlığın Yahudiler aracılığıyla inanç ve sevgide birlikteliği ve yenilenmesinden, barış, adalet ve hakikat döneminden söz edilmektedir.¹⁸

Diğer taraftan JTS'nin kurucu isimlerinden Henry Pereira Mendes (1852-1937), 1893'de gerçekleştirilen Dünya Dinleri Kongresi'nde tarihsel Yahudiliğin temel dogmalarından bahsetmiştir. Tarihsel Yahudiliğin dini tutumunu, Maimonides'in 13 prensibiyle ilişkilendiren Mendes, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı oluşu ve teklifi, mesih beklentisi ve Filistin'in restorasyonu, vahiy gerçeği ve hukukun bağlayıcılığı gibi vazgeçilmez bazı temel doktrinleri sıralamıştır. Aynı zamanda Mendes, Yahudiliğin bir gelişim seyri izlediğini, Tanrı hukukuyla uyumlu olarak gerçekleşmesi şartıyla dini geleneklerde değişimlere inandıklarını ifade etmiştir.¹⁹

Yahudi tarihinde dogma konusunda formülasyon girişiminde bulunan Saadiah Gaon, Maimonides, Judah Halevi ve Abraham ibn Davud gibi önemli Orta Çağ rabbani liderlerden bahseden Schechter, bu girişimlerin daha açık biçimde Tanrı

¹⁷ Herbert Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, New York, Jonathan David, 1964, s. 38.

¹⁸ Schechter, "Abraham Geiger", **SJ III**, s. 75.

¹⁹ Henry Pereira Mendes, "The Relation of Historic Judaism to the Past, and its Future", **The World's Congress of Religions: The Addresses and Papers Delivered before the Parliament, and an Abstract of the Congresses held in the Art Insitute**, ed. J. W. Hanson, Chicago, W. B. Conkey Company, 1894, s. 169-170.

merkezli bir din ortaya koyma noktasında başarılı sayılabileceğini ifade eder. Buna karşın modern teologların büyük bir kısmının ise, düşünülmesi, iman edilmesi ve sevgi duyulması gereken bir dinden söz etmeyi ihmal ettiklerini belirtir. Böylece en başta dinin doktriner boyutunun önemine dikkat çeken Schechter, dinin emirlerinin yalnızca Tanrı uğruna yapıldığında bir değere sahip olduğunu, bunun ise yalnızca dogmalara sahip bir din ile sağlanabileceğini söyler.²⁰

Schechter, dogmaları adeta bir hareket noktası olarak görmüştür. Her büyük dinin, o dini farklı düşünce ve yaşam modellerine adapte edecek olan köklü fikir ve ideallere sahip olduğunu belirtmiştir. Bu ideallerin merkez noktasını oluşturan ve kaynaklık eden unsurun ise dinin dogmaları olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan rehber prensiplerden yoksun bir yaşamın değerli olmayacağını belirtir ve Yahudi düşünürlerin iman esasları belirleme çabalarını, Yahudilerin yalnızca doğru şeyler yapabilme değil, doğru düşünüp doğru tasavvur edebilmelerine yönelik arzularına bağlar.²¹ Schechter, dinin inanç ve pratik boyutunun birbirini tamamlayıcı yapısına dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Yahudiliğin salt dogmalara herhangi bir kurtarıcı güç atfetmediğini belirtir. Şabatı dikkate almadan Tanrı'nın yoktan var ediciliğine inanç ilişkisini örnek vererek, doktrinlerin beraberinde getirdiği sonuçlara riayet edilmediği müddetçe hiçbir değerinin olmayacağını savunur.²²

En başta Tanrı inancı üzerinde duran Schechter, Tanrı'nın gökte olduğu kadar maddi dünyada da varlığının tecelli ettiğini, yüceliğinin onu bu dünyada da var olmaktan alıkoymadığını dile getirmiştir. Tanrı'nın Musa'ya çalı içerisinde görünüşünü ve rabbilerin konuyla ilgili benzetme ve izahlarını örnek olarak sunmuştur.²³ Ayrıca ünlü Orta Çağ bilgini Nahmanides'in (1194-1270) herhangi bir taviz söz konusu olmadan kişinin Tanrı'ya ve onun gerek fiziki gerekse manevi alemde gücün tek sahibi oluşuna tümüyle inanması gerektiği şeklindeki görüşünü aktarır.²⁴ Erken dönemden modern döneme kadar birçok formülasyon çabası neticesinde bir dogmatik literatürün doğduğunu dikkat çeken Schechter için, tarihsel

²⁰ Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 161-162, 181.

²¹ Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 180-181.

²² Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 147.

²³ Schechter, "God and the World", **SART**, New York, The Macmillan Company, 1909, s. 29-30.

²⁴ Schechter, "Nachmanides", **SJ I**, s. 118-119.

süreçte ortaya çıkan bu birikim göz ardı edilmemelidir. O, rabbinik teolojiye dair eserinde Tanrı, vahiy, seçilmişlik, diriliş ve Tanrı Krallığının tesisi gibi rabbinik gelenekte mevcut belli başlı dogmaları tekrar hatırlatmıştır. Yahudi tarihçi Michael A. Meyer'in de belirttiği gibi buradaki başlıca amacı, klasik kaynaklara yönelik bir eğitim geçmişi olmayan İngiliz okuyuculara rabbinik düşüncedeki bazı temel teolojik meseleleri sunmaktır.²⁵ Bu girişimindeki bir diğer motivasyon unsurunun, Yahudiliğin rehber prensipleri göz ardı edilerek keyfi biçimde yorumlanması yoluyla dejenere olma tehlikesine dikkat çekmek olduğu söylenebilir.

Schechter, her ne kadar Maimonides'in 13 maddelik listesinde bulunmuyor olsa da, İsrailoğulları'nın seçilmişliği inancının da Yahudi Kutsal Metinleri ve Talmud incelendiğinde formüle edilmemiş bir dogma olarak Yahudi bilincinde kabul edildiğini vurgular. Bu seçilmişliğin evrenin yaratılış öncesine dayandığı ya da onların tüm milletlerin aksine Tora'yı kabule razı oluşlarına yönelik rabbinik gelenekteki görüşleri nakleder.²⁶ Schechter, Tanrı'nın Yahudiler ile olan özel ve şartsız ilişkisine dair Kutsal Kitap ve rabbani literatürde yer alan referansları aktarır. Buna göre Yahudiler Tanrı'nın seçilmiş milleti, Tanrı da onların nasibidir. Yahudilerin erdemli ve dürüst olma vasıfları, Tanrı'nın onları meleklerden daha fazla sevmesi ve dualarını kabul etmesini dahi sağlamaktadır. Tora'yı kabul etmiş kutsal bir millet olarak Yahudilerin günahları nedeniyle zaman zaman ikaza uğraması dahi aslında Tanrı'nın sevgisinin bir göstergesidir. İşte bu yakın ilişki nedeniyle ki pratik yaşamlarında uymakla yükümlü oldukları hukuk, onlar için bir külfet değil, zevke dönüşmektedir.²⁷

Hukuki boyut, Yahudiliğin Tanrı inancından sonraki en temel vasıflarından biridir. Bilhassa rabbinik teolojiye dair eserinde dinin ana unsurlarından birisi olarak Yahudi hukukunun önemi üzerinde sıklıkla duran Schechter için hukuk bir yük olarak görülmek bir yana, insanın tüm yetenek, güç ve tutkularını Tanrı'nın kontrolüne teslim etmesi anlamında rabbiler için bir sevinç ve lütuf kaynağıdır. Kişinin günlük yaşamına etki etmediği tek bir alan bulunmayan hukuk sayesinde

²⁵ Meyer, "The Legacy of Solomon Schechter", **The Reform Jewish Quarterly (CCAR Journal)**, 2016, s. 112.

²⁶ Schechter, "Election of Israel", **SART**, s. 57-60.

²⁷ Schechter, "God and Israel", **SART**, s. 46-56.

Yahudi toplumu her daim kendisini kutsal hissetmektedir. Bu yönüyle hukukun Rabbani Yahudilik için bir neşe ve sevinç kaynağı olduğu gerçeği üzerinde özellikle duran Schechter, bu durumun Tanrı'nın iradesini yerine getirme arzu ve coşkusundan kaynaklandığını belirtir.²⁸ Yahudilik hiçbir şeye karşı çıkmayan bir dindedir, emir ve yasaklar çerçevesinde tüm yaşama nüfuz eden bir dindir.²⁹ Diğer taraftan öte dünyaya dair mükâfat ve ceza inancı dinin temel inançlarından olmakla birlikte Tanrı'ya itaatin ve hukuki emirlerin herhangi bir beklenti ya da menfaat niyetiyle değil, sırf Tanrı rızası için ve hukukun doğrudan kendisinde taşıdığı değer gözetilerek yerine getirilmesi önemli olmaktadır.³⁰ Dolayısıyla halahaya riayet, dinin en temel unsurlarındandır. Schechter bunların dışında rabbinik geleneğin Tanrı Krallığı, diriliş, günah ve tevbeyle ilişkin genel yaklaşımından da bahsetmiştir.

Schechter, dogma hakkındaki yazısında, amacının okuyucuları Yahudilik hakkında düşünmeye sevk etmek olduğunu, Yahudiliğin yalnızca eylemlerimizi değil, düşünce dünyamızı da şekillendirdiğini ve düzene koyduğunu ifade eder. Dinin yaşam anlamına geldiğini söyleyerek onun pratik boyutuna da işaret eder, rehber prensip ve düşüncelerden yoksun bir yaşamın ise bir değer taşımayacağını belirtir.³¹ Ona göre Yahudiliğin herkesin ihtiyaç ve arzularını tatmin etmek gibi bir ideali söz konusu değildir, bu yüzden kendi içinde onu din yapan belirli ilke ve kriterlere sahiptir. Bu noktada o, yine edebi bir dil kullanarak bugünün şımartılmış insanının tutku ve ihtiraslarının ancak kadim dönemdeki tanrılar panteonu aracılığıyla memnun edilebileceğini söyler. Hakiki dinin ise “her işe yarayan” bir din olmadığını, vazifesinin dünyayı hakiki Tanrı'ya yaklaştırmak kadar ona sahte tanrıların da mevcut olduğunu öğretmek olduğunu dile getirir.³² Schechter, Amerikalı Reformcu Richard Gottheil'e yazdığı mektupta da her şeyden önce inancın mutlak önemine ve gerekliliğine dikkat çekmiştir. Hasidizm ile ilgili yazısında ise sahip olunan samimi ve içten bir inanca hayranlık duyduğunu belirtmiştir. İnanç devre dışı

²⁸ Schechter, “The Torah in Its Aspect of Law (Mizwoth)”, **SART**, s. 146-148.

²⁹ Schechter, “The Charter of the Seminary”, **SA**, s. 22.

³⁰ Schechter, “The Joy of the Law”, **SART**, s. 159-163.

³¹ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 180.

³² Schechter, “The Kingdom of God (Invisible)”, **SART**, s. 76-77.

bırakıldığında “Felix Adler Dini”ne³³ ait olacaklarını söyleyen Schechter, Tanrı’sız bir teolojinin kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Bu bağlamda dogmaya ilişkin yazısını, Yahudiliği seküler dünya görüşlerinin boyunduruğu altına alma çabasında olan kimselere karşı cevaben yazmış, İngiliz bilim çevresinde yaygın olan Yahudiliğin doktriner bir yapıya ya da belirli iman esaslarına sahip bir din olmadığı şeklindeki popüler eğilime karşı çıkmıştır.³⁵

Öte yandan o, dogmalar konusunda sabit ve tekdüze bir yaklaşıma mesafelidir. Bir diğer ifadeyle aslında Schechter’in tarihten bazı örneklerini verdiği iman esası belirleme girişimlerinin mutlaklaştırılmasına ya da onların belirli bir sisteme bağlanmasına sıcak bakmadığını söyleyebiliriz. Nitekim verdiği örneklerin her birisinde dogmaların sayısı birbirinden farklıdır. Schechter, bunlardan herhangi birini ne tercih etmiş ne dışlamıştır. Bu noktada Maimonides ve karşıtlarının dogma formülasyonu konusunda yaşadığı karşıtlığa değinir. Ancak detayda ya da sayısal bakımdan birtakım farklılıklara rağmen onların hepsi de dinde belli dogmaların varlığı ve gerekliliği noktasında birleşmişlerdir. Öte yandan İspanyalı rabbi ve filozof R. Isaac Abarnabel (1497-1508), Tora’nın her bir kelimesi kendi başına bir dogma ve kesinliğe sahip iken Maimonides’in dogma formüle etme çabasını hatalı bulur. Ona göre, tamamen ilahi olan Tora’nın tüm akide ve buyruklarından herhangi birisinin tasdiki zaten diğerinin de kabulü anlamına gelir. Tora için kesin birtakım prensipler belirlemek doğru değildir. Onun içerisindeki küçük büyük her ifade aynı hakikati ifade etmekte, bu nedenle onların bir diğerine karşı hiçbir ayrıcalık ya da üstünlüğü bulunmamaktadır.³⁶ Bu formülasyon girişimini Yahudilik dışı geleneklere bağlayan Abarnabel, çoğunlukla Kabalistlerin yer aldığı Maimonides karşıtları tarafında yer almıştır. Fakat Schechter söz konusu karşıtlığa rağmen bu ekolün Yahudiliğin

³³ Burada, ünlü reformcu rabbi Samuel Adler’in oğlu, eğitimci ve reformcu rabbi Felix Adler’in (1851-1933) “etik” vurgusuna atıf yapılmış olmalıdır. Zira Felix Adler, herhangi bir din ya da dogmaya kaşı etiği savunan the Society for Ethical Culture isimli topluluğu kurmuştur. Bu yaklaşımıyla daha çok çocuk bakımı, meslek okulları, fakirler için sağlık hizmeti ve sivil reformlar üzerinde çalışmalar yürütmüştür. Bkz. Richard H. Popkin, “Adler, Felix”, *EJ*, C. I, s. 396-397.

³⁴ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 71.

³⁵ Panitz, “Judaism in the Queen’s English: The Anglican Context of Schechter’s “Catholic Israel” and Associated Terminology”, s. 77.

³⁶ Manachem Kellner, **Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel**, New York, Oxford University Press 1986, s. 185-186.

dogmaya sahip olmadığı şeklindeki modern teoriyle ilişkilendirilemeyeceğine dikkat çeker. Abarnabel ve Kabalistlere göre Tora en azından 613 esasa sahiptir.³⁷

Neticede her iki taraf için de dogmaların varlığı kesindir. Schechter, amacının Maimonides'in önerdiği iman esasları listesinin kendileri için yeterli olup olmadığı ya da onlara birtakım eklemelerin gerekip gerekmediğini tartışmak olmadığını belirtir. O, Maimonides, Chasdai ya da diğer bir başkası olsun, hangisinin sisteminin sinagog için uygun olduğu konusunda da bir tercihte bulunmamıştır.³⁸ Daha ziyade dogma örneğiyle Yahudi düşünce geleneğindeki dinamik yapıya dikkat çekmiş, sergilenen farklı yaklaşımları bir zenginlik olarak değerlendirmiştir. Nitekim Maimonides ya da onun karşıtlarıyla ilgili bilgi verirken kendisini herhangi bir taraf ile özdeş görmemiş, kuşatıcı bir tavır benimsemiştir. Neticede Yahudiliği Tanrı merkezli belirli dogmalara sahip bir din olarak görmeleri, bu ana prensip üzerine bina edilen tüm farklı yorumlar içerisinde onları birleştiren payda olmuştur.

Bu çerçevede Schechter'in erken dönem rabbilerin teolojiye dair sistematik bir düşünceye fazlaca gereksinim duymadıklarına dikkat çekmesi önemlidir. Kadim Yahudi düşüncesinin kendine özgü üslubunun “mutlaklığa karşı” olduğunu, ihtiyat ve itidali telkin ettiğini ifade eden Schechter, onların teolojilerini muntazam bir sisteme dönüştürme girişiminde bulunmadıklarını, Tanrı, vahiy, Tora ve kurtuluş ümidi gibi doktriner hususları formüle etme zarureti hissetmediklerini söylemiştir. Erken dönem rabbilerin, bir dinin gerçek sağlamlığını, onun, varlığının farkına dahi varılmadığı bir teolojiye sahip oluşuyla ilişkilendirdiklerini dile getirmiştir.³⁹ Bu nedenle sinagog, prensip itibarıyla bir doktrine ilişkin ortaya konan farklı yaklaşımların tümünü hakikat barındırma ihtimalleri sebebiyle dikkate alır, belli bir fikri diğerlerinin önüne koymaz.⁴⁰

Schechter kendisi de Tanrı inancı başta olmak üzere Yahudilerin bilincinde yer etmiş dogmaları dinin merkezi unsurlarından olarak görmüş, dogmasız bir Yahudilikten söz etmenin dinin gelişigüzel şekilde yorumlanması ya da ölçsüzce

³⁷ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 174.

³⁸ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 180.

³⁹ Schechter, “Introductory”, **SART**, s. 1, 12.

⁴⁰ Schechter, “The Doctrine of Divine Retribution in Rabbinical Literature”, **SJ I**, s. 213-214.

esnekleştirilmesi anlamına geleceğini düşünmüştür. Diğer taraftan onun, dogmaların derin ayrılıklara zemin hazırlayacak boyutta sistematik bir biçime kavuşturulmasına ve tek tip bir düşünce kalıbına sokulmasına ise geleneğin tarihsel şartlara bağlı evrimsel gelişimi ve Yahudilerin kolektif birlikteliği adına sıcak bakmadığı söylenebilir. Bu anlamda pluralist bir tavır sergiler. Dogmaları dini anlayışta muhtemel bir zemin kaybına karşı mutlak zorunlu görürken, dogmatik konuları izah ve yorum farklılıklarının Yahudiler arasında ayrışma aracı olmamasını arzu etmiş, mutedil bir çizgi izlemiştir.

2.1.2. Tarihsel Bir Fenomen Olarak Yahudilik

Yahudi geleneğinde ortaya konan tüm düşünce ve yorumların hareket noktası olarak dogmaların merkezi rolüne dikkat çeken Schechter, diğer taraftan akademik yaşamı boyunca dinin tarihsel bir fenomen oluş niteliği üzerinde de aynı hassasiyetle durmuştur. Zira sahip olunan doğru ve sağlam bir inanç sonrası modern Yahudi yaşamı için problem olarak gördüğü esas mesele, dinin pratik yaşamda nasıl karşılık bulacağı olmuştur. Dinin değişken yapısı ise vahyin değil, tarihin etki alanına giren bir mesele idi. Bu noktada Schechter, genellikle tarihsel yaklaşım çerçevesinde Yahudi geleneğinin kendisini yenilemek suretiyle ortaya koyduğu dinamizme ve devamlılığına vurgu yapmıştır. Ona göre Yahudilik, kendi iç dinamikleriyle ve tarihin etkisine açık yapısı nedeniyle form değiştirse de çağlar boyu ayakta kalabilen ve devamlılık arz eden bir sürece karşılık gelmektedir. Bu bilinçle Schechter, Yahudilerin çağdaş dönemdeki herhangi bir adeti ya da düşünce akımını tarihin kesinleşmiş nihai kararı ve hükmü olarak kabule hazır hale geldiği takdirde, işte o zaman Yahudiliğin asla hayatta kalamayacağını ileri sürmüştür.⁴¹ Bir başka ifadeyle Yahudilik bitmiş bir süreç değildir.

Tarihsel Ekolün teolojik pozisyonunu en açık biçimde SJ’de ele alan Schechter, tarihin dinin gelişimindeki rolüne dikkat çekmiştir. Buna göre Yahudiler için birinci derecede önemli olan sadece vahyedilmiş Kutsal Kitap değil, tarih içerisinde gelenek tarafından yorumlanan Kutsal Kitap’tır. Bu çerçevede örneğin geleneğin bir ürünü olan Talmud’un, en Ortodoks kimse için olduğu kadar en

⁴¹ Agus, “The Conservative Movement”, s. 490.

şüpheci kimse için de aynı anda kaynak değeri taşıyabileceğini söyleyen Schechter, onun içerisinde bunu destekler nitelikte birbiriyle ihtilaflı görünen bazı pasajların bulunduğuna dikkat çeker. Açıkça Kutsal Kitap yorumunun, yani kendi deyimiyle ikincil anlamın temelde değişen tarihsel şartların bir ürünü olduğunu vurgular. Devamında ise otoritenin merkezinin Kutsal Kitap’tan alınıp “yaşayan topluluğa” (*living body*) aktarıldığını ifade eder. Bunun gerekçesi olarak bu yaşayan topluluğun, dönemin gerek dini ihtiyaçları gerekse ideal amaç ve gereksinimleriyle zorunlu muhataplığı sonucunda ikincil anlamın doğasını belirleyebilecek en iyi merci olduğunu belirtir.⁴² Yahudilik dendiğinde, bir Tora dininden çok, rabbiler tarafından yorumlanmış ve her neslin Yahudileri tarafından pratiğe aktarılmış bir Tora dininden söz etmek gerekmektedir.⁴³ Bu çerçevede Schechter, Yahudi Kutsal Metinleri ve Talmud’un yanı sıra değişen şartlara bağlı olarak Yahudi tarihi, felsefesi, şiiri ya da mistisizminde ifadesini bulan tüm Yahudi düşüncesini içine alan Tora anlayışı üzerinde durur.⁴⁴ Bir başka ifadeyle ikincil anlamın değişen şartlara bağlı çeşitliliğine dikkat çekmiştir. O, geleneğin (sözlü yasa), yani ikincil anlamın, rabbilerin ve onların ardından gelen Orta Çağdaki takipçilerinin yazılarında şekillenmiş, açığa vurulmuş olduğunu söyler. Bu noktada Tarihsel Ekol, Kutsal Kitap sonrası bu literatüre yönelmekte, orijini ve aşamalı gelişimiyle tarihinin izini sürmeye çalışmaktadır.⁴⁵

Bu sebeple Schechter için Tanah ile birlikte gelenek de önemli bir otoriteye sahiptir. Ancak geleneğin bu yönü, onun mühürlenmiş belirli bir dönemi kapsadığı anlamına gelmemelidir. O, devam eden, gelişen bir süreçtir. Yahudi Kutsal Metinleri, muhatap olan Yahudilerin elinde olduğu müddetçe onun yorumlanması mümkün, hatta gereklidir. Schechter, salt Kutsal Kitabı değil, tarihin etkisine maruz kalışı sebebiyle Yahudiler tarafından yorumlanmış ve her zaman yorumlanacak olan Kutsal Kitabı dini otorite olarak kabul etmiştir. Böylece dinin hayatiyeti noktasında yorum faaliyeti, Schechter için önemli bir fonksiyona sahiptir. Schechter’in teolojisine dair yazı kaleme alan Theodore Weinberger, bu yaklaşım bağlamında İsrailoğulları’nın

⁴² Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XVII-XVIII.

⁴³ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 60.

⁴⁴ Schechter, “The Assistance of the Public”, **SA**, s. 234.

⁴⁵ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XV.

Sina’da Musa’dan Tanrı ile aralarında aracı olması yönündeki taleplerine dikkat çeker. Onların, Çıkış 20:19’da “Ve Musa’ya dediler: Bizimle sen söyleş ve dinleyelim; fakat Allah bizimle söyleşmesin, ta ki, ölmeyelim” şeklinde geçen pasaj bağlamındaki talepleri, insanoğlunun vahiy ile beraber gereksinim duyduğu bir başka şeye işaret etmektedir. Musa’ya yönelik bu talep, aslında vahyin yorumlanmasına yönelik bir taleptir. Keza Schechter için de çok daha önemli olan, vahiy ile gereksinim duyulan şeydir. O da yorumdur.⁴⁶ Onun, vahiy ile kıyaslandığında Yahudiler tarafından sözlü hukuk ya da geleneğin “daha derinden hissedilmiş”⁴⁷ olduğunu ifade etmiş olması da, bu çerçevede düşünülmelidir.

Yahudiliğin organik bir gelişim seyri izleyen yapısı, Schechter’e göre esasen insanın değişken doğasıyla ilişkilidir. Bu noktada, ilahi ceza ve günah ilişkisine dair rabbinik literatürde bulunan iki farklı görüşten bahsettiği yazısında, ünlü bir yazarın, “en iyi teoloji, sürekli olmayan teolojidir ve sinagog teolojisi, son noktasına kadar bu avantaja sahiptir” şeklindeki sözünü aktarır, değişken insan tabiatından bahseder. Schechter bahsi geçen meseleye dair birbirine zıt iki farklı yaklaşım karşısında sinagogun tutumunun ise herhangi biri lehinde olmadığını ifade ederek⁴⁸ onun kuşatıcı yapısına dikkat çekmiş, aslında kendisinin de dinin sistematize edilmesine sıcak bakmadığını ima etmiş olmaktadır. Dolayısıyla insanın bu değişken doğasıyla irtibatlı olarak belirli sınırlar çerçevesinde dinamik bir yapı olan dinin alacağı biçimde yorum aracılığıyla değişebilmektedir.

Pozitif-Tarihsel Yahudilik kavramını izah ederken de gördüğümüz gibi tarihsel bakış açısı, dinin evrimsel gelişimine yaptığı vurguyla temelde vahiy ve geleneğe dair klasik bakış açısına bir itirazı ifade eder. Bununla birlikte Reform hareketinin gittikçe radikalleşen eğilimi, çoğu zaman güçlü bir gelenek müdafaasını gerekli kılmış, hatta onu ön plana çıkarmıştır. Bu yüzden Yahudiliğin “tarihsel” olma, dolayısıyla değişime tabi olma yönü söz konusu ekole mensup ya da

⁴⁶ Weinberger, “Fructifying Solomon Schechter’s Traditional Jewish Theology”, **Modern Theology**, C. X, No: 3, 1994, s. 273-274.

⁴⁷ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XVI.

⁴⁸ Schechter, “The Doctrine of Divine Retribution in Rabbinical Literature”, **SJ I**, s. 231-232, 213; Erken dönem Reformcuların kalıcı bir teoloji formüle etme girişimleriyle ilgili olarak, bu tip meselelerde sabit ve statik olma durumunun, ne bir erdem ne de özel bir istidat işareti olduğunu belirtir. Bkz. Schechter, “Abraham Geiger”, **SJ III**, s. 79.

Muhafazakâr liderlerce yeterince detaylandırılmamış, büyük ölçüde söylem düzeyinde kalmıştır. Schechter, dinin her çağda tekâmül geçirmesi gerektiğine vurgu yapan, onun mahiyetine dair çözüm niteliğinde formülasyon girişiminde bulunan bir liderdir. Bu yönüyle söz konusu eksikliği gidermeye çalışmıştır. Geleneksel Yahudiliğe sadık kalmakla beraber Schechter'in statik bir dini pozisyon ya da "mutlaklık" yerine esasen "değişim" olgusunu düşüncelerinin merkezine oturttuğunu belirtmek gerekir. Onun temelde yorum, değişim ve gelişme odaklı bir Yahudilik perspektifine sahip bir lider olduğu fark edilmelidir. Dolayısıyla yukarıda geçtiği gibi ikincil anlam, yorum ve tarihsel şartlar gibi vurguları, onu Ortodoks bakış açısından ayırtırmak adına önemlidir. İleride göreceğimiz gibi pratikte değişim ve yeniliklerden kaçınmış olsa da, prensipte ortaya koyduğu yenilikçi karakteri gerek Katolik İsrail idealinde gerekse JTS ve USA ile olan ilişkisinde akılda tutulmalıdır.

Amerika'da uzun dönemdir mevcut olmadığına inandığı bir muhafazakâr eğilim yaratma niyetinde olan Schechter, geldiği bu yeni ülkede esas hedefinin, gerek sözlü olarak gerekse yazdıkları aracılığıyla geleneksel Yahudiliği korumak ve devamını sağlamak olduğunu dile getirir. Öte yandan Yahudiler arasında bir tarih ve gelenek bilinci yerleştirmeyi hedeflemiş, aynı zamanda içinde bulundukları kültür ve modern düşüncelerle de iletişim halinde olunması gerektiğini, Yahudilerin kendileri için uygun olan hususları adapte etmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹ Bunu en mühim konu olarak görür. Bir başka ifadeyle ona göre gerekli olan şey, geleneksel yapının mevcut haliyle değişmeden yaşatılması ya da ileriye taşınması değil, aksine dış etkenlere uyum sağlamak suretiyle bir gelişim süreci yaşamasıdır. Yukarıda, Talmud içerisinde birbirine tezat teşkil edebilecek bölümlerin olduğuna işaret etmesi de, aslında vahyin bu yorumlanma sürecine atıf yapmaktadır. Bu süreç bir devamlılık arz etmelidir. 1913'de Samuel Fredman'a yazdığı mektupta da, Muhafazakâr Yahudiliğin amacı olarak modern yaşamın gereksinimlerini geçmişten aktarılan inanç mirasıyla bütünleştirmenin gerekliliğine değinmiş, hareket içerisinde herkesin

⁴⁹ Schechter, "The Assistance of the Public", **SA**, s. 231-232.

bu sorumluluğu almasını isteyerek Yahudiliğin geleceğinin buna bağlı olduğunu belirtmiştir.⁵⁰

Bu çift kutuplu yaklaşım, Schechter sonrası da Muhafazakâr Yahudiliği karakterize etmiştir. Hareketin önemli isimlerinden Louis Ginzberg, Yahudiliği tanımlarken onun kompleks bir fenomen olduğunun altını çizer. Tarihsel Yahudilik dendiğinde onun aynı anda milli-evrensel, bireysel-sosyal, hukuki-mistik ve dogmatik-pratik yönlerinin bulunduğunu söyleyen Ginzberg, mevcut dönemde Tora'ya, yani ana kaynağa dönülemeyeceğini, buna paralel olarak bin yıllara yayılan Yahudi gelişim tarihinin kolayca göz ardı edilemeyeceğini ifade eder. Yani, bir anlamda Yahudilerin ortaya koyduğu tarihsel birikimi yok sayarak Tora'ya ulaşamayacağını ima ederek Kutsal Kitap ve gelenek arasındaki bağa işaret eder. Ginzberg, Yahudiliğin özü ve hakikatinin, onun tüm tarihi serüveni içerisinden süzülüp saflaştırılmaması gerektiğini, Tora sonrası tüm tarihin büyük bir canlılık ve değere sahip olduğunu dile getirir. Bu nedenle tarihsel Yahudiliğin yalnızca Kutsal Kitaba yaslanamayacağını, aynı zamanda yüzünü geleneğe de döndüğünü belirtir.⁵¹ Zira Yahudi geleneği durağan bir yapı değil, değişken ve adaptasyona açık bir özelliğe sahiptir. Yahudilik, tarihsel yönü itibarıyla belirli bir dönemde tarihin öngörmüş olduğu hüküm ve yargıları mutlaklaştırmaktan uzak duran ve her dönem değişime hazır, hatta hayatta kalabilmek için bunu gerekli gören bir yapıdır. Bu yönüyle Schechter ve Muhafazakâr hareketin yaklaşımı, Ortodoks Yahudiliğin geleneğe bakışından farklılaşmaktadır.

Muhafazakâr hareketin lider isimlerinden Louis Finkelstein'in (1895-1991) da belirttiği gibi Yahudiliğin sahip olduğu bu esnek yapı, aslında geleneksel Yahudilikten vazgeçmek değil, bilakis ona tekrar başvurmak anlamındadır. O, kendi

⁵⁰ Bernard Mandelbaum, **The Wisdom of Solomon Schechter**, New York, The Burning Bush Press, 1963, s. 12.

⁵¹ Ginzberg, "Our Standpoint", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 132-133; Musa'dan günümüze Yahudi hukukunun uzun bir gelişim seyri izleyen tarihsel doğasına vurgu yapan Boaz Cohen de (1899-1968), "Yahudi hukuku nedir?" sorusuna tek ve mutlak bir cevap verilemeyeceğini, onun orijini, eskiye dayanan özellikleri, bünyesinden atılan unsurları, geçici birtakım kaideleri ve bugünün ihtiyaç ve yorumlarıyla beraber bir bütün halinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bkz. Seymour Siegel, "The Meaning of Jewish Law in Conservative Judaism: An Overview and Summary", **Conservative Judaism and Jewish Law**, ed. Seymour Siegel, Elliot Gertel, New York, The Rabbinical Assembly, 1977, s. XXII.

dönemlerinin dini yaşamını şekillendiren Hilel ya da Akiba gibi erken dönem bilginler ile problemlerinin olmadığını, esas kavgalarının kutsal toprakların restorasyonu ya da İbranice'nin değeri konularında olduğu gibi Yahudi bilincini şekillendirmiş olan gelenek ve uygulamaları reddeden kimselerle olduğunu belirtmiştir.⁵² Bu manada Yahudilik, bir taraftan Tanrı inancı gibi tartışmaya kapalı ve tüm zamanlar için geçerli, değişmeyen birtakım hususiyetlere ve kökleşmiş birtakım dini geleneklere sahip olan, diğer taraftan kendi iç dinamikleriyle her çağa uyum sağlayabilen, bir başka ifadeyle reformu kendi bünyesinde barındıran organik bir yapıdır. Bu yönüyle tarihsel yaklaşımın hem Reformcu hem de Ortodoks Yahudilerle çatışan yönleri vardır. Nitekim Amerika'da Muhafazakâr Yahudilik olarak bilinen harekete katılanlar genellikle Ortodoks kökenli ama yenileşmeye açık kişiler olmuştur.⁵³

Schechter'in bir taraftan mevcut haliyle Reform Yahudiliğine karşı çıkışı, aynı zamanda yorum kavramına dinamik ve merkezi bir rol veriş hareketi genel manada etki etmiştir. Muhafazakâr Yahudilik, Reformistlerin önce Gaonim ve Rişonim gibi otoritelerin hukuki yorumlarını, sonra Talmudik geleneği ve son olarak da Kutsal Kitap hukukunu dışlayan tutumlarını açıkça reddeder. Bunlardan her biri, belirli bir dönemin hukuk anlayışını şekillendiren otoriteler olarak görülür. Bununla beraber tüm rabbani hukuk alanını bu uzak geçmişlesınırlandırmak doğru değildir. Jacob B. Agus'un da söylediği gibi, Yahudi hukukunun modern yaşama adaptasyonu konusunda geçmiş rabbiler ile kıyaslandığında günümüz rabbilerinin yetersiz ve donanımsız olduğunu kabul etmek, dinin dinamik yapısı ve gelişiminin temelini de ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tanrısal kabul, sadece belirli bir döneme hasredilmemelidir. Yakın geçmiş uzak geçmişten daha yetkin olduğu gibi mevcut bugün de geçmişe göre çok daha önemli ve belirleyicidir.⁵⁴ Erken dönemde Schechter'in öğrencilerinden rabbi Herman Rubenovitz'in (1883-1966), Yahudi geleneğinin devamlılığından bahsedildiğinde Ortodoks yaklaşımda olduğu gibi bir

⁵² Louis Finkelstein, "Tradition in the Making", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 194.

⁵³ Neusner, **Judaism in Modern Times: An Introduction and Reader**, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995, s. 105.

⁵⁴ Agus, "Law in Conservative Judaism", **The Essential Agus: The Writings of Jacob B. Agus**, s. 463-464.

statüko halinin değil, aksine ilerleme ve gelişmenin anlaşılması gerektiğini belirtmesi bu bağlama işaret etmektedir.⁵⁵

Dinin tarihin müdahalesine açık yönü, bilimin ve eleştirel bakışın etkin olduğu alandır. Schechter ve Muhafazakâr Yahudilik için bilimin dini alana taşınması, Ortodoksların aksine yalnızca mümkün değil, gereklidir. Söz konusu yaklaşımın yerleşmesinde özellikle JTS aracılığıyla Schechter'in rolü söz konusudur. O, din ile bilimsel çalışmaları birbirinin karşıtı olarak görmez, hakikate ulaşmada her ikisi de önemli bir işlev görür. Bir yandan dine diğer yandan hakikat arayışına bağlılık içerisinde olan Schechter, din adına hakikati kurban eden Ortodoks eğilimi eleştirir. Bu bağlamda 18. ve 19. yüzyılda gelişen çeşitli düşünce hareketlerini yokmuş gibi kabul eden yaklaşım için kullandığı sahte bilgisizliğin, en az kutsal dil İbranice bilgisizliği gibi hakiki bir bilgisizlik kadar kabul edilemez olduğunu söyler.⁵⁶

Krochmal ile ilgili yazısında, onun Tora'nın yanı sıra rehber edindiği dogmatiklikten uzak bilimsel yaklaşımına değinen Schechter, kendisi de hakiki bilgiye duyulan gereksinimden söz eder. Bu bilgiyi, yalnızca dine yönelik mutlak bir saygı ile hakikate yönelik derin bir adanmışlığın kaynaşmasıyla elde edilen bilgi olarak tarif eder.⁵⁷ Maimonides'in 13 maddelik iman esasları listesi bağlamında, o ve karşıtları hakkında bilgiler verdiği dogma ile ilgili yazısında ise Maimonides karşıtlarını, azınlıkta kalmalarına rağmen sorgulayıcı ve eleştirel tavırları nedeniyle önemli görür. Bu bağlamda ne hakikatin ne de literatürün, büyük bir otoritenin söylediği her sözün kayıtsız şartsız onaylanmasıyla herhangi bir kazanım elde edemeyeceğini belirtir.⁵⁸ Bir başka ifadesinde de, Ortodoks dünyanın eğitim sisteminin geçmişi tekrar etmekten ibaret olduğunu söylemiş, bu açıdan geçmişin bilim adamlığını çalışan bir motora benzeterek tasvir etmiştir.⁵⁹

⁵⁵ Robert E. Fierstien, "A Noble Beginning: The Seminary Alumni Association 1901-1918", **A Century of Commitment: One Hundred Years of the Rabbinical Assembly**, ed. Robert E. Fierstien, New York, The Rabbinical Assembly, 2000, s. 13.

⁵⁶ Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 15.

⁵⁷ Schechter, "Nachman Krochmal and the 'Perplexities of the Time'", **SJ I**, s. 72.

⁵⁸ Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 164.

⁵⁹ Schechter, "Nachman Krochmal and the 'Perplexities of the Time'", **SJ I**, s. 57-58.

Muhafaza ve gelişim onun için eşzamanlı olarak yürümelidir. O, Yahudiliği devamlı büyüyen ve gelişen bir bitkiye benzetir, geleneğin gelişimini asla durduramayacağını söyler. Bu inancını yanan çalı (*burning bush*) benzetmesiyle ifade etmiş, yeniden organize olan Seminary'yi de buna hizmet eden bir kurum olarak görmüştür.⁶⁰ Dolayısıyla dinin yorum aracılığıyla gelişimi sürecinde geleneğe hürmeti önemli bir kriter olarak görür. Mişna'nın Sanhedrin bölümünde, öte dünyada nasibi olmayacak kimseler arasında zikredilen "Epikurus" kelimesinin neye karşılık geldiği konusunda farklı görüşler olmakla birlikte Schechter, kelimenin geçtiği farklı pasajları dikkate alarak onun, Yahudi Kutsal Metinlerini ya da geleneği ciddiyetsiz biçimde ele alan bir tutuma işaret ettiğini söyler. İlgili kelime, gelenek söz konusu olduğunda bunun ciddi ve samimi fikir ayrılıklarına karşılık gelmediğini belirtir. Zira rabbiler sıklıkla kendi aralarında fikir ayrılığını düşmüş, Orta Çağ otoriteleri ise Kutsal Kitabı izah ederken kimi zaman rabbinik yorumlar ile tenakuza düşmekte tereddüt hissetmemişlerdir. Fakat onların kınadığı husus, istihza ve hürmetsizliktir. Böylece Schechter, geçmiş Yahudi bilginlerine saygıyı, dolayısıyla geleneğin ağırlığını Yahudiliğin temel bir prensibi olarak görmektedir.⁶¹

Devamlı surette yorumlanan bir vahiy anlayışını benimseyen Schechter, bir ifadesinde buna aykırı olan statik tarih dışı yaklaşımı ise "Mosaism" (Musa Dini) olarak nitelendirir. Ona geri dönüş çabasını ve idealini illegal, tehlikeli ve imkânsız bir uğraş olarak değerlendirir.⁶² Benzer şekilde Weinberger da Mosaism'i, Kutsal Kitabı yanlış bir okumaya tabi tutma olarak görür. Bu tarz bir okumada Kutsal Kitap, bireyle sanki doğrudan aracısız biçimde konuşuyormuş gibi kabul edilmektedir. Oysa Weinberger'a göre böyle bir okuma yanlış, hatta Schechter'in de belirttiği gibi imkânsızdır, çünkü mana, her zaman toplum aracılığıyla açığa çıkar.⁶³ Schechter, böylece Mosaism dediği yapıyı mutlaklaştırıp bugüne taşımanın olanaksızlığını, dinin bugünün gereksinimleri doğrultusunda yeni fakat öze ve geçmiş mirasa bağlı bir biçim değişikliği yaşayabileceği gerçeğini dile getirmek istemiştir. O, değişim sürecinde Tora merkezli düşünmenin, organik bir ilişki içinde olunan geçmişe

⁶⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 172.

⁶¹ Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 157-158.

⁶² Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XIX.

⁶³ Weinberger, "Fructifying Solomon Schechter's Traditional Jewish Theology", s. 275.

referansın ve din sınırları içerisinde kalmanın gerekliliğine dikkat çeker. Bu bağlamda Yahudiliği doğal bir büyümeye sahip, kökleri Tora’da bulunan bir organizma olarak görür. Bazı yabancı inanç ve kullanımların, Yahudilerin kendilerini tamamen dış dünyanın etkilerinden soyutlamasının mümkün olmaması nedeniyle kaçınılmaz olarak var olacağını ifade eder. Ancak Schechter, bunların Yahudi bir içeriğe dönüştürülmesi, Yahudilik dışı unsurların ise elimine edilmesi gerektiğini hatırlatır. Bu sayede onların Yahudiliğe tam bir dönüşümü gerçekleşecektir.⁶⁴

Tora, Schechter için merkezi öneme sahiptir. Avrupa’da Yahudilerin sivil ve sosyal özgürleşmesi adına atılmış olan her adımın, atalardan alınan birtakım geleneksel değerlerden taviz verilmesi anlamına geldiğini söyleyen Schechter, Amerika’da Yahudilerin Tora’nın tek bir harfinden dahi ödün vermemeleri gerektiğini belirtmiştir.⁶⁵ O, hukukun iptali ve tam bir asimilasyon çağrısıyla şekillenmiş olan “Evrenselci Yahudilik” dediği Yahudilik idealinin, gerek Tanah ve Talmud gerekse Orta Çağ’dan modern döneme tüm Yahudi aklının sahip olduğu öğretilere aykırı olduğunu söyler. Ne peygamberi ne de rabbani öğretiyeye dayalı temeli olmayan bir evrenselci söylemin Yahudilik dışı bir yaklaşım olduğunu, gerçekte kaynağını Pavlus’un Mektupları’ndan aldığını savunmuştur.⁶⁶

Schechter, Avrupa’da yaşanan özgürleşme sonrası yaygınlık kazanan evrensel din söylemiyle ilişkili olarak Geiger’in yaklaşımından da bahseder. Onun, bir millet olarak Yahudilerin yaşamının yalnızca özü devam ettirmeye hizmet eden geçici bir kabuk görünümde olduğunu, Yahudiliğin kaderinin ise evrensel din, yani insanlık dini olduğunu ileri süren yaklaşımını dile getirir. “Millet” terimine yönelik tepkisi, bu bağlamda mesih inancına ve Filistin’e dönüş ideallerine yönelik olumsuz tavrı, Schechter’e göre Geiger’in teolojisinin en problemli yönüdür. Hatta Geiger, Filistin ve onun kutsal yerlerine dua etmenin küfür olduğunu dahi söylemiştir. Schechter onun İbraniceyi modern dönemde Yahudiler için bir anlam ifade etmediği için dışlamasına da değinir. Bu açıkça geleneği devre dışı bırakmak anlamına gelir. Oysa Schechter için Yahudi zihninde önemli bir yer teşkil eden seçilmişlik inancıyla

⁶⁴ Schechter, “The Beginnings of Jewish Wissenschaft”, SA, s. 177-178.

⁶⁵ Schechter, “Altar Building in America”, SA, s. 85.

⁶⁶ Schechter, “The Beginnings of Jewish Wissenschaft”, SA, s. 179-180.

ilişkili olarak Yahudi iradesi ve pratik yaşamının tarihsel bir değeri vardır. Geiger'in 6. yüzyıldan 18. yüzyıl ortalarına kadar geçen tarihsel süreçte katı bir hukukçuluğun egemen olduğu görüşüne karşı çıkan Schechter, bunun Yeni Ahit'in yaklaşımını andırdığını ima eder.⁶⁷

İngiltere'de kaldığı dönemde Schechter'in düşüncelerinden etkilenen isimlerden birisi yakın dostu rabbi Morris Joseph'dir (1848-1930). **Judaism as Creed and Life** (1903) isimli eserini Schechter'den aldığı ilhamla yazdığını söyleyen Joseph, şimdiye dek ılımlı görüşe sahip isimlerin benimsediği "orta yol" pozisyonunun sistemli bir izahı adına herhangi bir girişimin yapılmadığını belirtmiştir.⁶⁸ Joseph, ortodoks ve liberal bakış açılarını iki aşırı uç olarak görmüş, asırlardır organik biçimde geliştiği şekliyle tarihsel Yahudiliği koruma hedefinde olmuştur. Tarihi, vahiy ve gelenek arasında var olduğunu iddia ettikleri ayrılık ve kopukluğu haklı çıkarmak adına kullanan Reformcuların ve onu dini bir faktör olarak göz ardı eden Ortodoksların aksine Joseph, geçmiş ile bugünün organik ilişkisi ve devamlılığına, inanç ve pratiklerin evrimsel gelişimine vurgu yapmıştır. M. LaGrone'un ifadesiyle Schechter'in ona öğrettiği şey, tarihin de bir kutsallığa sahip olduğu ve Yahudi toplumunun tarihsel süreçte onayladığı geleneklerin ilahi buyrukta yer almış yükümlülük seviyesine çıkarılmış olduğudur. Başka bir ifadeyle Tora, doğrudan ilahi vahiyden ziyade, otoritesini Yahudilerin metne hürmetiyle, kutsallığını Yahudi toplumu tarafından kabul görmesiyle kazanmakta ve sürdürmektedir.⁶⁹ Bu çerçevede Schechter'in *Tora min ha-Şamayim* doktrini hakkındaki yaklaşımının Ortodoks bakış açısıyla pek de örtüşmediği görülür. Halaha, söz konusu prensibe bağlı değildir. Yahudi pratikleri, otoritelerini Tanrı'nın tarih boyu rehberliğinde bizzat Yahudi toplumu tarafından kendilerine verilen değerden almaktadır.⁷⁰

⁶⁷ Schechter, "Abraham Geiger", **SJ III**, s. 62-63, 66-67.

⁶⁸ Morris Joseph, **Judaism as Creed and Life**, 2.bs, London, Routledge and Sons, 1910, s. VII, XI.

⁶⁹ LaGrone, "The "Inhibition" of Morris Joseph: authority and change in late Victorian Anglo-Jewry", **Jewish Historical Studies**, C. XLVII, Jewish Historical Society of England, 2015, s. 143-144.

⁷⁰ Benjamin J. Elton, "Conservative Judaism's British Trailblazers", **CJ**, C. LXIII, No: 4, 2012, s. 58.

Tam da bu noktada Schechter'in etkisinin Amerika'da yaşayan Yahudilerle sınırlı olmadığı, bir şekilde Muhafazakâr Yahudiliğin İngiltere ayağı diyebileceğimiz Masorti Yahudilik hareketine kadar uzandığı da belirtilmelidir. Bu bağlamda Amerika dışında onun takipçisi olan bir başka isim Louis Jacobs'u (1920-2006) zikretmek gerekir. M. Joseph'in Schechter'den mülhem görüşleri L. Jacobs gibi bir lider ile olgunlaşmış ve bir harekete dönüşmüştür. Schechter'in WdJ geleneği, geleneksel dini kaynaklara referans, tarihin rolü, radikal eğilimlere karşı evrimsel değişim süreci, toplumsal iradenin belirleyiciliği gibi meselelerdeki yaklaşımları, 20. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de L. Jacobs öncülüğünde kurulan Masorti Yahudilik hareketinin de temel dinamikleri olmuştur.⁷¹

Schechter prensipte değişim olgusunu kabul ederken aynı zamanda geleneksel kimliğini hiçbir zaman bir kenara bırakmamıştır. İngiltere döneminden Amerika'daki kariyerine kadar dini pratiklere riayet konusundaki hassasiyeti bilinmektedir. Örneğin 1905'de Muhafazakâr bir kürsüde görev alma teklifini kabul eden Dr. Raisin'e yazdığı mektupta, şabat, koşer, tefilin, İbranice literatür ve Siyon ümidi gibi ayırt edici özelliklerin Amerika'da Yahudiliğin devamı için mutlaka gerekli olduğunu bir kez daha yinelemiştir.⁷² Bentwich'in de işaret ettiği gibi Schechter'in Hasidik geçmişiyle de ilişkili olan Tanrı, hukuk ve Yahudi kurumlarına olan derin aşkı, herhangi bir radikal değişime karşı tavizsiz duruşunun kaynağı niteliğindeydi.⁷³ Dolayısıyla dogmalar ve bu dogmaların doğal sonucu olarak ortaya çıkan birtakım pratiklerin mutlak gerekliliği ile bu pratiklerin tarihsel şartlar gereği yorum sürecine ve evrimsel gelişime muhatap olduğu düşüncesi Schechter'in önemseydiği üç temel husustur, denilebilir.

Muhafazakâr Yahudiliğin vahiy olgusuna yaklaşımı tarihsel perspektiften şekillenmiştir. Buna göre genel bir prensip olarak vahye literalist bir yaklaşım tercih edilmez. Tora'nın her kelimesi ve sözlü hukuk ifadelerinin literal biçimde Tanrı tarafından telaffuz edildiği ya da bildirildiği görüşünden uzaklaşmıştır. Buna göre Tanrı'nın bizzat dikte ettirdiği ve Musa'nın kaydedip yazdığı şeklindeki bir vahiy

⁷¹ Bkz. Chaim Weiner, "What is Masorti Judaism?", (çevrimiçi), <https://masorti.org.uk/articles/what-is-masorti-judaism/>, 2012, 27.06.2021.

⁷² Mandelbaum, **The Wisdom of Solomon Schechter**, s. 6.

⁷³ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 282.

algısı, yalnızca tanrısal vahiy sürecinin bir sembol ifadesi olarak kabul edilmektedir.⁷⁴ Bu yaklaşımda, vahiy ve vahiy sonrası süreçte tarih ve insan faktörüne işlerlik kazandırma düşüncesi ön plana çıkar. Ancak bu, doğaüstü vahyin tamamen inkârı anlamında değildir. Muhafazakâr Yahudilikte doğaüstü bir vahiy anlayışı ile tanrısal vahye karşıt olan natüralist yaklaşım arasında bir denge tesis etme düşüncesi söz konusudur. Bu ikisi, metaforik bir açıklama ya da sübjektif bir tecrübe, ilhama dayalı bir düşünce ya da tanrısal bir yönlendirme gibi vahye yönelik yapılan birtakım izahlarla uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Kısacası Muhafazakâr rabbiler, literal vahiy konsepti yerine vahiy doktrinini natüralistik bir yaklaşımla rasyonelleştirme eğilimindedirler.⁷⁵

JTS’de Tanah uzmanlarından Benjamin D. Sommer’in kullandığı “katılımcı vahiy teorisi” (*participatory theory of revelation*) kavramıyla kastettiği şey de aynı şeye işaret eder. Buna göre Tora ve Yahudi geleneği, Tanrı ile Yahudiler arasındaki bir diyalog ürünü olarak kendisini ifşa eder. Tora yalnızca Tanrı’nın iradesini bildirmez, aynı zamanda Yahudilerin bu iradeye karşı yorum ve cevabını da yansıtır. Sommer’in “stenografik vahiy teorisi” diye isimlendirdiği anlayış ise, Tanrı’nın Musa’ya Tora’nın tüm kelimelerini dikte ettiği ve onun da bunları değiştirmeksizin kaydettiği düşüncesine dayanır. Geleneksel Yahudilerin de benimsediği bu yaklaşımda, Tora’nın tüm kelimeleri Tanrı’nın iken, önceki yaklaşımda onlar semavi-dünyevi katılım bağlamında ortak bir çabaya karşılık gelir.⁷⁶ Bir başka ifadeyle, Muhafazakâr harekette vahiy sürecinde tarihin izi aranmaktadır. Bir taraftan geleneksel vahiy anlayışına, diğer taraftan M. Kaplan’ın, Tora’nın orijinini ya da vahyi tanımlamada metafiziğe ve aşkınlığa referans vermeyi reddeden yaklaşımına karşılık, Muhafazakâr hareket içerisinde Schechter dışında iki Yahudi teolog L.

⁷⁴ Agus, “The Conservative Movement”, s. 486-487.

⁷⁵ Rudavsky, **Emancipation and Adjustment: Contemporary Jewish Religious Movements Their History and Thought**, s. 338.

⁷⁶ Benjamin D. Sommer, **Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition**, New Haven, Yale University Press, 2015, s. 2; Felsefe profesörü Samuel Fleischacker’ın “sözsüz karşılaşma teolojisi” (wordless encounter theology) dediği şey de, Ortodoks bakış açısına karşı, vahyi, Tanrı’yla doğrudan söze dayalı olmayan bir buluşma, Kutsal Metinleri de bu karşılaşmayı tanımlama girişimi olarak görür. Bkz. Samuel Fleischacker, “A Defense of Verbal Revelation”, **The Cambridge Companion to Jewish Theology**, ed. Steven Kepnes, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, s. 425.

Jacobs ve Abraham Joshua Heschel (1907-1972) gibi isimler de, vahyi, insani ve ilahi unsurları içeren bir karşılaşma olarak görmüşlerdir.⁷⁷

Her ne kadar Muhafazakâr Yahudilik içerisinde vahyin doğasına ilişkin detaylarda birtakım farklılıklar olsa da A. Kohut'dan Schechter'e, Abraham J. Heschel'den Robert Gordis ve L. Jacobs'a kadar hareket içerisindeki birçok isim, Ortodoks hareketin sözlü vahiy (*verbal revelation*) ile Reform kanadının ilerlemeci vahiy (*progressive revelation*) anlayışına karşılık, süregelen vahiy (*continuous revelation*) düşüncesini öne çıkarmışlardır. Burada, yalnızca Tanrı'dan insana yönelik tek taraflı bir iletişim değil, doğüstü bir ilahi yönlendirme ile Yahudi toplumunun vahye cevabı söz konusudur.⁷⁸ Tora'da hem Tanrı'nın kelimesi hem de insani faktör bir arada bulunmakta, vahiy sürecinde muhatap kitle vahyin oluşumuna adeta ortak olmaktadır. Yani vahiy, interaktif bir süreç çerçevesinde bir çeşit Tanrı-insan işbirliği sonucu ortaya çıkan bir olgu olarak görülür. Bir anlamda insanın karşı karşıya kaldığı değişim ve gelişmeler, vahiy sürecinde dikkate alınmakta ve bir ölçüde belirleyici olmaktadır. Bu açıdan bir yönüyle insan ürünü olan gelenek ve onu şekillendiren halaha kuralları, Yahudiliğin değişen ve dönemin şartları ve gereksinimlerine göre şekil alabilen karakterine dönük kısmını oluşturmaktadır.

Şahsi yorumlardan kaçınarak “Tanrı-Tora-İsrail” ilişkisi, seçilmişlik doktrini ve benzeri teolojik konuları rabbani literatürde sunulduğu ve Katolik İsrail dini bilincinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği şekliyle sunan Schechter'in⁷⁹ Tarihsel

⁷⁷ Tamar Ross, “Orthodoxy and the Challenge of Biblical Criticism: Some Reflections on the Importance of Asking the Right Question”, **The Believer and the modern Study of the Bible**, ed. Tova Ganzel, Yehudah Brandes, Chayuta Deutsch, Boston, Academic Studies Press, 2019, s. 264; Ginzberg, Tora'daki buyrukları kişisel (personal) bir Tanrı'nın açığa çıkmış iradesinden ziyade tamamen Yahudi toplumu tarafından yaratılmış gelenek ve dini törenler olarak gören Kaplan'ın yaklaşımının, Schechter tarafından benimsenmediğini ifade eder. Bkz. Jacobs, “Conservative Judaism”, **The Jewish Religion: A Companion**, s. 93.

⁷⁸ Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, s. 114-115; Schechter ve genel itibarıyla Muhafazakâr Yahudilik için, vahiy meselesinde ya da Tora'nın teşekkülünde, muhataplar olarak Yahudilerin iradesi önemlidir, ancak doğüstüne atıf ya da Tora'daki ilahi unsur hiçbir zaman saf dışı bırakılmaz. Schechter'in Derin Eleştiri'ye karşı oluşu da, bununla ilişkilidir. Özellikle erken dönemde Tora merkezli Derin Eleştiri JTS'de kendisine yer bulamazken, Reformist lider Kohler, Muhafazakâr okulların aksine Musa'ya atfedilen kitapların ve Musa hukukunun daha geç orijininin inkâr edilemez bir hakikat olduğunu savunmuştur. Bkz. Michael Arthur Chester, “Divine Pathos and Human Being: Abraham Joshua Heschel's Understanding of What It Means to be Human in the Light of his View of the Divine Pathos”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Birmingham, 2000, s. 113-114.

⁷⁹ Schechter, “Introductory”, **SART**, s. VIII.

Ekole mensubiyeti, sözlü Tora'nın menşei konusunda Frankel ve benzerlerine yakın bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünmek için yeterlidir. Bu bağlamda o, orijininin bilinmediğini söylediği sözlü hukuku Kutsal Metin hermenötiğinin tarihi ve gelişimiyle ilişkilendirir, bu yüzden başlangıcını, temel işlevi Tanrı sözlerini öğretmek ve yorumlamak olan sinagogun kurulduğu sürgün dönemine kadar götürür.⁸⁰ *Halaha le-Moşe mi-Sinai* prensibi hakkında ise, bu prensibin bazı bilgilerin iddia ettiği gibi tartışmaya kapalı olduğu düşüncesinin, hakkında çok sayıda farklı fikir ortaya atıldığı dikkate alındığında savunulabilir olmadığını⁸¹, diğer bazı gelenekler ile birlikte bu kapsamda yer alan hukuk kaidelerinin Soferim dönemine tarihlenebileceğini ifade eder.⁸²

Schechter'in yakın ilişki kurduğu hocası Isaac H. Weiss'in de sözlü hukukun menşei konusunda benzer düşüncelere sahip olduğu belirtilmelidir. Bu, bir bakıma tarihsel yaklaşımın doğal sonucudur. Aslında Weiss, 1862'de ilk bilimsel çalışması olan Sifra edisyonunu yayınladığı dönemde tarihselci yaklaşıma karşı duran bir isimdir. Bu bağlamda örneğin rabbilerin hermenötik kurallarını esasen Sina'ya dayandırmış, Frankel'i **Darkei ha-Mishna** üzerinden eleştirmiştir. Ancak üç yıl sonra Mekhilta edisyonu çalışması sırasında ani bir değişimle tarihsel çizgiye yaklaşmıştır. Weiss, **Midot Soferim** (Soferimin Yorum Kuralları) isimli bu eserinde artık hermenötik prensipleri Sina'daki vahye değil, doğrudan Soferim'in etkinliğine bağlamış, bu süreçten sonra da Frankel'in sağlam bir destekçisi olmuştur.⁸³ Bu bakımdan Schechter'in tarihsel yorumu, Frankel'i ve Breslau Seminary'yi, hocası Weiss aracılığıyla yakından tanıma fırsatı bulduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Schechter üç ciltlik eserinde, kendisi için ayrı bir bölüm ayırdığı hocası Weiss'in Yahudi geleneğine yönelik yaklaşımından söz eder. O, Weiss'in **The History of Jewish Tradition** adıyla çevrilen eserinde ifade ettiği şekliyle halahayı ilahi alemden gelen ve tüm zamanlar için geçerli olan bir yapı olarak görmediğini belirterek halahanın tarih üstü konumunu reddettiğini ima

⁸⁰ Schechter, "The Talmud", **SJ III**, s. 194.

⁸¹ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 186.

⁸² Schechter, "The Talmud", **SJ III**, s. 196.

⁸³ Harris, **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, s. 203-204.

etmiştir. Bu bağlamda Schechter için de gelenek, değişen şartlara bağlı olarak ardi ardına gelen nesillerin dine ve onu uygulama metodlarına ilişkin subjektif fikirleri çerçevesinde gelişen bir yapıya karşılık gelmektedir. Bu açıdan o, Schechter'in gözünde açıkça Kutsal Metinlerin bir yorum tarihidir. Söz konusu yorum geleneğinin esasen peygamberlerin icraatlarına kadar geri götürülebileceğini söyleyen Weiss, peygamberlerin kişisel irade ve kanaatlerinin vahiy sürecinde aktif olduğunu vurgulama sadedinde bazı örnekler verir. Örneğin, Yeremya'nın, İsrailoğulları'nın Mısır topraklarından çıktığı gün Tanrı'nın onlara yakmalık takdime ve kurban emretmediği şeklinde dile getirdiği (Yeremya 7:22) ve Levililer bölümündeki konuya ilişkin pasajlara aykırı gibi görünen ifadelerini, o anda pratikteki yaygın geleneği dikkate alarak mevcut hukuku yorumlamasıyla izah etmiştir. Benzer şekilde Süleyman'ın tapınağın kutsanması vesilesiyle yapılacak olan festivalden önce Fısıh orucunu iptal etmesi de böylesi bir eylemdir. Zira Weiss'e göre, Süleyman bu 14 günlük bayram sürecinin (Krallar I 8:65) oruç ibadetinden daha önemli bir dini dönem olduğuna inanmış ve bu şekilde bir inisiyatif kullanmıştır.⁸⁴ Aynı yazıda Schechter, Weiss'in Elijah ve Hezekiel ile ilgili, ayrıca ikinci tapınak sonrası döneme dair de dile getirdiği benzer yorum örneklerini zikreder.

O, sözlü hukukunun tüm zamanlar için değişmeden kalması gerektiği yönündeki yaklaşım bağlamında, Mişna'da geçen, hiçbir dini mahkemenin (*Beth Din*) bir başka dini mahkemenin hükmünü, nicelik ve hikmet bakımından daha güçlü olmadığı müddetçe ortadan kaldırmaya hakkı olmadığı⁸⁵ şeklindeki ifadeyi aktarır. Bu ifadeyle, dünyanın bu iki özellik bakımından sürekli kötüye doğru gittiği kanaati çerçevesinde erken dönem rabbilerin kararlarının değişmez hükümler olduğu gibi bir sonuca varıldığını söyler. Fakat Weiss buna karşı çıkar, rabbilerin önceki otoritelerin karar ve hükümlerini iptal ettikleri birçok örnek mevcut olduğunu belirtir. Bir Beth Din kararı, sonraki nesiller için ebedi bir bağlayıcı güce sahip olmamalıdır. Bu, söz konusu kararın sürdürülebilmesi için ana gerekçenin hâlen var olup olmadığını araştıracak olan her neslin kanun koyucu organının takdir yetkisine bırakılmıştır.⁸⁶

⁸⁴ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 183-184.

⁸⁵ Mişna, Ediyot 1:5.

⁸⁶ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 192-193; Bu kaidenin, orijinalde iki çağdaş mahkemeye atıfta bulunduğunu, fakat daha sonra farklı dönemlerdeki mahkemelere yönelik

Weiss ile benzer düşünceye sahip olduğu anlaşılan Schechter'in halahanın yorumlanması ve yapısal bir değişim geçirmesi sürecinde ehliyet sahibi bir mekanizmaya dolaylı olarak atıf yapmış olması, rabbilerin etkin misyonlarına verdiği değere dair önemli bir ipucu sayılabilir. Onun bu yaklaşımı, Katolik İsrail kavramı incelenirken akılda tutulmalıdır.

Schechter, Weiss'in bahsi geçen çalışmasının ne Ortodoks düşünceye ne de Reformcu gruplara hitap etmediği kanaatindedir. Bu yüzden eserin, geleneğin kökenini doğrudan Tanrı'ya atfeden kimseler kadar, rabbileri boş zamanlarını hukuk ve kaideler yazmaktan başka bir işe ayırmayan madrabazlar olarak gören kimseler için de bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Eserin yalnızca, ilahiliğini de görmezden gelmeksizin geleneği Yahudiliğin tarihsel ve zaruri gelişimi olarak görenler için kaleme alındığını ifade eder. Schechter'e göre gelenek asla durmamış, gelişmeye devam etmiştir. Her farklı bölge ve her farklı dönem, geleneğin ikmaline katkı sağlamıştır. Bu yüzden Schechter kendi döneminin de bu kutsal yükümlülükten uzak olmaması gerektiğini ifade eder.⁸⁷

Nachman Krochmal da, sözlü hukuka yönelik benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ölümünden sonra Leopold Zunz tarafından 1851'de yayımlanan eseri **The Guide of the Perplexed of the Time**'da⁸⁸, sözlü hukuk sisteminin ikinci tapınak dönemi boyunca Yahudi yaşam şartlarının bir gerekliliği olarak aşamalı biçimde geliştiğini savunmuş, tüm sözlü hukukun Sina'ya dayandığı görüşünü kabul etmemiştir.⁸⁹ Krochmal'a, tarihsel yorum bağlamında Schechter de temas eder. Onun, her dönemin kendine özgü birtakım sorunsalları olduğuna ve bunların da ancak yine o döneme uygun ihtiyaçlar çerçevesinde çözüme kavuşturulması gerektiğine vurgu yaptığını ifade eder. Bu çerçevede rabbilerin hakiki misyonlarına yönelik olarak sık sık

genişletildiğini savunan Weiss gibi Abraham ibn Davud da, Maimonides'e karşıt biçimde, ortaya atılan bir hukukun arkasında yatan illetin devam edip etmediğini önemsemişler, dolayısıyla farklı hükümlerin imkânını savunmuşlardır. Bkz. Jacobs, **A Tree of Life: Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law**, 2.bs, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2000, s. 114-115.

⁸⁷ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 71.

⁸⁸ Harris, **Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age**, New York, New York University Press, 1991, s. 15.

⁸⁹ Gafni, "The Emergence of Critical Scholarship on Rabbinic Literature in the Nineteenth Century: Social and Ideological Contexts", s. 156.

açıklamalarda bulunan Schechter, mevcut haliyle Yahudi din adamlığının zamanın ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu görmekten üzüntü duyduğunu ekler.⁹⁰

Schechter'in tarihsel yaklaşıma dair görüşlerinde hocası Weiss ve N. Krochmal gibi isimlere atıf yapması, onun WdJ geleneğiyle olan yakın ilişkisini gösterir. WdJ'nin önde gelen temsilcilerinin Reform hareketine ve salt rasyonalist bakış açısına mesafesi, bunun yanında Ortodoks anlayışa karşı dini ve milli literatüre eleştirel bakış ile Yahudiliğin evrimsel gelişimine dikkat çekmeleri ve bu çerçevede ılımlı bir değişim taraftarı olmaları Schechter'in duruşuyla paralellik arz eder. Bu nedenle 19. yüzyıl başlarından itibaren gelişmeye başlayan WdJ'nin Schechter'in görüşlerinde yapıcı bir etkide bulunduğu, onun da kendi döneminde bu geleneğin bir temsilcisi olma iddiasında olduğu söylenebilir.

Yahudilerin rehber prensip olarak dikkate alacakları merci konusunda vahiy ile tarih arasındaki ilişkide herhangi birine üstünlük verilmesi Schechter'e göre doğru bir yaklaşım değildir. Onun için önemli olan "yorumlanan Kutsal Kitap"tır. David B. Starr'ın ifade ettiği gibi Schechter, Yahudiliği ahlaki bakımdan müzakere etmeye yönelik Reformculara karşı Tanrı'ya başvururken, Ortodokslara karşı ise tarihe müracaat etmiştir.⁹¹ Bu bağlamda orta yol idealine bağlı olan Schechter, Krochmal ile ilgili yazısında da Tora'yı biri ateş diğeri buzla kaplı iki yola benzeten bir midraşa atıf yapar. Buna göre her iki yol da sonunda ölüme götürmektedir. Bu yüzden kişinin yapması gereken en makul tutum, orta yolu seçmesidir. Ancak bu, iki karşıt görüş arasında bir taviz anlamında değildir. Schechter'e göre hakikati arayan kişi için iki ekstrem arasında olma hali, ilkesiz bir arabulucuk ya da her şartta bu iki duruşun ortasında konumlanma şeklinde değil, kendisini tüm ihtilaflardan bağımsız tutarak her hususta dengeli bir yol tutma biçiminde gerçekleşmelidir.⁹²

⁹⁰ Schechter, "The Seminary as a Witness", **SA**, s. 45; Schechter, Krochmal'ın eserindeki "zaman" vurgusunun da (of the time), aslında Maimonides'in aynı isimli meşhur eserinin artık kendilerine kâfi gelmediğine, yeni sorunlara yeni çözümler bulma gerekliliğine dikkat çekme amacıyla olduğunu söyler. Bkz. Schechter, "Nachman Krochmal and the "Perplexities of the Time"", **SJ I**, s. 68.

⁹¹ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 136.

⁹² Schechter, "Nachman Krochmal and the "Perplexities of the Time"", **SJ I**, s. 61-62.

Vahiy ve tarih arasındaki uyumun Yahudi pratik yaşamına yansması gerektiği üzerinde titizlikle duran Schechter'in bu hassasiyeti, Amerika'da çok daha belirgindir. Doğu Avrupa Yahudilerinin en kısa sürede Amerika'daki toplumsal yapıyla bütünleşmesi gerektiğini düşünen Schechter, yoğun Rus göçlerinin ardından Yahudi toplumunun en büyük probleminin, göçmenlerin Amerikanlaşma sürecinin ardından Yahudilik içerisinde kalmalarının nasıl sağlanacağı olduğunu ifade etmiştir.⁹³ Onun için Amerikanlaşma ve geleneğe bağlı bir Yahudi olma hali birbirinin karşıtı değil, aksine modern dönemde birbirini tamamlayan iki unsurdur. Nitekim Seminary'nin yeniden organize olduktan sonra başlıca hedeflerinden birisi, Amerika'nın kültürel yapısının yeni Doğu Avrupa göçmenlerinin yaşamlarına etki etmesini sağlamak olmuştur. Bu amaçla örneğin onlar eğitim ve araştırmalarında bilimsel metodları kabul etmeye ve sinagogda İngilizce'ye yer vermeye ikna edilmeye çalışılmıştır.⁹⁴ Dolayısıyla Schechter'in temel gayesinin, nevezuhur bir hareket yaratmaktan çokgeleneksel Yahudiliği evrimsel sürece tabi olduğu gerçeğini dikkate alarak Amerikanlaştırmak olduğu söylenebilir. Bu denge politikası bağlamında, Muhafazakâr Yahudiliğin bu topraklardaki mevcut yaşam ve düşünce modellerini din ve gelenek ile adapte etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bir başka ifadeyle dinin uygulayıcısı olarak Muhafazakâr Yahudiler tamamen Amerikalı olmalıdır.⁹⁵ Fakat bunun tam manasıyla bir asimile sürecine karşılık gelmediğini tekrar hatırlatmak gerekir. Schechter'in idealindeki rabbi ya da Yahudi toplumu modeli, Amerika'nın toplumsal ve kültürel değerleriyle entegrasyonu kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görürken, bireyin "Yahudi olma" vasfından ödün vermeyi kabul etmez. O, "Musa dininin Almanları" ya da "Musa dininin İngilizleri" sloganlarını eleştirirken, aslında Yahudilik ile etnisite bağlamında Yahudi kavramının birbirinin olmazsa olmazı olduğuna işaret etmiş, kendilerinin yalnızca "Yahudi inancının Yahudileri" olabileceklerini belirtmiştir.⁹⁶

⁹³ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 215.

⁹⁴ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 55.

⁹⁵ Marc Lee Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1984, s. 91.

⁹⁶ Schechter, "Four Epistles to the Jews in England", **SJ II**, s. 182-183.

Tarihsel yaklaşım, geleneksel Yahudiliğin korunmasını savunurken, aynı zamanda geleneği donuklaştırma çabasına karşı çıkmıştır. Schechter'in, Ortodoksların yaptığı gibi geleneği örneğin yalnızca Şulhan Aruh ile sınırlandırmaktan kaçınması bu yüzdendir.⁹⁷ Muhafazakâr Yahudiliğe göre geleneksel Yahudilik, tıpkı yaşayan her organizma gibi sürekli değişime tabidir ve temelde tarihsel etkilerin bir sonucu olarak biçim almaktadır. Buna göre onun, doğası gereği gelişme sürecinde durağanlaşması düşünülemez.⁹⁸ Amerika'ya gelişi sonrası gerek seküler eğitim ve modern araştırma metodlarının uygulanması gerekse organizasyon becerisi noktasında geleneksel Yahudiliğin içinde bulunduğu durumdan hoşnut olmayan Schechter, geleneksel Yahudi yaşamına yeni bir biçim verme niyetinde olmuştur. Ona göre bu topraklarda geleneksel Yahudilik varlığını devam ettirmek ve kök salmak istiyorsa, İngilizce vaaz, çocuklar ve rabbiler için modern eğitim ve sinagog düzeni ve adabı (*decorum*) gibi konularda mutlak bir kabul gerekmektedir. O, kendi vizyonu gerçekleşmediği takdirde geleneksel Yahudiliğin gelecek nesillere aktarılamayacağı ve genç nesillerin acımasız bir radikalizm karşısında yok olma tehlikesiyle yüz yüze kalacağı endişesini taşımıştır.⁹⁹

Başta belirtildiği gibi Schechter Tarihsel Ekolün dine yaklaşımını ifade ederken muhafazakârlık ile Aydınlanma ve şüphecilik kavramlarını bir arada kullanmıştır. Onun hem geleneksel dindar kimliğine, hem de WdJ'yi ve tarihsel eleştiri metodlarını benimseyen bilim adamı kimliğine atıf içeren bu yaklaşım, eserlerinde yer verdiği konularda da gözlemlenebilir. O, bir yandan Hasidizm ve mistik gelenek ile ilişkili diğer yazıları, Vilna Gaon ve Nahmanides hakkındaki değerlendirmeleriyle geleneğin değerine işaret ederken, diğer yandan Geniza fragmentlerinin edisyonları üzerine yaptığı çalışmaları, Tanah ve Talmud hakkındaki kritik yazıları, Geiger, Zunz ve Krochmal gibi WdJ öncüleri hakkında verdiği bilgilerle tarih ve eleştirel bakışın Yahudilik ile olan zorunlu bağına dikkat çekmiştir. Schechter, Hasidik arka planı da hatırdta tutulduğunda, dinde tek başına yeterli

⁹⁷ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 264.

⁹⁸ Boaz Cohen, **Law and Tradition in Judaism**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1959, s. 21.

⁹⁹ Michael R. Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement**, New York, Columbia University Press, 2012, s. 24.

görerek rasyonalizme mutlak bir bağlılık içerisinde değildir. Rasyonel düşünceye yer verse de, onun, duygu yoğunluğu ve coşkunu dışlayarak inancın mistik kökenlerini yok sayma saikiyle kullanılmasına karşı olmuştur. Radikal reformlara karşı duruşu da, bir yönüyle reform söylemlerini rasyonalist düşünceyle irtibatlı görmesi temeline dayanmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca 1899'da henüz JTS'ye gelmeden önce kurumda WdJ'nin gerekliliğini yakın dostu Sulzberger'a da iletmişti. O, bilimden yoksun bir Yahudiliğin imkânsız, diğer taraftan Yahudiliğe düşman bir WdJ'nin de anlamsız ve kabul edilemez olduğunu savunmuştur.¹⁰¹

Muhafazakârlık ve şüphecilik kavramlarına özellikle vurgu yapan Schechter, aslında hem statik din yorumuna karşı gelişim ve büyümeden, hem de aşırı liberal yorumlar ve köklü değişimlere karşı mutedil bir yaklaşımdan yana olmuştur. Konuya ilişkin Orta Çağ Yahudi filozofu ve Kabalist Nahmanides'e atıf yapar. Nahmanides hakkında yazdığı yazıda, çok da başarılı olamasa da onun Maimonides taraftarları ile karşıtları arasında sergilediği arabulucu role değinir.¹⁰² Büyük ölçüde rasyonel düşünce ve mistik gelenek bağlıları arasında var olan karşıtlıkta Schechter, Nahmanides örneğiyle herhangi birinin din dışı görülmesini reddeden, kuşatıcı bir duruş sergilemiştir. Maimonides karşıtı Şem Tov ve Ibn Gabbai gibi Kabalistlerin aksine Nahmanides'in belli konularda Maimonides'i savunduğu görülür. Hatta Fransız rabbilere yazdığı mektupta, Maimonides'in **Guide of the Perplexed** isimli eserinin toplu çalışılması dışında en azından hususi çalışılmasına yönelik yasağın kaldırılması çağrısında bulunur. Ayrıca onun kişisel dindarlığına ve söz konusu eserinin birçok Yahudinin din değiştirmesini engelleyici rolüne değinir.¹⁰³ Benzer şekilde hagadanın otoritesi konusunda onun reddini sapkınlıkla eşdeğer gören

¹⁰⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 287.

¹⁰¹ Meir Bein-Horin & vd., "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part I. Letters from the Pre-Seminary Period (1895-1901), **Jewish Social Studies**, C. XXV, No: 4, 1963, s. 271-272; Schechter dışında Muhafazakâr Yahudiliğin günümüzdeki önemli isimlerinden Neil Gillman da, "aydınlanmış gelenekselcilik" ifadesini, hareketin bu temel karakteristiğine işaret etmek için kullanmıştır. Bkz. Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 34; Erken dönemde Morais'in kullandığı "aydınlanmış Ortodoksluk" ve "aydın Ortodoksluk" ifadeleri de aydın ve kültürlü fakat geleneksel değerlere bağlı Yahudi idealine atıf yapmaktaydı. Bkz. Fierstien, **A Different Spirit: The Jewish Theological Seminary of America**, 1886-1902, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1990, s. 27, 30.

¹⁰² Schechter, "Nachmanides", **SJ** I, s. 102-103.

¹⁰³ Yaacob Dweck, "Maimonideanism in Leon Modena's *Ari Hohem*", **The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought**, ed. James T. Robinson, Boston, Brill, 2009, s. 226-227.

Maimonides muhalifi Fransız rabbilere karşılık, tüm hagadanın mutlak otoritesini kabul etmeyen bir çizgi izlemiş, ancak diğer taraftan Maimonides'in Kabala'ya muhalif tutumunu eleştirmiştir. Buna rağmen birçok konuda ise ona diğer Maimonides karşıtlarından daha fazla yakın olmuştur.¹⁰⁴ Nahmanides'in her iki karşıt kanadı uzlaştırma gayesiyle önerdiği program ise, ekstrem eğilimlerin baskın gelmesiyle başarıya ulaşamamıştır.¹⁰⁵ Kısacası Nahmanides'in ekstrem yaklaşımdan uzak durarak sergilediği ılımlı tutum, Schechter'in gözünde bugünün Yahudilerine önemli bir örneklik teşkil etmelidir.

Schechter, Nahmanides'in, sonraki dönemde kendilerine yönelttilen tenkitlere karşı halahaya ilişkin konularda erken dönem dini otoritelerini savunan karakterinden de bahseder. Ancak Schechter açısından dikkat çekilmesi gereken nokta, geçmiş bilginlere büyük saygı duyan Nahmanides'in, örneğin rabbi Zerahiah ha-Levi'ye karşı rabbi Isaac Alfasi'yi ya da Maimonides'in eleştirilerine karşı 9. yüzyıla ait bir hukuk kitabı **Halachoth Gedoloth**'u (Büyük Yasalar) savunma gayretinde olmuşsa da, geleneğe körü körüne bir bağlılık içerisinde de olmamasıdır. Erken dönem bilginlerin öğrencisi olmaktan onur duyan, ancak kendisinin "kitap taşıyan bir merkep" olmadığını ifade ederek akıl aracılığıyla yorum yapma zorunluluğuna dikkat çeken Nahmanides, şahsi bakış açısına ters olan hususlarda onlardan ayrılabilceğini ifade eder. Bu eleştirel bakış Schechter için de önemlidir. Bu bağlamda 3. yüzyıl Filistinli rabbi Simlai'ye dayandırıldığı şekliyle kendisinden öncekiler tarafından mitsvaların sayısının tartışmasız 613 olarak kabul edilmesiyle ilgili olarak Nahmanides'in sahip olduğu şüphe ya da klasik görüşe getirdiği farklı bakış açısı, Schechter'e göre onun muhafazakârlık kadar eleştirel şüpheciliğe olan eğilimini göstermektedir.¹⁰⁶

Düşüncelerinin şekillenmesinde önemli katkısı olan hocası Weiss'in de benzer düşünceye sahip olduğuna dikkat çeken Schechter, onun karşı çıktığı temel

¹⁰⁴ Bernard Septimus, "'Open Rebuke and Concealed Love': Nahmanides and the Andalusian Tradition", **Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity**, ed. Isadore Twersky, Cambridge, Harvard University Press, 1983, s. 20, 24; Nahmanides, Talmud'da mevcut hagadanın yalnızca vaazcının şahsi düşüncesini ifade eden ve otoriter bir ağırlığa sahip olmayan bir vaazlar manzumesi olduğunu düşünmektedir. Bkz. Schechter, "Nachmanides", **SJ I**, s. 105.

¹⁰⁵ Joseph Kaplan, "Nahmanides", **EJ**, C. XIV, s. 739.

¹⁰⁶ Schechter, "Nachmanides", **SJ I**, s. 111-112.

hususun zayıf otorite olduğunu söyler. Zayıf olarak nitelenen bu otoritenin şahsi insiyatif ve takdir gücünden yoksun, her zaman başkalarının sesini tekrarlayıp duran otorite tipi olduğunu belirtir. Gerçek otoritelerin ise, ilhamını geçmişten alan, aynı zamanda dönemin insanının bugün ve gelecek ile nasıl uzlaştırılacağını idrak etmiş olan kimseler olduğunu dile getirir.¹⁰⁷

Yahudi geleneğine yönelik uygulanan tarihsel araştırmaların Tora'nın pratik anlamının her zaman sözlü gelenek aracılığıyla açığa çıkmış olduğunu göstereceği kanaati, Schechter'de açık biçimde görülür. Muhafazakâr rabbi Elliot N. Dorff'un da dediği gibi her nesilde var olan Tora yorumcusu rabbiler ile Katolik İsrail'in kolektif bilinci ya da pratikleri uygulayış biçimleri, Yahudi hukukunu şekillendiren iki ana unsur olarak işlev görmektedir.¹⁰⁸ Bu konuda çoğu zaman görüşlerini referans aldığı WdJ'nin kurucu isimlerinden Leopold Zunz'a atıf yapan Schechter, onun, peygamberlik ve yorumun Yahudi dini yaşamının doğal bir ifadesi olduğu şeklindeki görüşünü nakleder. Zunz'un **Zur Geschichte und Literatur** (Tarih ve Literatüre Dair) isimli eserine atıfla, Yahudilerin politik bağımsızlığının kaybıyla peygamberlerin sözleri yavaşça kaybolmasına rağmen Tanrı'nın sesi duyulmaya devam etmiştir. Yahudiler Kutsal Metinleri vasıtasıyla Tanrı'ya yönelmeyi sürdürmüş, Tanrı ise onlara Soferim, bilginler ve hukuk yorumcularıyla her çağda cevap vermiştir. Bu süreç tanrısal ruhun bir yansıması olarak Orta Çağ literatürü aracılığıyla da devam etmiştir.¹⁰⁹ Bu bakımdan Tanrı'nın mesajının Sina sonrası da bilginlerin öğretileri, rabbilerin faaliyetleri ve responsalar yoluyla devam ettiği, bir diğer ifadeyle vahiy sürecinin bugün dahi son bulmadığı görüşü, Muhafazakâr Yahudiliğin genel kabulüdür.¹¹⁰

Zunz'a göre rabbani literatür çalışmalarıyla ortaya konan Yahudi dini ve kültürü, daha sonraki dönemlerin Yahudileri üzerinde mutlak ve değiştirilemez bir hak iddiasında bulunamazdı. Tıpkı Schechter gibi Yahudi pratiklerinin zamanın gelişmelerinden ayrı düşünülemeyeceğini savunan Zunz, geçmişe yönelik

¹⁰⁷ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 212.

¹⁰⁸ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 59.

¹⁰⁹ Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 109.

¹¹⁰ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, New York, 1988, s. 19.

Çalışmaların Yahudiliğın evrimsel gelişimini ortaya çıkaracağını ve yeni bir tarihsel bağlamda tekrar nasıl ifade edilebileceğine katkı sunacağını düşünmüştür. Böylece tarihsel devamlılığın bir parçası olarak rabbinik geleneğe verdiği önem ve saygı, onu bir yandan geleneği göz ardı eden liberallerden, bir yandan da geleneğin dinamizminin farkına varamayan geleneksel anlayıştan ayırmaktadır.¹¹¹

Zunz'un, vahiy ve tarih arasındaki yakın ilişki hakkındaki görüşleri Schechter tarafından da benimsenmiş görünmektedir. Tarih ve beşeri yaratıcılık, dini geleneğin teşekkülünde etkin rol oynamıştır. Yazılarında sıklıkla Zunz'un görüşlerine başvuran Schechter, onun Yahudiliği fasılasız devam eden bir süreç olarak gördüğünü aktarır. Buna göre peygamberler, peygamber kitaplarıyla son bulmamış, Mezmur yazıcıları (*Psalmists*) ise Makkabiler dönemiyle birlikte ölmemiştir. Tora dahil tüm Yahudi Kutsal Metinleri köken itibariyle akidenin kaynağı değil, onun şahitliği ve ifadesidir. Onlar, inanç yoluyla üretilmiş metinlerdir. Bu, Mişna, Talmud ve sonraki rabbinik dönemlerin yazınsal ürünlerini de kapsar. Böylece Zunz için tüm Yahudi literatürü Kutsal Metinlerle adeta aynı oranda öneme sahip olmaktadır.¹¹²

Benzer vurguyu Schechter de yapmış, tarihsel yorum bağlamında vahiy ve sözlü gelenek arasındaki organik bağa ve devamlılığa dikkat çekmiştir. Gerek Krochmal, Weiss ve Zunz gibi isimler gerekse Schechter için Tanah ve gelenek, tarih üstü ve literal bir içerikten çok tarihin etkisini ve Yahudilerin vahye aktif biçimde karşılık vermiş oldukları gerçeğini yansıtmaktadır. Bir diğer ifadeyle tarihin ve insanın sürece müdahalesi söz konusudur. O halde geleneği Kutsal Metinlerin bir yorum tarihi olarak gören Schechter'in düşüncesinde, tarih ve yorum aracılığıyla açığa çıkan ve işlevsel hale gelebilen vahyin ikincil anlamı ve buna bağlı dinamik gelişim süreci bir devamlılık arz etmektedir. Ortodoks geleneğin vahiy anlayışı ile Kutsal Metin ve gelenek okumasına itiraz eden Schechter'in dini düşüncesindeki merkezi vurgu, tarih, yorum ve değişim üzerine yoğunlaşmaktadır. Onun gayesi, gelenekte izlerini bulabildiği fakat tarihsel süreç içerisinde tıkanan halaha yorum

¹¹¹ Claire E. Sufrin, "Liberal Judaism", **The Cambridge History of Judaism**, C. VIII, The Modern World, 1815-2000, ed. Mitchell B. Hart, Tony Michels, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 344-345.

¹¹² Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 110-111.

faaliyetine ve dinin adaptasyon kabiliyetine işlerlik kazandırmak, gelişimin yolunu açmak olmuştur.

2.2. WdJ, Derin Eleştiri ve Schechter

Muhafazakâr Yahudilik açısından WdJ'nin, Yahudiliğin tarih boyu geçirdiği gelişim sürecini açığa çıkarması gibi bir işlevi söz konusudur. 19. yüzyılda bu gelenek ile ilişkisi bulunan Zunz, Frankel ve diğer bazı isimler dışında özellikle Amerika'da WdJ'nin bilhassa Muhafazakâr yapı bünyesinde kendisine alan bulmasında Schechter'in hatırı sayılır etkisi olmuştur. Dolayısıyla hareketin gerçek manada WdJ ile ilişkisinin Schechter ile başladığını söylemek yanlış olmaz.

Schechter'in Amerika'ya gelişinde Yahudi nüfusun yoğun olduğu bir dini çevrede yaşama arzusu yanında WdJ'nin de önemli rolü olmuştur. 1898 yılında henüz İngiltere'de iken yerleşik Yahudi din adamlığı ile ilgili memnuniyetsizliğini yakın dostu Sulzberger'a dile getiren Schechter, oradaki rabbani makamın Yahudi öğrenimi için bir yıkım olduğunu ifade etmiş, bilimsel çalışma yapan, hatta buna ilgi duyan tek bir din adamına dahi sahip olmadıklarından yakınmıştır. Yahudilik ve Yahudi literatürünün geleceğine dair ümidinin ise Amerika'da olduğunu dile getirmiştir.¹¹³ İngiltere'de iken **JQR** editörleri tarafından da sık sık dile getirilen Kutsal Kitap ve Yahudi tarihine yönelik söz konusu ilgisizlik, Adolp Neubauer ve Schechter gibi birkaç isim aracılığıyla iyileştirilmeye çalışılmıştır. Bilhassa Jellinek tarafından, İngiltere'ye varışı ülkede WdJ hareketinin başlangıcı olarak görülen Schechter, resmi bir hüviyete kavuşmasa da “gezginciler” diye adlandırılan entelektüel gruba yaptığı liderlik rolüyle bilimsel çalışmalar ve Yahudiliğin gelişimi noktasında Zunz'un Almanya'da yaptığı etkiye benzer bir etki yaratmaya çalışmıştır. 1880 ve 90'lı yıllarda Schechter liderliğindeki grup üyeleri, WdJ'ye alan açacak topluluklar oluşturma girişiminde bulunmuşlar, kendisi başta olmak üzere Montefiore, Lucien Wolf ve Joseph Jacobs gibi bazı isimler **JQR**'ye birçok bilimsel

¹¹³ Bein-Horin, “Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part I. Letters from the Pre-Seminary Period (1895-1901)”, s. 268.

yazı kaleme almışlardır.¹¹⁴ Buna rağmen Almanya’da söz konusu bilincin durma noktasına geldiğinden, İngiltere’de ise bu konuda etki yaratabilecek Yahudi sayısının azlığından yakının Schechter, WdJ adına Amerika’yı tek çare olarak görmüştü.¹¹⁵

Bu çerçevede Amerika’ya WdJ çalışmalarının özveriyle yürütüleceği bir merkez yaratma amacıyla gelen ve bu alandaki yetkinliğiyle pek çok kimsenin takdirini kazanan Schechter, Yahudilik ve bilimi uzlaştırma gayretinde olmuştur. Bunun, gelenek ve modernite arasında bir köprü kurma arayışı olduğu da söylenebilir. Kendisine JTS başkanlığına geçmesi için yapılan yoğun çağrı da, onun dindar kimliğinden ziyade geniza araştırmalarıyla zirveye ulaşan bilim insanı olma vasfıyla ilişkili olsa gerektir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Schechter tarihsel yaklaşımın bir gereği olarak bu iki alanı birbirinin alternatifi olarak görmemiş, Yahudiliğin geleceği için bu ikisinin zorunlu birlikteliğine dikkat çekmiştir. Bu açıdan söz konusu hareketin kurucu liderlerine yönelik devamlı bir takdiri söz konusudur. Yine bu sebeple eğitim sürecinde eleştirel bakış noktasında kendisine büyük katkıları olan hocaları Weiss ve Friedmann dışında Zunz, Steinschneider, Geiger ve Krochmal gibi bu alandaki bazı öncü isimler ile ilgili müstakil yazılar kaleme almıştır.

19. yüzyılın son çeyreğine dek Amerika’da Yahudi entelektüel yaşamını canlandırma çabaları çereçevesinde yayın yapan **The Occident**, **The Asmonean** ve **The Israelite** gibi gazeteler, daha çok Almanca kaleme alınmış WdJ alanındaki çalışmaların İngilizce çevirilerini yayımlama faaliyeti yürütmüştür.¹¹⁶ Farklı dini pozisyonlara sahip olsalar da HUC (1875), JTS (1886) ve Etz Chaim Yeshiva (1887) gibi kurumlar da WdJ’nin uzantısı olan modern eğitim kurumlarıdır. Öte yandan Amerika’da ancak 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları gibi geç bir dönemde başlayan Yahudilik çalışmaları için Avrupa koleksiyonlarıyla kıyaslanabilir bir kütüphane henüz mevcut değildi. Dolayısıyla Amerika merkezli Yahudi bilimselliğinin Avrupa’dan özgürleşme çabası Yahudi kütüphaneler kurulması

¹¹⁴ David G. Dalin, “America-Bound: Wissenschaft in England”, **The Jewish Legacy and the German Conscience: Essays in Memory of Rabbi Joseph Asher**, ed. Moses Rischin, Raphael Asher, Berkeley, The Judah L. Magnes Museum, 1991, s. 101-104.

¹¹⁵ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 167.

¹¹⁶ Shuly Rubin Schwartz, **The Emergence of Jewish Scholarship in America: The Publication of the Jewish Encyclopedia**, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1991, s. 6.

gerektiği düşüncesini de kapsıyordu. Kurulacak bu kütüphaneler, Amerikalı Yahudi bilim adamlarına Avrupa'daki Yahudi koleksiyonlarına dayanmadan bağımsız çalışma imkânı sunacaktı. Özellikle Sulzberger ve Sabato Morais gibi JTS liderleri erken dönemden itibaren bu meseleyle meşgul olmuş ve Yahudilik merkezli geniş bir kütüphanenin gerekliliğini fark etmişlerdir.¹¹⁷

Amerika Yahudiliğini Yahudi kültürünün yazınsal zenginliğiyle tanıtırma noktasında ansiklopediler de önemli kaynaklar olarak görülmüştür. Bu amaçla 1901'de kurulan **JE**, tarih, edebiyat, felsefe, ritüel ve biyografi gibi birçok alanda Yahudi mirasını Amerika'ya taşıyan ilk kapsamlı ansiklopedi niteliğindedir. 19. yüzyıl ortalarında rabbi Isaac Leeser (1806-1868) gibi az sayıdaki isim, genellikle İngilizce Tanah çevirisi ile çocuk ve yetişkinler için ders ve dua kitapları yayınlarken, yüzyılın son çeyreğine kadar hatırı sayılır bir yayın topluluğu ya da bilimsel dergi mevcut değildir. Ancak bu durum, söz konusu dönemden sonra değişmeye başlamıştır.¹¹⁸ Özellikle JTS'nin kuruluşunda büyük pay sahibi olan bazı bilim adamlarından ve din adamı olmayan kimselerden oluşan grup, JTS'nin ardından JPS (1888), American Jewish Historical Society (1892), Gratz College (1893) ve Dropsie College of Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia (1907) gibi kurumların da öncü isimleri olmuşlardır. Tüm bu kurumlar Amerika'da Almanca yerine temelde İngilizce merkezli bir bilim diliyle dini ve eğitimsel canlanmayı, nihayetinde WdJ'nin gelişimini sağlamayı amaçlamışlardır. Ayrıca bunlardan önce Amerika'daki ilk rabbinik Seminary olan Maimonides Collegeda (1867), İngilizce ve Amerika merkezli bağımsız bir Yahudi bilimselliği yaratma amacıyla kurulmuş, fakat Leeser'ın ölümünden kısa süre sonra kapanmış bir eğitim merkezi idi.¹¹⁹

Schechter'den çok önce Amerika'ya gelen rabbi Kaufmann Kohler'in (1843-1926), her ne kadar Reform kanadıyla özdeşleşmiş bir lider olsa da Amerika'da

¹¹⁷ Menahem Schmelzer, "Building a Great Judaica Library – at What Price?", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. I, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1997, s. 682.

¹¹⁸ Schwartz, "Preserving the Past to Fashion the Future: The Editorial Board of the Jewish Encyclopedia", **Jewish Renaissance and Revival in America**, ed. Eitan P. Fishbane, Jonathan D. Sarna, Waltham, Brandeis University Press, 2011, s. 113.

¹¹⁹ Wiese, "Inventing a New Language of Jewish Scholarship: The Transition from German Wissenschaft des Judentums to American-Jewish Scholarship in the Nineteenth and Twentieth Centuries", **Studia Rosenthaliana**, C. XXXVI, 2002-2003, s. 279, 293.

WdJ'nin gelişiminde önemli rolü olmuştur. Yahudi kaynaklarına eleştiri metodlarının kullanımını teşvik etmiş ve ileri düzeyde reformları savunmuş bir isim olarak Yahudiler arasında radikal bulunsa da, mesele Hristiyanlık-Yahudilik tartışmaları olduğunda Yahudi mirasına sahip çıkan savunmacı bir Yahudi portresi çizmiştir. Kohler, WdJ çalışmalarına katkı sunacak olan yukarıda zikrettiğimiz JPS ve JE'nin (1901-1906) kuruluşuna öncülük etmiş, American Jewish Historical Society'de aktif olarak yer almıştır. Bu projeler, temelde bilhassa Amerika'daki Yahudi muhalifi Hristiyanlar ve Yahudilerin ülkedeki tarihsel geçmişini çoğu zaman ihmal ettiği düşünülen Heinrich Graetz gibi Alman Yahudi bilim çevresi karşısında Amerika'daki Yahudi varlığını ve ülkeye kazanımlarını ön plana çıkarma hedefiyle hayata geçirilmiştir.¹²⁰ Kohler özellikle erken dönem Hristiyanlık ve Yahudi-Hristiyan ilişkileri üzerine yoğunlaşmış, bilimsel anlamda Yahudiliği savunma çabasında olmuştur. O, Hristiyan bilim adamlarının, Yahudiliğin orijini ve Kutsal Metinleri söz konusu olduğunda uyguladıkları bilimsel standartları kendi geleneklerine tatbik etmedikleri kanaatindedir. Bu açıdan önyargıdan uzak bir bilimsel anlayış arzulayan Kohler, örneğin Yeni Ahit'te geçen İsa'nın sözlerinin Talmud ve midraş geleneği dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağını ileri sürmüştür.¹²¹

Dolayısıyla Schechter'in Amerika'ya geldiği dönemde WdJ'nin yüzyıl ortalarıyla kıyaslandığında belirli bir ilerleme kaydetmiş olduğu ve bu gelişimini sürdürüyor olduğu görülür. Bu gelişme daha sonra da devam etmiştir. Nitekim 1907 JE'de Tanah hakkındaki maddelerin çoğu Hristiyanlar tarafından yazılmışken, 1972 EJ'deki benzer maddelerin neredeyse tamamı Yahudiler tarafından kaleme alınmıştır.¹²² Ayrıca Schechter'in JE'nin çalışma kuruluna katılımı ve projede Talmud bölümünün editörü oluşu, Reformcu editörlerin baskın gücünü dengelemek

¹²⁰ Yaakov Ariel, "Wissenschaft des Judentums Comes to America: Kaufmann Kohler's Scholarly Projects and Jewish-Christian Relations", **Studia Judaica**, C. LIV, De Gruyter, 2010, s. 177-179.

¹²¹ Ariel, "A German Rabbi and Scholar in America: Kaufmann Kohler and the Shaping of American Jewish Theological and Intellectual Agendas", **European Judaism: A Journal for the New Europe**, C. XLV, No: 2, 2012, s. 63-64.

¹²² Frederick E. Greenspahn, "Jewish Ambivalence Towards the Bible", **Hebrew Studies**, C. XLVIII, 2007, s. 20.

adına bir adım olarak görülebilir. Diğer taraftan o, JPS'nin Tanah çeviri ve yorum kurulunun da önemli bir parçası olmuştur.¹²³

Schechter'in WdJ ile ilişkisi şüphesiz Amerika'da başlamamıştır. Eğitim süreci ve profesyonel yaşamında onun etkisi açık biçimde gözlemlenebilir. Viyana ve Berlin'deki eğitim süreci, bazı bilim adamları ile kurduğu özel ilişki ve belki de en önemlisi İngiltere döneminde gerçekleştirdiği Kahire geniza keşifleri tarihsel araştırmalar ile olan yakın ilişkisini gösteren örneklerdir. Ayrıca çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde İbranice el yazmalar üzerine araştırmalar yapmış, özellikle Cambridge'de zamanının çoğunu bu araştırmalara ayırmıştır. Öte yandan David B. Starr'ın belirttiği gibi, Schechter'in Berlin'de ikameti sürecinde E. Hildesheimer'in kurduğu Orthodox Rabbinerseminar yerine The Hochschule für die Wissenschaft des Judentums'u tercih etmesinde de, kurumun rabbinik literatüre yönelik tarihsel eleştiri metodlarına daha açık bir duruşla yaklaşması etkili olmuş olmalıdır. Bunun yanı sıra o, Yahudi bilim adamlarıyla kurduğu yakın ilişki dışında, Berlin'de Kutsal Kitap Eleştirisi alanında ılımlı pozisyonuyla Welhausen'in dört kaynak teorisine ve Yahudi karşıtı eğilimlere mesafeli duran Protestan teolog August Dillmann'dan da Kutsal Kitap üzerine dersler almıştır.¹²⁴ Hocası Weiss'in kendisine yönelik övgüsü yanı sıra Oxford Üniversitesinden Adolf Neubauer ise, rabbinik literatürün tüm alanlarına vakıf olduğunu söylediği Schechter'in Ortodoks bakış açısından kendisini uzak tuttuğunu, eleştiri okulunun Talmud literatürüyle ilişkili ortaya koyduğu sonuçları benimsediğini ifade etmiştir.¹²⁵

Gerek bilimsel çalışmaların zorunluluğuna dair hassasiyeti, gerekse rabbani geleneğin değerini bilim dünyasına kabul ettirme arzusu göz önüne bulundurulduğunda, Schechter'i WdJ'nin 19. yüzyıl sonlarındaki en önemli temsilcilerinden birisi olarak görmek mümkündür.

WdJ ile ilişkisi söz konusu olduğunda, onun bir taraftan filoloji temelinde yürüttüğü rabbinik metinlere yönelik ya da Tanah metinlerine ilişkin bilimsel

¹²³ Thulin, "Wissenschaft and correspondance: Solomon Schechter between Europe and America", **a.e.**, s. 130.

¹²⁴ Starr, "Loving is Believing: Solomon Schechter and the Bible", s. 4-5.

¹²⁵ Stefan C. Reif, "Schechter's Approach to Jewish Liturgy", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016, s. 50.

çalışmalarını, diğer taraftan Derin Eleştiri geleneği ve buna bağlı olarak Reform hareketine yönelik sergilediği eleştirel tutumunu bir arada düşünmek gerekir. Bu, esasen kendisinde iç içe geçmiş olan dindar ve bilim adamı olma niteliklerinin bir yansımasıdır. Bu tartışmalarda Yahudi hukukunun statüsü ve geleneğin ne ölçüde bir değere sahip olduğu ise temel odak noktası olmuştur.

Schechter, kuşkusuz Yahudilik çalışmalarında eleştirel yaklaşımın gerekliliğini kabul etmiştir. Hatta bunun, JTS'deki eğitim modelinin önemli bir parçası olduğu, rabbinik metin incelemelerinde temel prensip olarak kabul edildiği rahatlıkla söylenebilir. Ancak o, Derin Eleştiri'ye ise açıkça karşı çıkmıştır. Bu disiplinin Hristiyanlar eliyle Yahudi karşıtlığı, belirli Yahudi çevreler eliyle ise asimile süreci adına araçsallaştırıldığı kanaatindedir. Bu yüzden antisemitizm ve eleştirel yaklaşım arasındaki yakın ilişkiyi “Higher Criticism—Higher Anti-Semitism”¹²⁶ şeklinde ifade eder. Diğer taraftan Berlin sonrası dönemde Derin Eleştiri'ye karşı gerek eserlerinde gerekse JTS bünyesindeki konferanslarında gelenekselci kimliğiyle Yahudi hukukunun ve Rabbani Yahudiliğin değerini ortaya koyma hedefinde olmuştur. Schechter, bu muhafazakâr kimliğini yaşamının sonuna kadar korumuştur.

O bir yandan WdJ hareketinin kurucu isimleri ve Yahudilik adına yaptıkları katkılar hakkında bilgiler verirken aynı zamanda tarihsel eleştiri metodlarına Yahudiler ve Yahudilik aleyhine sonuçlar doğuracak biçimde başvuranları eleştirir. Schechter, 1910'da Dropsie College'da yaptığı konuşmada Zunz, Frankel, Graetz ve Steinschneider gibi isimlerin bıraktığı eserlerin Yahudi tarihindeki ve WdJ çalışmalarındaki önemine dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Schechter'e göre WdJ birkaç nesil öncesi yakın dönemde gelişmekle birlikte, onun doğrudan modern dönem Reform hareketinin ya da rasyonalist düşüncenin bir ürünü olduğunu söylemek yanlış olur.¹²⁷ Schechter, rasyonalizmi, geçmişte üretilen düşünsel birikimi genellikle dikkate almadığı, Yahudi Kutsal Metinleri ve onun ürettiği geniş literatüre neredeyse hiç değer atfetmediği gerekçesiyle tenkit eder. Yukarıda isimleri zikredilenlere ek olarak Krochmal, Rapoport ve Luzzatto gibi birçok Yahudi bilginin

¹²⁶ Schechter, “Higher Criticism—Higher Anti-Semitism”, *SA*, s. 35-41.

¹²⁷ Schechter, “The Beginnings of Jewish Wissenschaft”, *SA*, s. 175.

ise, kısa sürede bu rasyonalist akımın ya da Reform hareketinin güvenilir bir yardımcı olmadığını fark ettiklerini, böylece Reform hareketine büyük ölçüde doğrudan karşı çıktıklarını söyler.¹²⁸ O, rasyonalistlerin Aşkenazi geleneğinden gelen Raşi gibi büyük bilginlere, Franko-Alman okulunun Kutsal Kitap ve Talmud yorumlarında görülen gerçek bilimsel metoduna ve geçmişteki Alman Yahudi azizleri ile asketik geleneğe dair gerçek bir takdir sergileyemediklerini dile getirir. Isaac Euchel ve David Friedlaender gibi düşünenlerin bu hassasiyete sahip olamayacaklarını, aksine Rapoport, Zunz ve Luzzatto'nun ise bu birikime ilgi duyduklarını ifade eder.¹²⁹ Kısacası ona göre WdJ ile meşgul olan isimleri doğrudan akılcı düşüncenin etkisinde kalmış kimseler olarak görmek yanlıştır. Söz konusu isimlerin Reform hareketinden çok tarihsel yaklaşım ile irtibat kurdukları, geleneğe verdikleri değer ile bir anlamda Muhafazakâr yapının erken dönem temsilcileri oldukları görülür. Söz konusu çizgiyi takip etme iddiasında olan bir lider olarak Schechter de, tarih bilincine sahip bu isimlerin muhafazakâr eğilimlerine atıfta bulunmuştur.

Filoloji ve tarih temelinde klasik kaynaklara yönelik bilimsel çalışmalar, ona göre Reform hareketinin beklediği neticeleri vermemiştir. Örneğin Reformcular tarafından umut edilen, tarih çalışmalarının belirli inanç ve geleneklerin yabancı bir kökene ait olduğunu ortaya çıkaracağı yönündeki beklentinin karşılık bulmadığını belirtir. Aksine söz konusu çalışmaların, Yahudiliğin Tora merkezli olarak doğal büyümeye tabi bir yapı olduğunun ortaya çıkmasına katkı sağladığını dile getirir. Yahudilik birtakım yabancı unsurlarla karşılaşsa da onları Yahudi bir içeriğe dönüştürmeyi gerçekleştirebilmiştir. İkinci olarak ise, araştırmaların Tora'nın Yahudilik için merkezi konumunu ortaya koyduğunu, onu devre dışı bırakmanın adeta ölüm anlamına geldiğini ifade etmiştir. Daha önceleri pagan ve fanatik Hristiyanlardan gelen saldırıların bugün kendi içlerinden, “amatör Gentile” diye tarif ettiği kimselerden geldiğini söyleyen Schechter, bu noktada örneğin şabat ve İbranice

¹²⁸ Schechter, “The Beginnings of Jewish Wissenschaft”, **SA**, s. 175-176.

¹²⁹ Schechter, “Jewish Saints in Mediaeval Germany”, **SJ III**, s. 4-5.

kullanımı gibi geleneklerin tartışmaya açılmasının, Tora ve Yahudi tarihsel bilincine aykırı olduğunu belirtmiştir.¹³⁰

Muhafazakâr Yahudiliğin prensipte eleştirel metodlara onay veren fakat Derin Eleştiri'ye yönelik sergilediği karşıt tutumu, onun karakteristiği olarak görülebilir. Schechter'den önce de JTS bünyesinde Tanah çalışmalarında bu yaklaşım egemen olmuştur. Örneğin Yahudiler arasında Derin Eleştiri'nin etkilerini ortadan kaldırmak, kurucu figürlerden Sabato Morais'in hedeflerinden birisidir. Buna rağmen Tanah'ı oluşturan kitaplarda birtakım kronolojik ve metinsel hataların varlığını yadsımayan Morais, Tora ile geri kalan kanonik metinler arasında ise kesin bir ayırım yapmıştır. Buna göre Tora'ya yönelik eleştirel yaklaşım, Yahudiliğin temeline zarar veren bir uğraştır. Benzer yaklaşım, Benjamin Szold, Markus Jastrow, Frederick de Sola Mendes ve A. Kohut gibi isimlerde de görülür. Bu isimler, söz konusu çalışmaların Yahudi karşıtlığı için bir araç yapıldığı kanaatindedirler.¹³¹

Schechter'e göre Yahudi Kutsal Metinleri ve sonrasında üretilen literatüre yönelik dışarıdan ve içeriden gelen çift yönlü tehdit söz konusudur. Bu çerçevede birçok yazısında genellikle Mendelssohn ile Welhausen ve onların takipçilerinin Yahudi düşüncesine negatif etkisinden söz eder. Modern dönemde Yahudiliğe tehdit oluşturacak faaliyetleri genellikle Mendelssohn ile başlatır. O, Mendelssohn ve takipçilerinin Yahudi tarihini adeta yok saydıkları kanaatindedir. Bu yüzden Yahudi rasyonalistler için “muhalifler” ifadesini kullanan Schechter, onların Yahudi tarihini Mendelssohn ile başlatma hatasına düştüklerini söyler. Buna karşılık Krochmal, Rapoport ve Zunz gibi isimlerin Yahudi tarihinin tarih öncesi varlığına işaret ettiklerini ve bu tarihin Orta Çağlardan bugüne bir devamlılık çizgisi dahilinde devam ettiğini vurguladıklarını belirtir. Örneğin bu kadim tarihe ışık tutması açısından Krochmal Talmud'a, Rapoport Gaonim responsaları ve diğer Orta Çağ eserlerine işaret ederken, Zunz Orta Çağ'da rabbilerin piyutim ve litürjik katkıları üzerinde durmuştur.¹³²

¹³⁰ Schechter, “The Beginnings of Jewish Wissenschaft”, *SA*, s. 177-178.

¹³¹ Moshe Davis, *The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America*, New York, The Burning Bush Press, 1963, s. 294-295.

¹³² Schechter, “Moritz Steinschneider”, *SA*, s. 121.

Aralarında istisnalar olmakla birlikte Mendelssohn'un rasyonalist ekolüne dahil olan Yahudi rasyonalistlerin Talmud ve sonraki İbranice literatürde ifadesini bulan rabbani geleneği küçümsemeleri, Schechter'in itirazının temel nedenlerindendir.¹³³ Örneğin Reform hareketinin Alman kökenli savunucularından rabbi Leopold Stein (1810-1882), Talmud'un kendileri için asla bir dinsel kitap (*confessional book*) ya da tanrısal bir iletişim kaynağı olmadığını söylemiş, onun Musa'ya dayalı vahiyden bir zerre dahi barındırmadığı halde kendisine atfedilmiş olan yüksek değerden mahrum bırakılması gerektiğini vurgulamıştır. Schechter ise söz konusu yaklaşıma sahip Yahudileri, Hristiyan teologların Talmud'a yönelik yaklaşımlarına atfen "amatör Hristiyanlar" olarak nitelemektedir.¹³⁴

Geleneğin saf dışı bırakılması Schechter için kabul edilemez bir durumdur. O, vahiy ve gelenek arasındaki yapısal ilişkinin varlığına dikkat çekmekte, bu ikisini ayıran rasyonalist ve reformist yaklaşımları reddetmektedir. İngiltere'de kaldığı süre zarfında Yahudilerin manevi yaşamdan yoksunluğu ve WdJ'ye ilgisizliğinden yakınan Schechter, 1883'de Richard Gottheil'e mektubunda, dinleri hakkındaki tüm literatürün yalnızca Hristiyanlar tarafından ilgiye muhatap olduğunu söyler. Ayrıca herhangi bir geçerliliği olmayan Karai tarzı bir bakış açısının mevcut olduğundan bahseder. Bunu benimseyenlerin Kutsal Kitap içerisindeki belirli duaları sürdürdüklerini, Hazkarat Neshamot¹³⁵ gibi duaları ise Kutsal Metinde yer almadığı gerekçesiyle dışladıklarını belirtir.¹³⁶ Böylece o modern dönemde Reformistlerin tutumlarını, sözlü geleneği reddeden ve dini otorite olarak yalnızca yazılı Tora'yı kabul eden Karailer'in yaklaşımına benzetmiştir. O halde Kutsal Kitap sonrası geleneği göz ardı eden her yaklaşımın kendisi tarafından reddedildiği rahatlıkla söylenebilir.

Schechter, eleştiri geleneğinden bahsettiği "The Study of the Bible" başlıklı yazısında, Welhausen ve diğer bazı isimleretemas eder. Ancak daha çok Welhausen

¹³³ Schechter, "Nachman Krochmal and the 'Perplexities of the Time'", **SJ I**, s. 66-67.

¹³⁴ Max Arzt, "The Legacy of Solomon Schechter", **CJ, C. XI**, No. 2, 1957, s. 8-9.

¹³⁵ Aşkenazi ve Sefarad geleneğinde yeri olan "Ruhların zikri" anlamındaki dua, bedenden ayrılan ruhların Tanrı'nın huzurunda sonsuz yaşamı tadacakları ümidini işlemektedir. Bu dua geleneği M.Ö. 165 yılına Haşmonilerin mücadele dönemine tarihlenmektedir. Bkz. Meir Ydit, "Hazkarat Neshamot", **EJ, C. VIII**, s. 496.

¹³⁶ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 80.

ile başlattığı bu eleştiri geleneğinin üyelerini yaklaşımları noktasında homojen bir yapı olarak değerlendirmemiştir. Eski ekol (*old school*) ve yeni ekol (*new school*) olarak isimlendirdiği yaklaşımlar arasında bir ayırım yapar. Ewald, Bleek, Dillmann ve Strack gibi isimlerden oluştuğunu söylediği eski okulun, her ne kadar Tora'nın çok unsurlu yapısını savunsalar da Welhausen'in başını çektiği yeni okula göre daha zararsız ve saygıya değer olduğunu kabul eder.¹³⁷ Schechter'in eski okula mensup isimlere olan saygısı, onların Yahudi geleneğine verdikleri önem ve değer ile çalışmalarında filolojik metodları kullanmalarıyla ilişkilidir.¹³⁸ Bir başka ifadeyle en azından onlarda var olduğuna inandığı bilimsel ciddiyet Schechter'in eleştirilerini daha çok yeni ekole yöneltmesine neden olmuştur. Bu çerçevede İngiliz Yahudilerinin Derin Eleştiri'ye karşı cevap niteliğinde yayımlanmış sistematik bir çalışmasından söz edilemezken, Schechter, Tora'nın çok yazarlı oluşu ve bazı kitapların sürgün sonrası döneme atfı ile ilişkili olarak kaleme aldığı çalışmasıyla (1863) Tanah'ın savunusunu yapan **Jewish Chronicle** editörü Abraham Benisch ile birlikte Derin Eleştiri'yi uygulayanlara cevap vermeye çalışan ender isimlerden birisi olmuştur.¹³⁹

Derin Eleştiri geleneğine karşı Yahudi Kutsal Metinlerini korumak gibi bir sorumlulukları olduğunu her fırsatta vurgulayan Schechter, Wellhausen ve Harnack gibi isimlerin liderlik ettiği söz konusu geleneğin antisemitizmin yükseldiği bir döneme denk düştüğünü belirtir ve aralarındaki paralellige dikkat çeker. Romanya'dan gelişmiş Avrupa ülkelerine gittiğinde antisemitizm ile daha yakından tanıştığını dile getiren Schechter, Yahudilerin çektiği fiziksel acılar karşısında antisemitizmin Yahudi ruhuna ve bilincine verdiği zararın daha fazla olduğunu itiraf eder.¹⁴⁰

Yahudilerin sahiplenmesi gereken en önemli değer olan Tanah, özünde Hristiyanlardan çok Yahudilere ait olan, gerçekte onların elinden çıkmış bir üründür.

¹³⁷ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 33, 42; Schechter, "On the Study of the Talmud", **SJ II**, s. 106.

¹³⁸ David J. Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", **Judaism**, C.XLVI, 1997, s. 9.

¹³⁹ Michael Rectenwald, **Nineteenth-Century British Secularism: Science, Religion, and Literature**, New York, Palgrave Macmillan, 2016, s. 191-192.

¹⁴⁰ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 36.

Bu çerçevede Schechter, modern dönemde Yahudilerin öncelikle Tanah'ı yeniden kazanmaları, onu tekrar özümsemeleri gerektiğini ifade eder. Ona sahip çıkmak, tüm Yahudilerin ortak görevidir. Bununla birlikte o, Derin Eleştiri geleneğini reddederken modern olan her şeye karşı olmadığını da belirtir. Nitekim eski ekol dediği gelenek içerisinde değerlendirdiği bilim adamlarını gerektiğinde takdir eder. Ancak Wellhausen'ın liderliğini yaptığı ekolün faaliyetlerinin Yahudi Kutsal Metinlerinin ruhuna aykırı olduğunu dile getirir. Bu tip yaklaşımların sonucu olarak Kutsal Metinlerin yıpratılmış ve tahrif edilmiş olduğuna işaret sadedinde “painted Bibles” (boyalı Kutsal Kitaplar) ve “mutilated Scriptures” (tahrip edilmiş Kutsal yazılar) ifadelerini kullanır.¹⁴¹ Schechter, Kutsal Kitap eleştirmenlerinin sahip oldukları önyargılarla Yahudiliğe karşı Hristiyanlığı yüceltme arzusunda olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda Zunz gibi WdJ öncülerinin temel motivasyonlarını hatırlatarak, Hristiyan yorumcuların Tanah'ı yalnızca Yeni Ahit bağlamında değerlendirdiklerini söyler. Onların Kutsal Kitap sonrası Yahudiliği tamamıyla ihmal ettiklerini ve adeta Yahudi tarihini İsa'nın ölümüyle noktaladıklarını ifade eder.¹⁴²

Schechter, Yahudilerin hakiki kimlikleri ve öz benlikleriyle tekrar buluşması gerektiğini, bunun için de kendi kaynaklarına yönelmenin önemini şöyle dile getirir:

Rönesans, genellikle tarihte insanın kendisini keşfettiği bir hareket olarak tanımlanır. Benzer şekilde Yahudiler de, kendilerini tekrar keşfetmek zorundadır. Yahudi bilincini güçlendirmek amacıyla girişilecek böylesi bir keşif, yalnızca millet için daimi olan tüm unsurları muhafaza eden Yahudi literatürü aracılığıyla yapılabilir. Böylece Kutsal Kitabımız hakkında Hristiyanlardan ödünç yorumlar almamıza ve vaazlarımızda sık sık yabancı ürünler kullanmamıza ihtiyacımız olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.¹⁴³

Yahudilerin insanlığa bıraktığı en önemli miras olan Tanah'ın kendileri için var olma sebebi olduğuna dikkat çeken Schechter, derin antisemitizmin ise Yahudilerin Kutsal Metinleriyle olan bağıını koparmak istediğini ve böylece onları geleceğe yönelik ümitsiz bırakma hedefinde olduğunu söyler.¹⁴⁴ O, Yahudilere, kendi geleneklerinin bir ürünü olan Tanah'ın Wellhausen ve onun gibi düşünenler tarafından keşfedilmediğini hatırlatır. Batılılar doğru şekilde bir İbranice cümleyi

¹⁴¹ Schechter, “The Emancipation of Jewish Science”, **SA**, s. 4.

¹⁴² Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, **SJ II**, s. 201.

¹⁴³ Schechter, “Four Epistles to the Jews of England”, **SJ II**, s. 199.

¹⁴⁴ Schechter, “Higher Criticism—Higher Anti-Semitism”, **SA**, s. 37.

okuyamazken, Yahudilerin asırlardır ona sahip olduğunu belirtir. Tanah'ın ve Yahudi tarihinin yalnızca Hristiyanlık tarihine açılan bir kapı olarak görülmesine şiddetle karşı çıkar. Yalnızca Tanah değil, sonrası oluşan geniş bir Yahudi literatürünün de varlığına dikkat çeken Schechter, bu geleneğin üniversitelerde genellikle ihmal edildiğinden yakınmaktadır. Yahudiliğin, İsa'nın çarmıh hadisesiyle birlikte tarih sahnesinden çekildiğini iddia edenleri tenkit eder.¹⁴⁵

Rabbani literatürün modern dönem araştırmacılar tarafından göz ardı edildiği kanaatinde olan Schechter, sıklıkla bu alanın değerini Yahudilere hatırlatma çabasında olmuştur. Dolayısıyla WdJ'nin vahiy sonrası Yahudi kaynaklarının bilimsel gözle incelenmesi ve gerek ortak beşeri kültüre gerekse bilim dünyasına katkısının açığa çıkarılması yönündeki temel gayesine uygun hareket etmiştir. Bu çerçevede o, İsa Mesih'in yaşadığı dönemin aydınlatılması noktasında rabbani literatürün önemi üzerinde durduğu "On the Study of the Talmud" başlıklı yazısında, az sayıda da olsa geçmişte bazı Hristiyan bilim adamlarının Kitab-ı Mukaddes'i daha iyi anlama noktasında Talmud'un kaynak değerinin farkında olduklarını dile getirir, buna dair birkaç örnek verir. Ancak bu ilginin sonraları gerilemeye başladığını ekler. Schechter'e göre bunda Derin Eleştiri geleneğinin önemli rolü vardır. Örneğin modern Eski Ahit mukaddimelerinde giriş bölümünün, kanonun ortaya çıkışına dair rabbani kökenli izahlarla başladığını, fakat onun güvenilmezliğini anlatan izahlarla devam ettiğini ifade eder.¹⁴⁶ Bu noktada Schechter'in, her ne kadar Reformcu kimlikleriyle bilinseler de, İsa ve erken dönem Hristiyanlığın doğru anlaşılması noktasında Mişna başta olmak üzere rabbani öğretilerin değerini ve onlara mutlak başvuru zaruretiyle dile getiren Geiger ve takipçisi Kohler ile benzer düşünceleri paylaştığı görülür.¹⁴⁷ Schechter'in her iki ismi Yahudi Reformistler olarak değil fakat Hristiyan önyargılarına karşı verdikleri mücadele nedeniyle takdir ettiği söylenebilir.

Yahudi tarihi araştırmalarında Yahudiliğin kendi kaynaklarına yeterince itibar edilmemesi Schechter tarafından eleştirilir. Örneğin modern eleştirmenlerin Josephus

¹⁴⁵ Schechter, "The Emancipation of Jewish Science", **SA**, s. 5-6.

¹⁴⁶ Schechter, "On the Study of the Talmud", **SJ II**, s. 103-105.

¹⁴⁷ Ariel, "A German Rabbi and Scholar in America: Kaufmann Kohler and the Shaping of American Jewish Theological and Intellectual Agendas", s. 64.

ve Yeni Ahit'e dayanarak Ezra ile başlayan Sanhedrin kurumunun oluşum süreci ve sonrasındaki gelişimi hakkındaki geleneksel rabbinik anlatıya negatif yaklaşıtlarına değinir. Aslında söz konusu anlatıya dair şüphelerin ilk olarak Krochmal, sonrasında Kuenen ve ardından Welhausen tarafından dile getirildiğini söyleyen Schechter, Krochmal ve Kuenen'in söz konusu probleme bilimsel ciddiyetle ve ayrıntılı bir doküman incelemesiyle yaklaştıklarını, buna karşın Welhausen'in ise kolayca ret yoluna gittiğini aktarır. Rabbinik literatürün değeri ya da barındırdığı hatalar konusunda doğru bir fikir verebilmek için onun hakkında derin bir bilgi sahibi olunmasına gerek olmadığı yönündeki uç iddiaya karşı çıkar.¹⁴⁸

Yahudiliğin tüm dünyanın ahlaki yenilenmesinde kritik bir role sahip olduğunu ve bu manada Tanah üzerine bilimsel araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Schechter, 1915'deki bir konferansında şu ifadeleri kullanır:

Tanah, yüce Tanrı tarafından bize bahşedilmiş olan asaletimizin bir belgesidir. Biz Tanah'ı, Wellhausen, Stade, Duhm ve seçilmiş toplumun nurunu azaltmaya çalışan diğer güzel ruhlu insanların insafına bırakarak ona sahip çıkmazsak, dünya da bizi kabul etmeyecektir.¹⁴⁹

Ona göre Derin Eleştiri'ye karşı Yahudi Kutsal Metinleri entelektüel silahlarla korunmalıdır. Aksi takdirde Yahudiler olarak her iki dünyada da kaybolacaklarını belirtir. Bu uyanış için de, yalnızca vaazlarda dar kapsamlı karşı çıkışlar ya da dergilerde amatörce yazılmış birkaç yazının yeterli olmayacağını, Yahudi tarihine yönelik geniş kapsamlı ve gerçek bir literatür yaratmak gerektiğinden söz eder.¹⁵⁰ Schechter, Hristiyan Batı zihninde Yahudi literatürüne yönelik mevcut olan ilgisizliği ise bir kıyasla ifade etmeye çalışır. Buna göre Batılıların Sanskrit ve Pali dilindeki literatüre bile Yahudi literatürüne kıyasla daha fazla ilgi duyduklarını söyler, Talmud'dan bir satır okuyan bir İngiliz'e karşılık Rig-Veda'yı okumuş 10 İngiliz'in bulunduğunu dile getirir.¹⁵¹ Yahudilerin dini literatürlerine yabancıların değil bizzat kendilerinin sahip çıkması gerektiğini düşünen Schechter, Ewald ve Dillmann gibi bilim adamlarının çalışmalarından faydalanırken Raşi, Ibn Ezra gibi Yahudi tarihi için büyük öneme sahip isimlere ise

¹⁴⁸ Schechter, "On the Study of the Talmud", **SJ II**, s. 105-106.

¹⁴⁹ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 38.

¹⁵⁰ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 38.

¹⁵¹ Schechter, "On the Study of the Talmud", **SJ III**, s. 144.

kayıtsız kalmanın Yahudi kimliği açısından tehlikesine dikkat çekmiştir. Bu yüzden apokrif metinler de dahil tüm Yahudi Kutsal Metinlerinin Yahudiler elinden çıkan bir yorumunun mutlak gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁵²

Bu çerçevede onun geleneksel Yahudiliğe bağlı kimliğini öne çıkardığı görülür. Tora'yı Yahudiliğin ağırlık merkezi olarak kabul eden Schechter, Kutsal Kitap Eleştirisi geleneğinden fazlaca beslenen Reform Yahudiliğini ise Tora'yı arka plana itmekle suçlamıştır. O, dinin, "şımartılmış insanın" sınırsız ve dizginlenemez isteklerine boyun eğmemesi gerektiğini ifade ederek kimi çevrelerin bu yöndeki aşırı taleplerine karşı çıkar. Dolayısıyla temel doktrinler, en kutsal kabul edilen sembol ve gelenekler göz ardı edilerek Yahudiliğin zafer elde edemeyeceğini söyler.¹⁵³ Bu bağlamda, İbranice'nin sinagogda kullanımı tartışmasına da değinir. Şabat gibi temel ritüellerle beraber İbranice'nin sinagogda devamlılığını, Frankel ve Muhafazakâr kanadı temsil eder tarzda gerekli görmektedir. Bu hususta rabbinik konferanslar sürecinde ılımlı duruşuyla aktif rol oynayan tarihçi Levi Herzfeld'e (1810-1884) atıf yapar, onun İbranice'nin saf dışı bırakılmasının Pozitif-Tarihsel yaklaşımdan vazgeçmek anlamına geleceği şeklindeki sözünü hatırlatır.¹⁵⁴ Schechter, Yahudi tarihi ve literatürünün önemi bağlamında salt "peygamber Yahudiliğine" yapılan çağrıyı gereksiz boş sözler olarak niteler veyalnızca oksijenle yaşanamayacağını belirtir.¹⁵⁵ Schechter oksijenile Tora ve peygamber öğretilerini kastetmiş olmalıdır. Ancak bunların merkezi rolünü belirtmekle birlikte onlarla birlikte dikkate alınması gereken unsurlar olarak Kutsal Kitap sonrası Yahudiler tarafından üretilen tüm yorum geleneğinin de Yahudilerin ve Yahudiliğin varlığı için mutlak önemine dikkat çekmiştir.

Esas itibariyle eleştiriye karşı olmayan Schechter, aksine onun metin çalışmalarında mutlaka uygulanması gerektiğini savunan bir bilim adamıdır. Onu bir Ortodoks olarak nitelemeye imkân vermeyen unsurların başında da bu gelir. Schechter, bazı kimselerin yapmış olduğu ağır tahriflere rağmen modern metodlar

¹⁵² Schechter, "Four Epistles to the Jews of England", *SJ II*, s. 200-201.

¹⁵³ Schechter, "The Seminary as a Witness", *SA*, s. 46; Schechter, hukuka dair yaygın Protestan eğilime atıf yaparak, genellikle tüm dini kötülüklerin kaynağını hukukta arama çabasının yaygın olduğunu söyler. Bkz. Schechter, "The Law And Recent Criticism", *SJ I*, s. 234.

¹⁵⁴ Schechter, "The Beginnings of the Jewish Wissenschaft", *SA*, s. 178-179.

¹⁵⁵ Schechter, "The Emancipation of Jewish Science", *SA*, s. 6.

çerçevesinde Tanah'ı oluşturan ana unsurlar hakkında yapılan her incelemenin, sonuçları ne olursa olsun bu yüzyılın en önemli düşünsel başarısı olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁶ Bu bakımdan onun için dini alanda bilimsel bakış açısından yoksun bir çalışma doğru değildir. Diğer taraftan Tanah'a yönelik Derin Eleştiri geleneğinin yakın zamanda İngiltere'ye geldiğinden söz ettiği bahiste, Levililer hukukunun geç döneme tarihlenmesi, Mezmurlar'ın bazı bölümleri ile bazı peygamber kitaplarının sürgün sonrası döneme atfı, Tora'nın çok unsurlu yapısı gibi konuların çeşitli platformlarda özgürce tartışıldığını ifade eder. Ardından bu gelişmeler neticesinde Yahudiliğin en son sığınağı olan hukuk temelden sarsıldığı zaman dinin akibeti konusunda endişe duyan yaklaşımları hatalı yorumlar olarak görür. Bu türden yaklaşımların, Yahudilik gibi kadim bir dinin doğasına ve başvuracağı çözümlerin zenginliğine dair sahip olunan sığ ve yüzeysel bir malumat ile ilişkili olduğunu söyler.¹⁵⁷ Schechter, şüphesiz eleştirel metodların ortaya koyduğu sonuçların zorunlu olarak Yahudi hukukundan vazgeçmeyi gerektirmeyeceğini savunmaktadır.

Bu noktada onun Reform Yahudiliğinin kurucu liderlerinden Abraham Geiger hakkında müstakil bir yazı kaleme almış olması önemlidir. Geiger, tarihsel eleştiri odaklı araştırmaları planlanan reformların meşruiyet kaynağı kabul etmiş ve radikal düzeyde diyebileceğimiz reform önerilerinde bulunmuş olsa da, Schechter onun örneğin erken dönem Yahudi mezhep hareketleriyle ilgili çalışmalarını tarihsel araştırmalar olarak önemli görür. Özellikle Sadukilerin kökeni ile çağdaşı ya da sonraki mezheplerle tarihsel bağı hakkındaki hipoteziyle Yahudi tarihine önemli katkı sunduğunu ifade ederek Geiger'in büyük bir bilim adamı olduğuna işaret eder. Buna rağmen diğer bazı radikal yaklaşımlarında olduğu gibi, örneğin Tish'ah be-Ab¹⁵⁸ dönemindeki oruç geleneğini dışlayan yaklaşımını ise reddettiği görülür. Aynı şekilde Geiger'i, Breslau'da Tiktin ile mücadelesinde Yahudi kurumları ve bunların

¹⁵⁶ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 40.

¹⁵⁷ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XII.

¹⁵⁸ Kudüs'te tapınağın iki kez yıkımı anısına yerine getirilen oruç günü. Tisha b'Av'a giden üç haftalık süreçte sinagog'da Tanah içerisinden Yeremya'nın Mersiyeleri kitabı okunmaktadır. Bkz. Cohn-Sherbok, "Tisha B'Av", **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 151.

Kutsal Kitaba dayanan köklerini sert şekilde eleştiriye tabi tutması sebebiyle tenkit ederek Yahudi hukukuna sıkı sıkıya bağlı olan Tiktin'e yakın bir tavır alır.¹⁵⁹

Schechter bilimsel araştırmalara onay vermiş, ancak doğrudan Tanah'a ulaşma niyetiyle kurulu geleneği yok sayan yaklaşımlara karşı olmuştur. Onun reddettiği husus, Yahudi bilincinin vahiy sonrası tarihsel süreçteki tüm kazanım ve başarılarının vahiy ile organik ilişkisinin kesilmeye çalışılmasıdır. Bu, ilk bölümde temas ettiğimiz gibi, tarihsel eleştiri metodlarını geleneği aşip dinin özü saydıkları Tanrı inancı ve etik gibi ilkeleri öne çıkarmak, ayrıca gerekli gördükleri reformlara meşruiyet sağlamak için kullanan Reformcu din adamlarıyla Kutsal Kitap sonrası geleneğin vahiy ile ilişkisine ve dinde referans değerine vurgu yapan WdJ liderleri arasındaki temel yaklaşım farklılığını yansıtmaktadır.

O, Vilna Gaon ve Raphael Cohen gibi 18. yüzyıl geleneksel rabbilerin kutsal ve sade yaşamlarının görmezden gelindiğinden yakınır. “Bizim modern Yahudi Protestanlığımız” dediği yaklaşımın ortaya çıkışına, Ortodoks geleneğin kimilerince erdemsiz ve değersiz olarak nitelenen yaşam biçimlerinin neden olmadığını söyler. Bu yönüyle radikal Reformcu S. Holdheim ve Peter Beer gibi liderlerin yaklaşımını sorgular.¹⁶⁰ Fakat sonuçları ne olursa olsun araştırmalarında bilimsel araçları kullanması ya da Hristiyanlığa karşı Yahudiliği savunma gayreti, Schechter'in gözünde Geiger'i bir adım daha önemli kılmış olabilir. Örneğin o, Yeni Ahit'in arka planının anlaşılması noktasında en az apokrif ve Helenistik yazılar kadar rabbinik literatürün de önemli olduğunu fark eden ilk Yahudi bilim adamlarındandır.¹⁶¹

Din adına yapılacak samimi ve hakiki bilimsel çalışmaları takdir ederken yüzeysel çalışmaları ise yanlış bulan Schechter, bu bağlamda bazı çevrelerde Masoretik metin lehine bir taraf olma endişesi söz konusu olduğunu dile getirir. Hatta bunun, Tanah hakkında yazmak için gereken en iyi vasıf ve yeterliliğin “İbranice bilgisizliği” olacağı söylemine kadar götürüldüğünü belirtir. Ona göre Tanah üzerine yapılacak çalışmaların çevirilerden ziyade orijinal dil üzerinden

¹⁵⁹ Schechter, “Abraham Geiger”, **SJ III**, s. 50, 53, 55-56.

¹⁶⁰ Schechter, “Abraham Geiger”, **SJ III**, s. 74.

¹⁶¹ Dalin, “America-Bound: Wissenschaft in England”, s. 108.

yapılması hakikate ulaşmada mutlak gereklidir.¹⁶² Bu sebeple Yahudi Kutsal Metinlerini doğru anlayıp değerlendirebilme hususunda öncelikle iyi bir İbranice Tanah bilgisinin mutlak gerekliliğine dikkat çeker. Welhausen'ın Tanah'ı iyi bildiğini düşünen Schechter, Yahudilerin, onun ulaştığı sonuçları bizzat kutsal metnin kendisine başvurmaksızın kabul edecek olmasından ise endişe duymaktadır.¹⁶³

Yahudi Kutsal Metinlerinin ne söylediği, yani içeriği öncelikli ve en önemli adımı oluşturur. Welhausen'ın yer aldığı yeni okulun metnin bütünlüğünü ihlal eden bir yaklaşıma sahip oluşu, onun tarafından eleştirilmiştir. Onların, orijinal editörlerin amaç ve yorumlarını kavrayamadan Tanah'ı tekrar edite etmeye çalışmalarını reddeder. Bu bağlamda öğrencilerine de, eleştirel bir yaklaşım sergilemeden önce adeta Tanah'ın kendisinin konuşmasına izin vermeleri gerektiğini öğütler.¹⁶⁴ O, Tanah'a dair en iyi yorumun yine onun kendisi olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Kohenler kaynağının (*Priestly Code*) en iyi açıklamasının Hezekiel'de, İşaya kitabının en iyi yorumunun Mezmurlar'ın bazı bölümlerinde, Tesniye kitabının örnek ideallerinin ise, Tarihler kitabı ve yine Mezmurlar'ın bazı bölümlerinde bulunabileceğini söyler. Yahudi Kutsal Metinleri üzerine tekrar tekrar düşünüp okumak gerektiğini savunan Schechter, onda hem eleştirisi hem de tarihinin olduğunu belirtir. Bu nedenle öğrencilerin öncelikle Tanah'ın 24 kitabının uzmanları olmaları gerektiğine dikkat çeker.¹⁶⁵ O halde Schechter için dini metinlere yönelik eleştirel yaklaşım mutlaka gerekli iken, aynı zamanda iyi bir Tanah bilgisi de son derece önemlidir. Daha doğrusu herhangi bir eleştiri faaliyetinden önce onun içeriği iyi kavranmalı, özümsemelidir. O, eleştiri sürecinde ortaya atılacak fikirlerin doğrudan Yahudi Kutsal Metinlerinin kendisine arz edilmesinin ihmal edilmemesi, Tanah ve rabbinik geleneğin asırlardır Yahudi bilincinde geniş çapta bir karşılık bulduğu, Yahudi dini yaşamını şekillendirdiği gerçeğinin gözden uzak tutulmaması gerektiğini savunmuştur.

¹⁶² Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 37-38.

¹⁶³ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 7.

¹⁶⁴ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 7-8.

¹⁶⁵ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 36-37.

Solomon Schechter bilimsel ve eleştirel yaklaşımlara mutlak bir kesinlik ya da bağlılık içerisinde değildir. O, bilimsel çalışmanın geleneğe yönelik sergilediği şüphecilik ve eleştirel yaklaşımının aynı şekilde Kutsal Kitap Eleştirisi geleneğinin sonuçlarına yönelik de uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu yüzden eğer gelenek yanılmaz değilse, onun eleştirisini yapanların da yanılmaz olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Schechter için eleştirel yaklaşımın Yahudi bilincinde geleneğe yönelik yıkıcı bir etki yaratacak biçimde kullanılmaması büyük önem taşır. Öte yandan modern olan her şeye düşman olmadığını açıkça ifade eden Schechter¹⁶⁷, eleştirel metodları kendisi de kullanmış bir bilim adamıdır. Ancak yukarıda zikrettiğimiz kritere her zaman bağlı kalmıştır. Bu bağlamda Tanah'ın yazarlığı konusunda bazı geleneksel öğretilerin sürdürülemezliği ve yanlışlığını kabul eder. Örneğin Vaiz kitabının üslubundan hareketle geç bir tarihe atfedilebileceğini söylemiş, hatta Süleyman'ın, eğer Vaiz kitabını okumuş olsabir sözlüğe ihtiyaç duyacağını ileri sürmüştür.¹⁶⁸ Ayrıca örneğin ikinci bir İşaya'nın varlığını reddetmeyen Schechter, tüm Mezmurlar bölümünün Davud tarafından kaleme alındığını kendisi de kabul etmemektedir.¹⁶⁹

Diğer taraftan Yahudi hukukunun bir gelişim seyri izlediği görüşü Schechter'de de görülür. Bu, tarihsel bakış açısına sahip birisi için elbette şaşırtıcı değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi söz konusu çalışmaların bu gelişme ve büyümeyi açığa çıkaracağı inancındadır. Örneğin koşer hukukuyla ilgili olarak, onun muhtemelen başlangıçta birinci tapınak dönemi boyunca yalnızca din adamları tarafından yerine getirildiğini, ancak Ben Sira dönemiyle beraber toplum tabanında geniş bir kabule sahip olabildiğini belirtir. Fakat bu eleştirel tutumuna rağmen koşer hukukunun bugünün Yahudileri için taşıdığı önemi asla yadsımaz.¹⁷⁰ Dolayısıyla o, tarihsel süreçte normatif bir nitelik kazanan birtakım geleneklerin, onların orijinleri

¹⁶⁶ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 41.

¹⁶⁷ Schechter, "The Emancipation of Jewish Science", **SA**, s. 4.

¹⁶⁸ Schechter, "The Age and Authorship of Ecclesiastes", **Jewish Chronicle**, 5 Mart 1886, s. 11.

¹⁶⁹ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 39-40.

¹⁷⁰ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 9-10; Schechter, "A Glimpse of the Social Life of the Jews in the Age of Jesus the Son of Sirach", **SJ II**, s. 70.

kriter alınarak bugünün Yahudileri için faydasız ve önemsiz addedilmelerini doğru bir tutum olarak görmez.

Açıkça söz etmese de Schechter'in eleştirel bakış noktasında Tora ile Tanah'ın diğer bölümleri arasında bir ayırım yaptığı söylenebilir. Onun WdJ ile ilişkisi hakkında yazdığı makalesinde rabbi David J. Fine, Tora konusunda onun daha hassas davrandığını, Tora'nın bütüncül biçimde Musa'ya atfını kabul ettiğini söyler.¹⁷¹ Starr ise, Schechter'in Derin Eleştiri geleneğinin Tora hakkındaki bulgularını da muhtemelen kabul ettiğini dile getirmiş, fakat onun bu bulguları Yahudi karşıtı motivasyonla pratiğe döken çoğu bilim adamına güven duymadığını vurgulamıştır.¹⁷² Muhafazakâr çizginin İngiltere'deki temsilcilerinden Morris Joseph de benzer düşünceye sahiptir. O, eleştirel yaklaşımı açık dille Tora'yı da kapsayacak şekilde genişleterek ve onu ilahi olduğu kadar bir insan ürünü olarak da görerek Schechter'den daha cesur ve radikal bir görüntü verse de, bu gerekçelerle Tora'nın statüsünün azalmayacağını savunur. Ona göre tarih ya da tarih vasıtasıyla Tanrı, Tanah'ın asırlardır gördüğü hürmet aracılığıyla adeta onu kutsallaştırmıştır. Bu bağlamda Joseph'e göre Tora'nın bağlayıcı niteliğe sahip olması, onun mutlaka doğrudan vahyedildiği inancına bağlı değildir. Kutsal metnin gerçek otoritesi, özde ve içkindir.¹⁷³

Anlaşılan o ki, Schechter için herhangi bir geleneğin Yahudiler tarafından asırlardır yaşatılıyor olması, eleştirel araştırmalar neticesinde onun otantikliğini sorgulayan ve modern dönemde anlamsızlığını ya da iptalini öngören yaklaşımların reddedilmesi bakımından önemli bir kriterdir. O, Tora'ya eleştirel yaklaşım hususunda bu tarz cesur ve açık söylemlerden uzak dursa da, Yahudi Kutsal Metinlerinin orijininin çok Yahudilerin kabul ve uygulamalarıyla kazandıkları değer onun için daha anlamlı görünmektedir. Yahudi bilincinin tarih boyu ortaya koyduğu irade arka plana itilmemelidir. Tarihsel eleştiri metodları geleneği yıkmak

¹⁷¹ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 8; JTS mezunlarından Joseph Hertz'in Tora'ya yaklaşımındaki en önemli etki de Schechter'e aittir. O, Schechter'i, Yahudiliğin kutsal mirasını düşmanın saygısız tutumlarından kurtarma adına "Kutsal Savaşta tartışmasız lider" olarak tanımlar. Bkz. Elton, **Britain's Chief Rabbis and the religious character of Anglo-Jewry, 1880-1970**, Manchester, Manchester University Press, 2009, s. 167.

¹⁷² Starr, "Loving is Believing: Solomon Schechter and the Bible", s. 2-3.

¹⁷³ Elton, "Conservative Judaism's British Trailblazers", s. 59-60.

değil, onun Yahudi tarihindeki değerini ve evrimini açığa çıkarmak adına yapılmalıdır. Reformcularla ayrıştığı temel noktalardan birisi budur.

Schechter'in Tanah ile ilgili araştırmalarında üzerinde en fazla durduğu metin ise, apokrif Ben Sira kitabıdır. Geniza keşifleriyle yükselen şöhretinde bu metnin önemli payı olmuştur. İlk bölümde ifade ettiğimiz gibi Schechter'in bu keşiflerle elde ettiği birçok el yazma arasında Ben Sira kitabının orijinal İbranice bölümü de mevcuttur. O, Ben Sira'yı kabaca M.Ö. 450-150 arası dönemden gelen yegâne Yahudi edebi ürünü olarak görmüştür.¹⁷⁴ Schechter'in metnin aslının İbranice olduğundan kuşkusu yoktur.¹⁷⁵ İbranice Ben Sira keşfinin söz konusu dönemin dini ve sosyo-kültürel durumu hakkında verdiği bilgiler bir yana asıl önemi, kanon tarihi açısından farklı neticeler doğurmuş olmasıdır. Ben Sira keşfi, Schechter'in Mezmurlar'ın yazım tarihi ile ilgili mevcut kanaatinin değişmesine neden olmuştur. Schechter, araştırmalarında eleştiri metoduna yer veren bir bilim adamı olarak, Mezmurlar'ın tamamının Davud'a aidiyetini kabul etmemiştir.¹⁷⁶ O döneme kadar Heinrich Graetz ve diğer bazı araştırmacılar gibi Mezmurlar'ı büyük ölçüde Ben Sira dönemi sonrası Makkabiler dönemine, yani M.Ö. II. yüzyıla tarihleyen Schechter, keşif ile birlikte M.Ö. III. yüzyıl İbrancesinin o dönemdeki durumunu öğrenme imkânına sahip olmuş ve bu kanaatinden vazgeçmek durumunda kalmıştır. M.Ö. III yüzyılın ürünü olan İbranice Ben Sira metninin mevcut haliyle Kutsal Kitap İbrancesinden evrilmiş olan dil ve üslûp yapısı, Schechter'i böylesi bir fikir değişikliğine sevk etmiştir.¹⁷⁷ Bu çerçevede o, Mezmurlar'ın Makkabiler öncesi bir döneme ait olduğu, hatta Ben Sira'nın ondan istifade ettiği yönündeki görüşü ikna edici bulmuştur. Ben Sira'nın özellikle Hymnus Patrum bölümünü de içine alan bazı bölümlerinin doğrudan kanonik yazılardan alıntılardan oluştuğunu söyleyerek hem

¹⁷⁴ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 43.

¹⁷⁵ Ben Sira metninin önce Grekçe kaleme alındığı, daha sonra peyderpey İbranice'ye çevrildiğini savunan Oxford'lu Profesör David Margoliouth'a karşı Schechter, onun klasik Rabbani Yahudilik (MS 200-500) döneminde rabbiler tarafından aktarıldığına, sıklıkla Talmud ve Orta Çağ Yahudi literatüründe alıntılındığına dikkat çekmiştir. Ona göre rabbiler orijinal dili İbranice olmayan bir kitaba böylesine referans vermiş olamazlardı. Bkz. Janet Soskice, **The Sisters of Sinai: How to Lady Adventurers Discovered the Hidden Gospels**, New York, Alfred A. Knopf, 2009, s. 221-222.

¹⁷⁶ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 39.

¹⁷⁷ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 9; Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 46.

form hem içerik bakımından Ben Sira'yı Tanah'ın bir "kopyacısı" olarak niteler.¹⁷⁸ Keşif ile birlikte ayrıca Eyüb kitabı ile Vaiz kitabının da Makkabiler dönemine tarihlenemeyeceği ortaya çıkmıştır.¹⁷⁹

1900'de Schechter, Tesniye ve Levililer kitaplarını geç döneme tarihleyen yaklaşımı çürütme amacı taşıyan fakat yayınlanmamış olan dört çalışma kaleme almıştır. Daha doğrusu Derin Eleştiri geleneğine karşı cevap mahiyetinde bu iki bölümün Musa'ya dayalı orijinini koruma adına bilimsel bir çaba göstermiştir. Örneğin bunlardan birisi, Tesniye ve Rut kitapları bağlamında Levirate evlilik¹⁸⁰ ile ilişkili **On Ruth IV** isimli çalışmasıdır. Rut 4'de anlatıldığı şekliyle Moablı kadın Rut'un, İsrailoğullarından ölen kocasının akrabalarından olan Boaz ile bir evliliği olmuştur. Tesniye kitabını Rut kitabından daha geç bir tarihe atfeden ve buna bağlı olarak söz konusu evliliği, Tesniye 25:5-10'da bahsedilen Levirate evlilik hukukuyla ilişkili görmeyen S.R. Driver'in aksine Schechter, bu evliliği Levirate evlilik kapsamında değerlendirir, dolayısıyla Tesniye kitabının Rut kitabından önceliğini savunur. Bu bağlamda o, yalnızca Yahudi hukuku alanında iyi bir eğitim almış bilim adamlarının Derin Eleştiri ile meşgul olması gerektiğini ifade ederek Driver'i eleştirir.¹⁸¹

Schechter'in, geleneksel Yahudiliği muhafaza konusunda gayret gösterirken halahanın evrimsel gelişimini benimsediği hatırd tutulmalıdır. Bir başka ifadeyle onun nihai hedefi salt mevcudu korumak değildir. Öne sürdüğü Katolik İsrail kavramı ya da USA'nın kuruluşuna dair değerlendirmelerde bu husus göz önünde bulundurulmalıdır. Yukarıdaki meselede önemli olan esas nokta, Schechter'in analizleri sonucunda söz konusu hukukun bir evrimsel süreç yaşadığı kanaatine varmış olmasıdır. Evliliğin gerçekleşmesi için Tesniye kitabında yer alan orijinal hukuk bağlamında uygulanan kadının o an hazır bulunması, tükürme ve ayakkabı çıkarma gibi törensel eylemlerin Rut döneminde uygulanmadığına, Rut 4:8'de geçtiği gibi evlilik işleminin artık evlenecek erkek kardeş dışındaki yakın bir akraba

¹⁷⁸ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 44, 47.

¹⁷⁹ Ginzberg, **Students, Scholars and Saints**, s. 244.

¹⁸⁰ Yahudilikte, çocuksuz bir dul kadının, kocasının kardeşi ile yaptığı evlilik. Kocanın ölümü durumunda, erkek kardeşi, onun adıyla çocuk yetiştirmek için ölen kardeşinin karısıyla evlenmelidir. Bkz. Cohn-Sherbok, "Levirate Marriage", **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 84.

¹⁸¹ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 10.

tarafından da yasallaştırılabildiğine işaret etmiştir. Böylece Schechter, Tanah içerisinde hukukun evrimine dair deliller öne sürmüştür.¹⁸²

Radikal Reformcu Emanuel Schreiber (1852-1932) ise, Schechter'in **SJ**'nin giriş bölümünde özellikle Tora tartışmalarını olağan ve Yahudilik adına tehlikesiz gördüğü izlenimi veren tutumuna¹⁸³ dikkat çekerek, söz konusu yaklaşımın Ortodoks Yahudilik ile asla bağdaşamayacağını dile getirmiştir. Dolayısıyla onun bir "Ortodoks" olarak nitelenemeyeceğini, görüşlerinin Reformist rabbi Emil Hirsch'in radikal görüşlerinden çok da farklı olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca Schreiber, Schechter'i Reform Yahudiliğinin sembol ismi Isaac Mayer Wise ile de kıyaslar. Onun, Tanah'ı Yahudi milli ruhu ve karakterinin bir ifşası olarak gördüğünü söyleyen Schreiber, Tora'nın Musa'ya dayalı otantikliğine dair olumlu ifadeleri bulunduğunu söylediği Wise'in Schechter'den daha Ortodoks olduğunu savunur.¹⁸⁴ Öte yandan David J. Fine, Schechter'in yukarıda haber verilen çalışmalarının, Tora'nın Musa'ya dayandığı görüşünü savunma adına ve muhtemelen aynı yıl Liberal Yahudiliğin¹⁸⁵ kurucu ismi C. Montefiore'nin de aralarında bulunduğu Oxford'lu bilim adamlarının yayınladığı Derin Eleştiri teorilerini özetleyen **Hexateuch**¹⁸⁶ 'a bir tepki olarak kaleme alındığını ifade etmiştir.¹⁸⁷ Açıkçası Schechter Tora'nın Sina'ya atfını sorunlu görmüş olsa dahi, bizce bu, pratikte yıkıcı ya da radikal bir anlam ifade etmez. Zira o, Wise ya da genel olarak Reform

¹⁸² Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 11.

¹⁸³ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XII.

¹⁸⁴ Zev Eleff, **Modern Orthodox Judaism: A Documentary History**, Philadelphia, JPS, 2016, s. 126-127; Schechter'e benzer bir eleştiri getiren bir başka isim de, Ortodoks rabbi Judah David Eisenstein'dir. O, **JE**'nin Schechter tarafından onaylanan "Law, Codification of" maddesinde, Tesniye kitabının M.Ö. VII. yüzyılda Kral Menaşe döneminin ardından derlendiği, Levililer kitabının bir bölümünün ise Hezekiel dönemine tarihlendiği düşüncesinin savunulduğunu söyler. Eğer bu yaklaşım "Ortodoks" olarak görülecekse, I. M. Wise'in da rahatlıkla dindar bir "Hasid" olarak nitelenebileceğini belirtir. Bkz. Eleff, **Modern Orthodox Judaism: A Documentary History**, s. 132-133.

¹⁸⁵ Liberal ve Reformist nitelemeleri çoğu zaman aynı anlamda kullanılsa da, İngiltere'deki şekliyle Liberal Yahudilik, değişimi esas alan Reform Yahudiliğinden farklı olarak liberallik vurgusu daha güçlü olan, daha yenilikçi ve radikal kanadı temsil etmektedir. Bkz. Gürkan, **Anahatlarıyla Yahudilik**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 76.

¹⁸⁶ Yeşu kitabı ilavesiyle birlikte Tanah'ın ilk altı kitabına verilen isimlendirme. Bu teori, Tanah'ın ilk beş kitabı ile hemen ardından gelen Yeşu kitabı arasında uyumlu bir bütünlük olduğunu ve bu bölümlerin aynı yazar tarafından kaleme alındığını iddia etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Stephen Germany, "The Hexateuch Hypothesis: A History of Research and Current Approaches", **Currents in Biblical Research**, C. XVI, No: 2, 2018.

¹⁸⁷ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 15.

hareketinde görüldüğü gibi bunu birtakım kadim gelenekleri saf dışı bırakmak için bir gerekçe olarak görmeyecek, onların tarihsel süreçte kolektif bir kabule mazhar oluşları, otorite ve bağlayıcı olarak kabul edilmeleri için yeterli olacaktır. Başka bir ifadeyle Schechter için metinlere kutsallık kazandıran şey, Musa'ya veya Sina'ya kadar geri gitmesi değil, tarihsel süreçte kolektif Yahudi iradesi tarafından kabul görmesidir.

Schechter aslında doğrudan Derin Eleştiri'ye ya da metodlarına karşı değildir. Bilimsel araştırmayı gerekli gören ve kendisi de uygulayan bir bilim adamı olarak eleştirdiği husus aslında onunla meşgul olanların çalışmalarında Yahudi karşıtlığı ile hareket etmeleri ve buna uygun sonuçlar elde etme gayretleridir. Yahudi rasyonalistler tarafından ise reformlara meşru bir gerekçe arayışı söz konusudur. Schechter her iki yaklaşıma da karşı çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Schechter'in itirazı, Derin Eleştiri'ye ya da Yahudiliğe ön yargısız bilim insanlarına değil, bu metodların art niyetli araştırmacılar tarafından din ve gelenek aleyhine kullanılmasına yöneliktir. İşte bu sebeple Tanah'ın yabancılar tarafından değil, onun asıl sahibi olan Yahudiler tarafından korunması ve sahip çıkılması gerektiğini savunmuştur. Diğer taraftan o, modern araştırmalar neticesinde Yahudi Kutsal Metinleri hakkında bazı geleneksel kabullerin sürdürülemeyeceğine dair ortaya çıkan sonuçları görmezden gelmez. Bununla birlikte bilimin sunduğu yeni bulgular, Tanah ve sonrası Yahudi geleneğinin değeri noktasında onun için yıkıcı bir sonuç doğurmaz. Ortaya çıkacak veriler, ancak geleneğin aşamalı evrimini gösterecektir. Zira Schechter'e göre Yahudilik, doğal büyümeye sahip bir yapıdır.¹⁸⁸ Bu, tarihsel süreçte Yahudilerin yorum noktasında sahip olduğu yetkiyle ilişkili olarak görülebilir. Onun, devamlı olarak gelenek tarafından yorumlanan Tanah'a¹⁸⁹ atfı dikkate alındığında, tarih boyu vahyin yorumlayıcısı olarak Yahudilerin aktif rol oynaması, onlar aracılığıyla şekillenen geleneği de Kutsal Metinler seviyesine çıkarmaktadır. Bir başka deyişle tarih kanalıyla kendilerine dini yorumlama noktasında biçilen rol ve onların pratiğe dönük genel kabul ve kullanımları, geleneğin bir çırpıda yok sayılmasının önüne geçmektedir. Bu açıdan Yahudilerin çoğunluğu tarafından tarih boyu kabul edilen

¹⁸⁸ Schechter, "The Beginnings of Jewish Wissenschaft", **SA**, s. 177.

¹⁸⁹ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XVII-XVIII.

birtakım gelenekler tarihsel araştırmaların karşıt verilerine rağmen pratikte kolayca göz ardı edilmemelidir. Görüldüğü kadarıyla Schechter için içeriden yürütölen samimi ve önyargısız tarihsel araştırmaların sonuçları din adına bir tehdit oluşturmamaktadır.

Daha önce WdJ'nin kurucu isimlerinden olan Leopold Zunz'un öneminden kısaca bahsetmiştik. Zunz, Schechter'e etkisi bakımından ayrıca zikredilmesi gereken bir figürdür. O, bu alan hakkında konuşurken mutlaka Zunz'a atıf yapar. Hatta o, Schechter'in kahramanı¹⁹⁰ ve model aldığı isimdir. Berlin'de geçirdiğı 3 yıllık sürede Schechter'in Zunz ile doğrudan temas kurup kurmadığı tam olarak bilinmese de, onun hakkında edindiğı bilgiler özellikle M. Steinschneider aracılığıyla olmuştur.¹⁹¹

Schechter, Zunz'un dönemini, Talmud ve midraş literatürünün Tora ve Neviim kitaplarından bir sapma, Yahudi litürjisinin ise Mezmurlar'ın kötü bir yorumu olarak görüldüğü bir dönem olarak değerlendirir. Zunz'un ise, Talmud ve rabbinik literatür çalışmalarının arka plana itildiğı bir dönemde, Tanah ile geleneğin birlikteliğini, aralarındaki bağ ve devamlılığı tekrar tesis etmek, Yahudi düşüncesinin tarihi gelişim ve devamlılığını ortaya koymak, bu gelişme sürecinin kendi dönemini de kapsayacak biçimde işlerlik kazanması gerektiğini vurgulamak ve eski düşünce geleneğini kendi ilerleyişlerinin bir parçası yapabilmek gibi kendisinin yaşamını adadığı bazı temel misyonlarından bahsetmiştir.¹⁹² Buna göre Zunz, kendisini vahiy ve gelenek arasındaki organik bağı açığa çıkarmaya ve kendi döneminde de bunun devamlılığını sağlamaya adanmıştır.

Schechter, vahiy ya da Tanah ile gelenek arasında varsayılan kopuk ilişkinin Zunz'un döneminde yaygın biçimde kabul edildiğine dikkat çeker. Bu çerçevede genellikle Yahudi Kutsal Metin kanonunun tamamlanmasından Mendelssohn dönemine kadar tüm Yahudi geçmişi birçokları için büyük bir boşluk görünümdeydi. Zunz, Raşi hakkındaki meşhur çalışmasını yaptığı dönemde, her ne kadar

¹⁹⁰ Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", s. 17.

¹⁹¹ Schorsch, "Schechter's indebtedness to Zunz", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, No: 1, 2016, s. 12.

¹⁹² Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 98-99.

Hristiyanlık bağlamında ele alınsa da Tanah'a saygının devam ettiğini söyler. Hatta Plato ve Aristo düşüncesiyle yakın ilişkileri nedeniyle Maimodines ve Ibn Ezra gibi bilginlerde takdir görmekteydi. Ancak yalnızca Talmudist olan, Grek felsefesi ve filozoflarıyla meşgul olmayan Raşi gibi isimler ihmal edilmişti. İşte Zunz'un bu eksikliği giderme adına kaleme aldığı Raşi hakkındaki denemesi, Schechter tarafından onun rabbinik literatür alanındaki ilk büyük katkısı olarak görülmüştür.¹⁹³

Zunz ve ekibinin iki önemli hususa eğildikleri ifade edilir. Birincisi, Yahudi çalışmalarında dağınık durumdaki tüm materyali tespit edip tarihsel gelişimine göre düzenlemek ve ana Yahudi düşünce akımlarını ortaya çıkararak onları organik bir bütünlük içerisinde birleştirmektir. İkinci olarak ise, bu organik bütünlüğün daha büyük dünya literatürüyle olan ilişkisini ortaya koymak ve iki yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi göstermek hedeflenmiştir. Schechter, bu büyük görev hususunda en fazla özveriyi Zunz'un gösterdiğini belirtir.¹⁹⁴

Zunz her ne kadar Levililer kitabını Hezekiel'den daha geç bir tarihe, ikinci tapınak dönemine atfetmesi örneğinde olduğu gibi Musa'ya dayalı Tora'nın otantikliğini ciddi biçimde sorgulasa da¹⁹⁵, bu, Schechter'in ona karşı takdirine engel olmamıştır. Zunz'un vahiy ve gelenek arasındaki ilişkiyi ve devamlılığı yeniden açığa çıkarma konusundaki çabası, bu bağlamda onun bilimsel yaklaşımı, aynı zamanda geleneğe verdiği değer bunda etkili olmuştur. Schechter'in, vahiy ve sözlü gelenek arasında varsayılan boşluğa köprü oluşturmaya çalıştığını söylediği Zunz, daha önce Weiss'in yaklaşımında da benzerini gördüğümüz gibi esasen yorum sürecinin Tanah'ın bizzat kendisinde başladığını ifade eder. Buna göre, Tanah'ın belli bölümlerinin geç tarihlenmesi, vahyin zamanın dini ihtiyaçları çerçevesinde yorumlanarak adapte edilmesi suretiyle şekillenmiştir, dolayısıyla sonraki bazı bölümler önceki bölümlerin geleneksel bir yorumu niteliğindedir. Bir başka ifadeyle, Zunz, geleneğin orjinini Tanah'da görmekte ve böylece onun daha sonraki

¹⁹³ Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 98, 100-101.

¹⁹⁴ Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 88-89.

¹⁹⁵ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XIV-X.

sürekliliğine de işaret etmiş olmaktadır. Ona göre peygamberlik ve yorum, Yahudilerin dini yaşamının doğal ifadeleridir.¹⁹⁶

Her neslin büyük bilginlerine, mevcut kurumların ruhuyla uyum içerisinde birtakım yenilik ve değişiklikler yapma özgürlüğü verildiğine inanan Zunz¹⁹⁷ için bu yorum süreci vahiy sonrası dönemde durmaksızın devam etmiştir. Yahudi düşüncesi ve literatüründeki devamlılığa ve organik yapıya ısrarla dikkat çeken Zunz için peygamber kitapları, bir çeşit geleneğin sözleri anlamına gelmektedir. Örneğin Yeremya'nın bazı bölümleri ve Tarihler kitabındaki anlatılar tarihsel hagadaya aittir. İşaya ve Hezekiel ilk mistik yazarlardır. Aynı şekilde ilk yorumsal midraş (*exegetical midrash*) türleri Hoşea ve Hezekiel kadar Tora'da da keşfedilebilir.¹⁹⁸

Kendisini Kutsal Kitap Eleştirisi geleneğini kabul eden Luzzatto, Krochmal ve Zunz gibi isimlerle aynı tarafta gören Schechter'in bu yaklaşımında, onların radikal Protestan eleştirmenlerle bir uzlaşma motivasyonu ile hareket etmeleri değil, aksine rabbani geleneği Tanah'ı oluşturan metinlerin evrimi ve gelişimiyle daha yakın biçimde irtibatlandırarak değerlendirme girişimleri rol oynamıştır.¹⁹⁹ Dolayısıyla Schechter için vahiy sonrası dönem, vahiy döneminin bir yorumu niteliğindedir. Bu yorum süreci kendi deyimiyle “yaşayan topluluk” aracılığıyla her dönem etkinliğini devam ettirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Yahudilik dediğimiz yapı devam eden bir sürece karşılık gelmekte, organik gelişimi bağlamında geçmiş, bugün ve gelecekte yorum vasıtasıyla alacağı biçim bir bütün olarak Yahudilik tanımı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu ise, bir taraftan yorum vasıtasıyla dini ihtiyaçlara bağlı olarak halaha alanında birtakım değişim ve yenilikleri gerekli kılarken bir taraftan da gelenek ile zorunlu bir ilişki hali nedeniyle aşırı ve köklü reformların önüne geçilmiş olmaktadır.

Schechter, Mendelssohn ve taraftarlarıyla ilişkilendirdiği rasyonel düşünce ve Reform hareketinden köklü biçimde ayrılır. Derin Eleştiri'nin, birtakım gelenekleri yabancı kökenleri sebebiyle saf dışı bırakma niyetiyle veya Yahudi karşıtı bir

¹⁹⁶ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XVI.

¹⁹⁷ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XIX.

¹⁹⁸ Schechter, “Leopold Zunz”, **SJ III**, s. 109.

¹⁹⁹ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 144.

motivasyonla uygulanmasına karşı çıkmış, Yahudi Kutsal Metinlerini onların asıl sahibi olan Yahudilerin koruyup gözetmesi gerektiğine inanmıştır. Ona göre metne sadakatin gereği olarak eleştiriden önce Tanah'ın içeriği layıkıyla özümsemelidir. Her ne kadar Krochmal, Luzzatto ve Zunz çizgisinde bilime ve eleştirel düşünceye açık oluşu, bu yönüyle Yahudi Kutsal Metinlerine yönelik tarihsel araştırmaların bulgularını kabul edişi, onu Ortodoks gelenekten ayırsa da, bu, onun geleneği hükümsüz kıldığı anlamına gelmez. Schechter için geleneklerin orijininden çok asırlardır Yahudiler tarafından pratikte kabul ediliyor ve uygulanıyor olması, onları kutsallık ve bağlayıcılık seviyesine çıkarmaktadır.

Özet olarak, Schechter için dini bilgi ile bilimsel bilgi hakikate ulaşma noktasında birbirinin alternatifi değil tamamlayıcıdır. O, eleştirel metodları Yahudi Kutsal Metinleri ya da halahanın bugün için otoritesini zayıflatmak için değil, dinin Tora merkezli doğal gelişimini, vahiy ile vahiy sonrası geleneğin organik ilişkisini aydınlatmak adına gerekli görmüştür. Tarih içerisinde oluşan rabbani literatür, vahiyden ya da dinin özünden bir kopuş ve dejenere sürecinin ürünü değil, Yahudi toplumunun zorunlu olarak yürüttüğü dini metinleri yorum faaliyetinin bir neticesidir. Kendi ifadesiyle gelenek, Kutsal Metinlerin bir yorum tarihidir. Klasik bir Ortodoks duruşu doğru bulmayan ve yorum vasıtasıyla bir gelişim ve büyüme gerçekleşmesi zaruretiden söz eden Schechter'e göre aktif biçimde bu yorum sürecine bugün de dahil olmak gerekmektedir. Bu noktada onun yöneldiği ve başvurduğu kaynak şüphesiz vahyin muhatabı olan Yahudi toplumdur.

2.3. Katolik İsrail: Otorite Olarak Yahudi Toplumu

Schechter'in Muhafazakâr Yahudiliğe bıraktığı en önemli miraslardan birisi, geliştirmiş olduğu Katolik İsrail kavramıdır. Bu kavram Schechter sonrası dönemde de hareket içerisinde halaha ile ilgili tartışmalarda mutlaka atıfta bulunulan bir kavram olmayı sürdürmüştür. Öte yandan Muhafazakâr Yahudilik içinde anlam sınırlarının ne olduğu konusunda belki de en fazla tartışılan kavram Katolik İsrail olmuştur. Dolayısıyla Muhafazakâr liderler arasında bu konuda bir konsensüsten bahsetmek zordur. Bu durumun ana sebebi, büyük ölçüde, Schechter'in eserlerinde kavram üzerinde derin ve açıklayıcı izahlar yapmamış olmasıdır. Ancak onun

Yahudiliğe ilişkin düşüncelerini bir bütün olarak ele alığımızda kavrama dair daha açık bir fikir elde edilebilir. Yazılarında Katolik İsrail ifadesini çok az yerde kullanmış olmasına rağmen yarattığı etki kuşkusuz daha geniş olmuştur.

2.3.1. Schechter'in Katolik İsrail'e Dair Kullanımları

Schechter'in İbranice Klal İsrail (*Klal Yisrael*) kavramının karşılığı olarak kullandığı Katolik İsrail terimi, literal ve en genel anlamıyla “Yahudi toplumunun bütünü” ifade eder.²⁰⁰ Klal İsrail, Am İsrail (*Am Yisrael*) ya da Kneset İsrail (*Keneseth Yisrael*) gibi isimlerle işaret edilen İsrail topluluğu, geçmişten miras alınan ortak bir gelenek, bugünün ortak yaşam biçimi ve gelecekte de benzer kader birlikteliğiyle Yahudi toplum bireylerinin birbirine olan güçlü bağına vurgular.²⁰¹ Bu ayrılmaz birliktelik bağı, Yahudi millete düşünce, pratik ve inanç noktasındaki küçük büyük tüm farklılıklarını aşma imkânı vermekte, Yahudilerin birbirlerinden mesul bir toplum olduklarını göstermektedir.²⁰²

Babil Talmudu'nda yalnızca bir kez Sanhedrin 58'de geçen Klal İsrail terimi, bir İsrailli tarafından satın alınan Kenanlı bir kölenin durumuyla ilgili olarak zikredilir. Buna göre bir Yahudi tarafından satın alındığı için o artık kendi toplumundan ayrılmıştır, fakat aynı zamanda bir köle olduğu ve Yahudi bir kökene sahip olmadığı için de tam anlamıyla bir Yahudi sayılmaz. Bu yüzden herhangi bir hukuk ile de yükümlü olmayan bu köle, Klal İsrail dışında kalmaktadır.²⁰³

Kol Yisrael areivim zeh ba-zeh (Tüm Yahudiler birbirlerine karşı sorumludur) prensibi Tanah'da açıkça geçmese de rabbani kaynaklarda sık görülen bir prensiptir. Hatta bu, günah kabul edilen eylemler ya da hukuki yükümlülükler noktasında bir diğer Yahudi bireyin durumunu etkileyebilecek düzeyde bir birliktelik şuurunu ifade eder.²⁰⁴ Simon Greenberg ise Klal İsrail'in karşılığı olarak “İsrail kardeşliği”

²⁰⁰ Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, s. 27.

²⁰¹ Simon Glustrom, **The Language of Judaism**, New York, A Jason Aronson Book, 2004, s. 367.

²⁰² Eric Levine, “The Concept of K'lal Yisrael”, **Pedagogic Reporter** 34, 1988, s. 5.

²⁰³ Gail Labovitz, “The Rabbinic Origins of K'lal Yisra-el”, **CJ**, C. LXIV, No: 3, 2013, s. 4.

²⁰⁴ Bilgi için bkz. Reuben M. Rudman, “Kol Yisrael Areivim Zeh Ba-Zeh”, **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, 2009, C. XLII, No: 2, s. 35-49.

ifadesini kullanmıştır.²⁰⁵ Neticede Klal İsrail ya da Schechter'in kullandığı biçimiyle Katolik İsrail, yalın anlamıyla Yahudiliğe inananların bütününe, ayırt edici dini ve milli kimlikleriyle “Yahudi” olma vasıflarına ve sahip oldukları toplum olma bilincine atıf yapan bir kavram olarak değerlendirilebilir.

Yer yer bu kuşatıcı ve birlik vurgusuyla kullansa da, Schechter'in kavramı literal anlamı dışında birçok yerde farklı bir bağlamda kullandığı görülür. Kullanımlarının çoğunda kavramın işaret ettiği yapının dini bakımdan otorite olma yönüne vurgu yapmış, onunla, halahanın seyri ve alacağı form konusunda belirleyici unsur olarak işlev görmüş ya da görececek olan yapıya atıf yapmıştır. Bu açıdan Katolik İsrail'e basitçe kolektif inanç birlikteliği anlamının ötesinde halaha alanında aktif ve fonksiyonel bir sorumluluk yüklenmiş olmaktadır.

Schechter, Yahudilerin modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir vakıa olduğu bilinciyle bu sürecin en sancısız biçimde atlatılması gerektiği kanaatindedir. Değişim ve dönüşüm tarihsel bir zorunluluk ise, bu, mümkün olduğunca yumuşak bir geçiş süreciyle yürütülmelidir. Gerek Yahudiliği gerekse Yahudileri, Aydınlanma ve rasyonalizmin temel değerlerine mutlak ve şartsız bağlılıktan uzak tutmaya çalışması, aynı zamanda yerleşik din anlayışının modern gelişme ve ihtiyaçlara cevap veremeyeceği kanaati, onu, bir çıkış ve çözüm yolu aramaya sevk etmiş görünmektedir. Katolik İsrail fikri, aslında gelenekçi ve reformist kanat tarafından adeta bir gelenek-modernite çatışmasına dönüştürülen bir kriz döneminin ürünüdür. Oysa Schechter için birçokları tarafından varsayılan bu çatışmanın mutlak bir tarafı olmak olumlu bir netice vermekten uzaktır. Mümkün olduğunca gerçekçi, uzlaşmacı ve çözüm odaklı bir tavırla Yahudiliği ve Yahudi kimliğini moderniteyle uzlaştırmada alternatif bir formül ortaya koyan Schechter'i diğer liderlerden ayıran onun söz konusu farkındalığıdır. Bu çerçevede yakından incelendiğinde Schechter'in Katolik İsrail düşüncesi, hem Ortodoks Yahudilerin hem de Reform Yahudilerinin vahiy ve otorite anlayışlarına bir reddiyedir. O, her iki yapıyı eleştirmekle yetinmemiş, vahiy-tarih ve gelenek-modernite dengesini sağlama adına somut bir adım atmış, Katolik İsrail düşüncesini ortaya koymuştur. Bir yüzü modern yaşamın

²⁰⁵ Greenberg, “Standards for the Conservative Movement in Judaism”, **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 269.

çok yönlü gelişmeleri, ihtiyaç ve taleplerine dönük olan Schechter'in sahip olduğu tarihsel yaklaşım ile uyumlu biçimde dile getirdiği kavram, neticede yenilikçi bir karaktere sahiptir. Bir başka ifadeyle Katolik İsrail, esasen değişim lehine öne sürülmüş bir kavramdır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi **SJ**'nin ilk cildinde Schechter, tarihsel süreçte gelenek tarafından yorumlanan Tanah'ın tartışmasız önemine dikkat çeker. O, açıkça Kutsal Metinlerin yorumunun, yani ikincil anlamın temelde değişen tarihsel şartların bir ürünü olduğunu vurgular. Devamında ise otoritenin merkezinin Tanah'dan alınıp yaşayan topluluğa aktarıldığını ifade eder. Bunun gerekçesi olarak, bu yaşayan topluluğun dönemin dini ihtiyaçları, ideal amaç ve gereksinimleriyle zorunlu muhataplığı sonucunda ikincil anlamın doğasını belirleyebilecek en iyi merci olduğunu belirtir. Schechter için pratiğin hakiki standartını oluşturan şey, sadece Yahudi Kutsal Metinleri ya da erken dönem Yahudilik değil, yaygın gelenek ve uygulamalardır.²⁰⁶ Bu çerçevede yorum faaliyeti, Schechter için dinin sürekliliği ve dinamizmi adına önemli bir aşamadır.

Schechter'in söz konusu kavram ile ilişkili en açık ve aynı zamanda en fazla alıntılanan cümleleri yukarıdaki ifadelerin hemen arkasından şu şekilde gelmektedir:

Bu yaşayan topluluk, milletin herhangi bir kesimiyle veya herhangi bir din adamları ya da rabbiler birliği ile değil, fakat Evrensel Sinagog'da şekillenmiş Katolik İsrail'in kolektif bilinciyle temsil edilmiştir. Yirmi üç asrı aşan bir süredir Tanrı'ya yönelik uzun ve kesintisiz yakarışı ile, Tanrı kelamını öğretme ve geliştirmeye yönelik aralıksız faaliyeti ile, peygamberler, Mezmur yazarları (...) ve öğretmenlerin birbirini izleyen kesintisiz zinciri ile, azizler, şehitler, bilgeler, filozoflar, bilim adamları ve mistiklerin oluşturduğu yüce şöreti ile bu Sinagog, geçmişe tek hakiki şahit olarak ve tüm çağlarda İsrail'in dini yaşamının en yüce ifadesini oluşturarak, bugün ve gelecek için tek gerçek rehber olma yönüyle otoritesini sürdürmelidir. Biz, bu sinagog ile birlik olarak umutla bugünkü teolojik sorunlarımıza güvenilir ve rasyonel bir çözüm bekleyebiliriz.²⁰⁷

Schechter geçmişten bugüne geniş bir yelpaze içerisine yerleştirdiği Katolik İsrail topluluğunu yalnızca belirli müstakil bir yapı ile değil, Evrensel Sinagog'da karşılığını bulan kolektif bilinç ile ilişkilendirmiştir. Bu yapının dini yaşama dair

²⁰⁶ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XVII-XIX.

²⁰⁷ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XVIII.

ortaya koyduğu iradenin bugün ve gelecek için de rehber olacağını dile getirmiş, bugünün Yahudilerinin de bu yapıya dahil olmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Tarihsel bakış açısı çerçevesinde Yahudilik sürekli değişen ve gelişen, özünde var olan dinamik yapısıyla kendisini mevcut durumlara adapte edebilen bir din ise ve bu noktada değişim ve reform kaçınılmaz ise, bunu belirleyen temel kriter ne olacaktır? Yukarıdaki ifadelerinden anladığımız kadarıyla Schechter'in değişim sürecinde kriter olarak merkeze koyduğu başlıca otorite, yaşayan topluluk yani Yahudi inananların irade ve bilinçleridir. Bir başka ifadeyle Schechter, Katolik İsrail kavramıyla, dini yorumlama sürecinde Yahudi toplumunun erdemli oluşu, maneviyatı, üstün yetenek ve yaratıcılığına yönelik inancını ortaya koymuş olmaktadır.²⁰⁸ Herhangi bir geleneğin kabulü ve devamlılığı noktasında Yahudi toplumuna yüklediği aktif ve yaratıcı rol bakımından Frankel ile benzer yaklaşımı benimseyen Schechter, kavramın işaret ettiği yapıyı, halahanın dönemin şartlarına uygun biçimde yorumlanması sürecinde belirleyici unsur olarak kabul etmiştir. Fakat sözünü ettiği yaşayan topluluğun zamansal sınırlarının olup olmadığı ya da hangi unsurlardan teşekkül ettiği meselesi açığa kavuşturulmalıdır.

Schechter, yazılarında kimi yerde doğrudan bu kavrama kimi yerde ise onu ima eden benzer ifadelere başvurmuştur. Yukarıdaki pasaj dışında, örneğin JTS'nin vizyonuna ilişkin konuşmalarından birinde Katolik İsrail kavramını kullanır. Mevcut dini gelenek ile Amerika'nın kendine özgü geleneğini birbiriyle uzlaştırma gerekliliğini savunan Schechter, Katolik İsrail tarafından öğretildiği biçimiyle Yahudi doktrini ve Yahudi hukukundan oluşan büyük yapının Amerika'nın ruhuyla çatışan hiçbir yönünün olmadığını söyler.²⁰⁹ Dikkat edileceği üzere Schechter, Yahudi kolektif iradesini yansıtan Katolik İsrail'in kendi eliyle uzun bir süreçte şekil verdiği doktriner ve pratik yapıyı göz önünde bulundurmaktadır. Zira o, Yahudiliğin hem doktrin hem de hukuki boyutunun önemine vurgu yapmıştır. Bu ikisini koruma adına Schechter'in Wellhausen, Mendelssohn ya da Reform rabbilerine karşı gösterdiği karşı çıkışı bilinmektedir. O, bu tutumunu birçok yerde yansıtır. Örneğin

²⁰⁸ Herbert Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brandeis University, 1970, s. 2.

²⁰⁹ Schechter, "The Seminary as a Witness", SA, 1915, s. 50.

yukarıdaki ifadelerinin hemen öncesinde, Yahudiliğin herkesi memnun edecek bir yapı olmanın ötesinde belirli kriterlere sahip olduğunu vurgulamış, Yahudiliğin dönüşmek bir tarafa, dünyayı dönüştürme misyonuna dikkat çekmiştir. Ona göre gerçek din, temel doktrinlerinden, en kutsal sembollerinden, en değerli gelenek ve öğretilerinden vazgeçmek suretiyle elde edilecek bir zaferi reddeder.²¹⁰ Bir başka ifadeyle değişim ve adaptasyon sürecinde geleneğin varlığını devam ettirmesini savunur.

Schechter geleneksel dini yapıyı her zaman göz önünde bulunduran yaklaşımını çeşitli vesilelerle dile getirir. Bir başka ifadesinde, rabbani literatürde teolojiye dair bazı konular bağlamında rabbani düşüncenin, milletin ana gövdesinin, yani Katolik İsrail'in dini bilincinin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyler.²¹¹ Başka bir yerde de Katolik İsrail'e Yahudiler arasındaki "genel uygulama" şeklinde bir izah yaparak işaret eder. Yahudiliğin gerek norm gerekse onay ve teyitin o gün cari olan uygulamalar olduğunu söyleyen Schechter, onun takdisinin ise genel uygulamanın, yani Katolik İsrail'in takdisi anlamına geldiğini belirtir.²¹² Böylece mevcut pratiklerin yorum süreci ve umumi kabul sonucunda açığa çıktığını ima eden Schechter, Talmud'un önemi ve içeriğinden bahsettiği bahiste de bu kavramı zikreder. Talmud içerisinde yabancı dini geleneklere ait bazı fikirlerin kendisine yer bulduğunu, fakat bunların asla Yahudi düşüncesinin bir parçası olmadığını söylerken Katolik İsrail dini bilincine alenen karşıt biçimde Talmud'da bazı şahsi ve izole fikirlerin olduğunu da ifade eder.²¹³ Böylece kavram ile inananların bilincinde yer etmiş yaygın kabullere işaret etmiştir. Bir diğer pasajda ise, Tora gözden kaybolmaya başladığında sinagogun bir "Kneset İsrail" evi olmaktan çıkacağını dile getirir. Burada "Kneset İsrail'i, Katolik İsrail ruhunun ikamet ettiği yer olarak izah etmiştir.²¹⁴

Yahudiliğin, sahip olduğu kutsal buyruk ve süregelen geleneği ile pozitif bir din olduğundan söz ettiği bahiste Schechter, onun binlerce yıldır Katolik İsrail'in

²¹⁰ Schechter, "The Seminary as a Witness", **SA**, s. 45-46.

²¹¹ Schechter, "Preface", **SART**, s. VIII.

²¹² Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XIX.

²¹³ Schechter, "Introductory", **SART**, s. 9.

²¹⁴ Schechter, "The Problem of Religious Education", **SA**, s. 117.

onay ve kabulüyle kutsanmış olarak kendine özgü öğreti, gelenek ve kullanımlara, bu bağlamda geniş bir literatüre sahip olduğunu söyler.²¹⁵ 1902’de JTS’nin açılış konuşmasında ise, kurumun gerek öğrencisi gerekse eğitim kadrosuyla Tora’ya bağlılığı merkeze alan yapısına işaret ettikten sonra, ancak ve ancak Tora tarafından öğretilmiş, tarih ve gelenek tarafından onaylanmış ve Katolik İsrail bilincinde mezcedilmiş bir Yahudi dininden bahsedilebileceğini ifade etmiştir.²¹⁶ O, Talmud çalışmalarıyla ilgili yazısında da bu kavrama başvurur. Rabbînik gelenekte vahiy skalasında üçüncü sıraya yerleştirilen göksel ya da tanrısal ses mefhumuna dair onun bazı özelliklerine değinen Schechter, bu tanrısal seslerin, yalnızca peygamberliğin sona ermesi sonrasında ilahi mesajlara elverişli ve hassas tabiatlı kişiler tarafından duyulduğu şeklindeki yorumların varlığını zikreder. Bununla birlikte onların kimi zaman sübjektif olma durumuna da değinir. Bu çerçevede o, II. yüzyıl rabbilerinin hüküm verme sürecinde toplumun çoğunluğunun iradesini dikkate aldıklarını söyler. Buna göre onlar, söz konusu tanrısal ses çoğunluğun ahlaki-manevi inanç ve görüşlerine aykırı bir karar ortaya koyduğunda bunun dikkate alınamayacağına inanmışlardır. Dolayısıyla Tora, gökte değildir. Onun yorumu, Katolik İsrail bilincine bırakılmıştır.²¹⁷ Böylece herhangi bir tartışmalı mesele ya da yeni durum karşısında toplumun genel düşünce ve eğilimini önemseyen Schechter’in bu inancı, Ortodoks Yahudilik ile ayrılık noktalarından birini oluşturur. Zira onlar için dini alanda Yahudi toplumunun değil, sadece rabbilerin otoriter gücü söz konusudur.

Schechter, Katolik İsrail ifadesini dua geleneği bağlamında da kullanır. Orta Çağ Almanyasının zahid Aşkenazi Yahudilerinden bahsettiği yazısında, onların dua ve ilahi metinleri üzerine yaptıkları yorumlarla litürjiye ilişkin bir literatür oluşturduklarından söz eder. Dua ve dua kitaplarının bu merkezi rolü bağlamında hiç kimsenin bu metinlerin tek bir harfini dahi değiştirmeye niyet edemeyeceğini söyler. Bunların, sinagogun büyük mirası, Katolik İsrail’in birlik ve ilhamının kaynağı olduğunubelirtir.²¹⁸ Benzer biçimde sinagog şiir geleneği ile ilgili olarak da bu kavramı zikreder. 16. yüzyıl Kabalist şairlerinden Solomon Halevi Alkabez’in,

²¹⁵ Schechter, “Spiritual Honeymoons”, **SA**, s. 62.

²¹⁶ Schechter, “The Charter of the Seminary”, **SA**, s. 23.

²¹⁷ Schechter, “On the Study of the Talmud”, **SJ II**, s. 113-116.

²¹⁸ Schechter, “Jewish Saints in Mediaeval Germany”, **SJ III**, s. 9-10.

şabatın bir gelin olarak tasvir edildiği ve şabatı karşılama şiiri olan **Lechah Dodi** (Gel Sevgilim) isimli şiirinin Katolik İsrail tarafından tüm dünyada şabatta söylendiğini ve tüm ritüellerde önemli bir yer teşkil ettiğini ifade eder.²¹⁹ Burada da yine Yahudilerin yaygın bir kullanımına atıf yapmıştır.

Tüm bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Schechter'in genellikle bu terim ile geçmişte Yahudilerin ortaya koydukları ve genel kabul görmüş dini düşünce ve geleneğe bir referansı söz konusudur. Bu açıdan özellikle rabbani geleneğe yaptığı vurgu önemlidir. Dolayısıyla asırlardır süregeldiği ve dini literatüre yansıdığı biçimiyle ana gövde Yahudiliğin din anlayışını ve pratik alandaki genel yaklaşımını Katolik İsrail dediği yapıyla ilişkilendirmiştir. Bu kolektif bilincin miras bıraktığı tüm unsurlar, bugün için de önemli bir değere sahiptir. Bu yüzden değişim ya da reform tartışmalarında bu yapı dikkate alınmalıdır. Öte yandan geçmişe yönelik bu güçlü referans, Schechter'in tarihin etkinliği, çağın güncel sorunları ve çözümleri, yorum zarureti, ikincil anlam ve doğal büyüme gibi vurgularından bağımsız değerlendirilmemelidir.

Otoritenin merkezini ifade etmek üzere Katolik İsrail kavramının tercih edilmesine dair temas edilmesi gereken bir husus, Schechter'in Anglikan gelenekle olan ilişkisidir. Söz konusu ilişkiye kısaca değinmekte fayda vardır. Onun, *High Synagogue*, *Low Synagogue* ve *Universal Synagogue* gibi bazı kullanımları Anglikan gelenekten ödünç aldığı görülür. Katolik İsrail kullanımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Anglikan Kilisesine ait dini terminolojiye aşina olan Schechter'in, esasen ilk kez İngiltere'de bulunduğu dönemde kullandığı Katolik İsrail tanımlamasındaki Katolik ifadesini de bu gelenekten etkilenererek kullanmış olması uzak bir ihtimal değildir. O her ne kadar Yahudilerin Hristiyanlardan ödünç yorumlar almalarını "yabancı gübre kullanımı" ifadesiyle eleştirse²²⁰ ve onlara kendi kavramlarını kullanmalarını öğütlesse de, Yahudiliğe dair düşüncelerini Anglikanlara ve İngiliz Yahudilerine aktarmada, onların aşına oldukları kavramları kullanmanın daha pratik ve işlevsel olacağını düşünmüş olmalıdır.

²¹⁹ Schechter, "Safed in the Sixteenth Century – A City of Legists and Mystics", **SJ II**, s.228.

²²⁰ Schechter, "Four Epistles to the Jews of England", **SJ II**, s. 199.

Schechter'in İngiltere'de bulunduğu dönem olan 19. yüzyılın son çeyreğinde Anglikanlar başlıca üç cemaate ayrılmış görünüyordu. Bunlar; Yüksek Kilise (*High Church*), Düşük Kilise (*Low Church*) ve Geniş Kilise (*Broad Church*) Anglikanları idi.²²¹ Schechter, kilise ifadesi yerine sinagog ifadesini koyarak zaman zaman bu tanımlamaları Yahudilik bağlamında kullanmıştır. Ancak Schechter'in Yahudi bir içeriğe dönüştürdüğü bu kullanımların Hristiyan gelenekte sahip olduğu anlamların birebir karşılığı olmadığı belirtilmelidir.

İngiltere Kilisesi bünyesinde var olan bölünmüşlük görüntüsüne karşılık, resmi İngiliz Kilisesinin reform düşüncesinin bu topraklara girdiği erken dönemden itibaren Katolikliğe yakın Kilise ile Protestanlığa yakın Kilise arasında birliği ve dengeyi sağlamaya yönelik ortaya koyduğu tavrın, Schechter'in muhafazakâr görüşlerini etkilemiş ya da onlara katkı sağlamış olması muhtemeldir. Onun bir yandan özgür düşünceye ve Kutsal Kitap Eleştirisi geleneğine açık bir bilim insanı oluşu, diğer yandan Yahudi hukukuna sıkı sıkıya bağlılığı ve kutsal metinlerin yanı sıra geleneğin ağırlığını kabul etmesi, "orta yol" prensibiyle ilişkilidir. Anglikan geleneğin Katolik ve Protestanlık arasında benimsediği duruşun bir benzeri, Schechter'in Ortodoks Yahudilik ve Reform Yahudiliği arasında temsil ettiği muhafazakâr duruşta gözlemlenebilmektedir. Bu bakımdan ödünç aldığı söz konusu kavramları, Yahudilik içerisinde var olan iki uç dini anlayışı daha iyi tanıtabilmek için kullandığı, kendi görüşlerini ise Anglikan Kilisesinin resmi pozisyonuna benzeştirdiği söylenebilir.

Uzun yıllar Anglikan gelenek ile iç içe yaşamış olan Schechter'in, resmi İngiliz Kilisesinin geleneğe bağlı fakat gelişmeye açık dini pozisyonuyla Katolik ve Protestan gelenek arasında ortaya koyduğu orta yol (*via media*) ideali ile kendi Yahudilik yorumu arasında bir paralellik görmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Düşüncelerinin orijin itibarıyla tamamen Anglikan geleneğe dayandığı elbette söylenemezse de, belki söz konusu geleneğin onda var olan mutedil dini yaklaşımı perçinlediği ve farklı bir dini gelenekten de olsa ona tarihsel bir destek sağladığı söylenebilir. Bu yüzden Yahudilik dışı her türlü referansa mesafeli olan Schechter'in

²²¹ LaGrone, "Between Fire and Ice: Studies in Jewish and Christian Centrism in the 19th century", s. 20.

dini yorum farklılıkları ve bölünmüşlük noktasında mevcut Yahudilerin durumu ile ciddi benzerlikler gördüğü bir geleneğe dair bazı kullanımları tercih etmesini, düşüncelerini daha iyi aktarabilme adına bir istisna olarak görmek gerekir.

Katolik teriminin ise Hristiyan gelenekteki kullanımı mezhepler arasında farklılık arz eder. Reformasyon sonrası Luteran Kiliseler için Katolik ifadesi, genellikle “evrensel” karşılığının ötesinde daha dar ve negatif bir anlamı ifade etmiştir. Örneğin Protestanlar arasında Katolisizm’e negatif bakışı temsil eden Alman Kilise tarihçisi Rudolf Sohm (1841-1917), Katolisizm’in doğuşunu, erken dönemde karizmatik liderlikle karakterize edilen kilisenin orijinal yapısından ayrılıp bağlayıcı bir kilise hukuku ile çevrelenmeye başlamasıyla izah eder. Ona göre Protestanlık ise, bireyin kilisenin gücünden dini bakımdan özgür olması temel prensibini koruduğu ve yanılmaz kabul edilen ilahi bir kilise hukuku geliştirmediği için asla Katolik olmamıştır. Bu yaklaşıma karşın Anglikan gelenekte Katolik ifadesinin “evrensel” anlamında pozitif manada kullanımı erken dönemden beri yaygınlık kazanmıştır.²²² Protestanların genellikle otantik Hristiyanlığın sonraları dejenere olmuş hali olarak gördükleri Roma Katolik Kilisesiyle özdeşleştirerek negatif anlam yüklediği Katolik adlandırması, Anglikanlar nezdinde kuşatıcı ve birleştirici fonksiyonuyla çok daha fazlasını ifade etmektedir.

Schechter’in İngiltere’de bulunduğu dönemde resmi Kilise, resmi dua kitabı olarak **Book of Common Prayer**’ı (1662) kullanmaktaydı. Dua metninin önsözünde piskopos Robert Sanderson, önerilen litürjik değişimler konusunda bir kriterden bahsetmiştir. Buna göre “Mesih’in tüm Katolik Kilisesinin” (*whole Catholick Church of Christ*) yerleşik doktrin ya da pratiklerine içten içe dokunan her türlü şeyin reddedilmiş olduğu ifade edilmiştir. Buradaki “tüm Katolik Kilisesi” ifadesi, yalnızca İngiltere Kilisesi’ni değil, tüm Hristiyanların evrensel pratiğine işaret eder görünmektedir. Litürji ve dua kitaplarında da “Katolik Kilise” (*Catholic Church*), Hristiyanların tüm inanç toplumu anlamında kullanılıyordu. Yani Anglikan dini terminolojisinde “evrensel” anlamında Katolik ya da Katolik Kilisesi ifadesiyle tüm Hristiyan toplumu kastediliyordu. Evrensel Kilise’ye işaret etmek için Katolik

²²² Panitz, “Judaism in the Queen’s English: The Anglican Context of Schechter’s “Catholic Israel” and Associated Terminology”, s. 63-65.

ifadesinin kullanımı Schechter'in İngiltere'deki yıllarında da değişmeden devam ediyordu.²²³

Çoğu zaman ayrışmaya karşı birlik vurgusu yapan Schechter, dinin belirli ana prensipleri ve sınırları var olmakla birlikte meşru fikir ayrılıklarını bir zenginlik olarak görmüş, örneğin JTS'nin herkese hitap edecek bir kurum olmasını istemişti. Bu açıdan Anglikan gelenekle olan yakın ilişki çerçevesinde Schechter, gerek Anglikanlara gerekse Yahudilere hitabında yaşadığı çevrede yaygın olan “evrensel” anlamında bir Katolik kullanımını tercih etmiş olmalıdır. Örneğin, Yahudiler ve dinlerine yönelik yapılan suçlama ve saldırılara karşı “Katolik” bir ruh ve uzlaşi hedefiyle prensipler ortaya koyulması lüzumundan bahseder. Yahudi toplumunun var olan mevcut bölünmüşlüğüne derinleştirecek tutumlardan sakınmak gerektiğini belirtir. Seminary'nin “Katolik” ve birleştirici bir doğaya sahip olması gerektiğini söyler.²²⁴

Anglikan gelenekte kavram genellikle tüm Hristiyan inananlarını ifade ettiği gibi, Schechter'in kimi kullanımlarında da gerek yalın haliyle gerekse “İsrail” ekiyle birlikte tüm Yahudi toplumuna karşılık gelmektedir. Bu, onun dünya genelinde Yahudi varlığının birlikteliği ve dayanışmasına dair kuşatıcı ve birleştirici bakış açısıyla ilişkilidir. Ancak söz konusu genel uzlaşi ve birliktelik anlamının yanı sıra kavram, daha içe dönük bir tanımlamayla yukarıda da görüldüğü gibi çoğu yerde dinin yorumu ve pratik yaşama aktarımı noktasında geçmişte ortaya konan geniş çaplı fikir birliğine işaret eder. Dolayısıyla bu kullanımlarda halaha dolaylı olarak etkin ve kritik bir role sahip olmaktadır. Bu bağlamda tarihte Yahudilerin baskın çoğunluğunun kolektif bilinci, Katolik ifadesiyle dile getirilmiştir. Ancak buna rağmen halaha alanında otorite olma bakımından Katolik İsrail'in kapsamı ve çerçevesi önceki kadar sarıh biçimde çizilmiş değildir.

²²³ Panitz, “Judaism in the Queen's English: The Anglican Context of Schechter's “Catholic Israel” and Associated Terminology”, s. 66-68.

²²⁴ Schechter, “The Reconciliation of Israel”, **SA**, s. 76; Schechter, “The Seminary as a Witness”, **SA**, s. 50.

2.3.2. Katolik İsrail'in Fonksiyonu ve Kapsamı

Her ne kadar Katolik İsrail'in kapsamı konusunda hareket içerisinde farklı yaklaşımlar sergilense de, bir şekilde Yahudi toplumuna ve Yahudi ortak bilincine yüklenen misyonun başından beri ağırlığını koruduğu söylenebilir. Bu açıdan Elliot N. Dorff'un da belirttiği gibi, Muhafazakâr Yahudilikte cemaatler Yahudi hukuku ile ilgili önemli tartışma konularında bizzat tartışmanın içindedirler. Toplumun pratiklerinin ve ilgilerinin bir parçası haline gelmediği, daha doğrusu toplumda bir karşılık bulmadığı sürece hiçbir hukukun otoritesinden söz edilemez.²²⁵

Örneğin Dorff, Muhafazakâr Yahudilik bünyesinde ibadette karışık oturma geleneğinin ancak büyük ölçüde baskın bir muhafazakâr pratik haline geldiğinde hukuki bakımdan geçerli olma durumuna kavuştuğunu söyler.²²⁶ Muhafazakâr hareket içerisinde Yahudi hukukuna bağlılığın, değişimi uzun bir araştırma ve müzakere sürecine yaymasıyla görülebileceğini belirten I.Schorsch da, kadının din adamı olma problemini karara bağlamak için yaklaşık 10 yıllık bir sürece ihtiyaç duyulmasını, buna örnek olarak gösterir.²²⁷ Bu, aynı zamanda değişimin mümkün olduğunca yavaş ve dengeli biçimde gerçekleşeceğini de ima etmektedir. Söz konusu meseleyi bir konsensüs ile çözüme kavuşturma adına Muhafazakâr Yahudilerin çoğunluğunun kanaatini tespit etme yoluna gidilmiş, Yahudi cemaatlerinin nabzını tutma amacıyla kurulan komisyonun hazırladığı rapor ve Seminary üyelerinin görüşleri çerçevesinde oylama kararı alınmıştır.²²⁸

Geleneksel Yahudiliğin inancını özetleyen “Tanrı-Tora-İsrail” şeklindeki formülasyonda söz konusu üç temel unsur, Muhafazakâr Yahudilik'te ayrılmaz bir bütünlüğü oluşturur. Muhafazakâr liderler, hareketin inancını bu üçlü yapıyla izah etmeye çalışmışlardır.²²⁹ Bu unsurlar arasındaki güçlü ilişkide İsrail'e ise aktif bir rol

²²⁵ Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, s. 159-160.

²²⁶ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 3.

²²⁷ Schorsch, “Centenary Thoughts: Conservatism Revisited”, **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. XLVIII, 1986, s. 82-83.

²²⁸ Gerson D. Cohen, “Conservative Judaism”, **20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, And Beliefs**, ed. Authur A. Cohen, Paul Mendes-Flohr, Philadelphia, JPS, 2009, s. 97.

²²⁹ Daniel J. Elazar & Rela Mintz Geffen, **The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities**, Albany, State University of New York Press, 2000, s. 55.

verildiği görülür. Bu da, Tora'yı almayı kabul eden ve Tanrı'nın özel ilişkide bulunduğu yegâne toplum olarak Yahudilerin vahyi yani yazılı Tora'yı yorumlama noktasındaki ayrıcalık ve sorumluluklarıdır.

Tıpkı Yahudi toplumunun yalnızca teolog ve bilim adamlarının yetki ve idaresiyle şekillenen bir balçık mesabesinde olmadığını, dini aktiviteler hususunda ve değişim sürecinde Yahudilerin doğrudan rol alıp belirleyici olduğunu belirten Frankel'e²³⁰ benzer biçimde Schechter de toplum iradesinin etkin rolünü kabul etmiştir. Tanah'a karşılık otoritenin merkezi olarak "yaşayan topluluk" vurgusu dikkate alındığında²³¹, söz konusu üçlü yapı içerisinde Yahudi toplumu en az diğer ikisi kadar önem arz eder. Louis Jacobs'un da belirttiği gibi Schechter'in Katolik İsrail'i, Tanrı'nın Yahudi toplumuna iradesini onlar "vasıtasıyla" bildirmediği anlamına gelir. Bir başka ifadeyle Yahudi toplumu Tora karşısında pasif bir izleyici ve alıcı konumunda değil, bir anlamda ilahi rehberlik altında Tora'nın yaratıcıları ve yazarları hükmündedir.²³²

Yahudilerin Kutsal Metinlerini yorum ehliyetlerine ya da halahanın alacağı form konusunda belirleyici rollerine dair doğrudan Talmud'dan bazı atıflar bulmak mümkündür.²³³ Söz konusu aktif misyon vahiy sonrası bir süreklilik arz etmektedir. Bu bağlamda Schechter, Tanrı ve Yahudiler arasındaki özel ilişki üzerinde durduğu yazısında, Tanrı'nın Yahudi toplumuna "bilge", "kutsal", "seçilmiş" gibi unvanlar verdiğini, hatta Mezmurlar 82:6'ya atfen ona "Siz ilahlarsınız" şeklinde hitap ederek sahip olduğu yüce değeri gösterdiğini hatırlatmaktadır.²³⁴ Schechter'in gözünde bu

²³⁰ Frankel, "On Changes in Judaism", s. 49.

²³¹ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XVIII.

²³² Jacobs, "Conservative Judaism", **The Jewish Religion: A Companion**, s. 93.

²³³ Yeremya 23:29'a atfen Tanrı sözünün ateşe ve kayaları parçalayan külünke benzetilmesi bağlamında, onun çıkardığı kıvılcımlar gibi, bir Kutsal Metin ifadesinin de birçok yoruma imkân verdiği belirtilmiştir, Sanhedrin 34a; Hukuk konusunda nihai kararı soran Musa'ya Tanrı, çoğunluğun takip edilmesi gerektiğini, çoğunluk bir şeye izin veriyorsa onun meşru olduğunu, tam aksi durumda ise yasak olduğunu, böylece Tora'nın farklı yorumlara zemin hazırladığını bildirmiştir, Sanhedrin 22a; Halahanın ne'liği hususunda sorulan soruya cevaben, toplumun nasıl bir tutum ve eylem içerisinde olduğunun gözlemlenmesine işaret edilmiştir, Berakoth 45a.

²³⁴ Schechter, "God and Israel", **SART**, s. 47; Ayrıca o, rabbinik teolojide "Kneset İsrail" in (İsrail topluluğu) teşkil ettiği yerin Hristiyan teolojide İsa Mesih'in merkezi pozisyonuyla olan paralelliğine dikkat çeker. Kneset İsrail'in, Mesih'in ruhu gibi dünya var olmadan önce yaratıldığına, Tanrı'nın ancak onun şahitliğiyle Tanrı olduğuna dair geleneksel yaklaşımları zikreder. Bkz. Schechter, "On the Study of the Talmud", **SJ II**, s. 121.

yüce değerin, Tanrı'nın seçkin milleti olmaları bağlamında onun sözlerini yorumlamadaki etkin konumlarıyla da ilişkili olduğu düşünülebilir.

Yaşayan topluluğun merkezi rolü bağlamında Schechter, Evrensel Sinagog diyerek işaret ettiği bu yapının kutsal yazıların kaderini dahi belirlediğine dikkat çeker. Bir taraftan Hezekiel, Neşideler Neşidesi ve Vaiz gibi kitapların, sırf rabbilerin onlar hakkında yaptıkları yorumlar aracılığıyla kutsal yazılar olarak tanımlandığını, diğer taraftan bugün apokrif kabul edilen kitapların da yine rabbilerin ret kararlarıyla dışarıda bırakıldığını hatırlatır. Sinagogun, Tanah hakkında yargıda bulunma noktasında gerektiği zaman bu tanrısal hakkını tekrar kullanacağını söyler. Tora'nın yanı sıra hizmetkârı Musa'yı ve Yahudileri de seçenin Tanrı olduğunu söyleyen Schechter, Tanrı'nın seçiminin ise gerçekte devamlı surette onların arzu ve istekleriyle örtüştüğünü ileri sürmüştür. Tanrı'nın, Yahudi meclislerinin önceden üzerinde mutabık kaldığı tüm hususları ifa ettiğini belirtir.²³⁵ Buna göre Schechter için Yahudi çoğunluğun ortaya koyduğu irade ve tercihler, Tanrı'nın iradesiyle örtüşmesi bakımından meşru bir hüviyete sahiptir. Dolayısıyla Tanrı ile olan bu uyumlu pozitif ilişkileri düşünüldüğünde, Yahudilerin dinin pratiğe aktarımı noktasında aktif ve belirleyici rolü söz konusudur. Schorsch'un da dediği gibi Muhafazakâr hareket için sözlü hukuk ya da sözlü Tora, yani gelenek doğrudan Sina'dan geldiği ve tanrısal bir alana ait olduğu için değil, kadim oluşu ve toplumun onu kutsal kabul edişi sebebiyle kutsal ve bağlayıcı nitelik kazanmaktadır. O, sözlü hukukun Tanrı ve Yahudiler arasındaki ilişki dili olduğunu, kendilerinin de son bulmayacak olan bu diyalogun ve bu kutsal toplumun bir parçası olduklarını ifade eder.²³⁶ Böylece söz konusu yorum misyonu bugün de Yahudilerin elinde mevcuttur. Schechter'in yaşayan topluluk vurgusu da bu dinamik sürece ve devamlılığa işaret eder. Rabbi ve teolog Abraham Joshua Heschel'in özetle belirttiği gibi, "Yahudilik, minimum düzeyde vahiy, maksimum düzeyde bir yorumdur".²³⁷

Hareketin sonraki dönem liderlerinden rabbi Mordecai Waxman da (1917-2002) Yahudi toplumunun yetkinliğine dikkat çeker. "Tanrı-Tora-İsrail" arasındaki

²³⁵ Schechter, "Introduction", *SJ I*, s. XVIII-XIX.

²³⁶ Schorsch, "Torah from Sinai", *Women's League Outlook*, C. LXV, No: 2, 1994, s. 11.

²³⁷ Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1976, s. 274.

ilişkinin sağlıklı ve dengeli şekilde işlerliğini yürütebilmesi için yalnızca Tanrı ve Tora'nın irade ve taleplerinin yeterli olmayacağını, Yahudi toplumunun ihtiyaçları, yetenekleri ve mevcut durumunun da bilinmesi ve dikkate alınması gerektiğini belirtir.²³⁸ Bu açıdan Muhafazakâr Yahudilik, Ortodoks gelenekten Tanrı ve Tora'nın istekleri yanı sıra geçmişte olduğu gibi bugünün Yahudilerinin hissettiği dini ihtiyaç ve taleplerinin de göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesiyle ayrılmaktadır. Öte yandan Reform Yahudiliği toplumsal bilinç ve birliktelikten çok zamanın ruhu kavramına ve kişisel otonomiye değer vermiş, Tora ve Talmud hukukunu elimine etme eğiliminde olmuştur. Bu bakımdan rabbi David J. Fine'in da dediği gibi Schechter için millet ruhu (*volksgeist*) ya da bir anlamda Katolik İsrail, zamanın ruhundan (*zeitgeist*) daha mühimdir. Millet ruhu romantik ve muhafazakâr bir düşünce iken, zamanın ruhu daha rasyonel ve devrimsel bir içeriğe sahiptir.²³⁹ Burada tıpkı Frankel'de gördüğümüz gibi 19. yüzyıl Alman Romantizmi ve Savigny'nin öncülüğünü yaptığı Tarihsel Hukuk Okulu ile Schechter'in toplum merkezli hukuk anlayışı arasındaki benzerlik göze çarpar. Hatırlanacağı üzere Alman Tarihsel Hukuk Okulu, hukukun tarih boyu toplumun hususi karakteri ve bilinciyle ilişkili olduğunu savunmuş, hukuk uzmanlarının bilinçli müdahalesinden çok milli ruha, yaygın gelenek ve kullanımların muhafazasına büyük önem atfetmiştir.²⁴⁰ Hukukun toplumsal idrak ve irade ile yaşamın doğal akışı içerisinde tedricen ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında benzer yaklaşım, geleneğin muhafazası ya da sinod karşıtlığı çerçevesinde Schechter'de de gözlemlenebilir. Söz konusu ekol ile doğrudan ilişkisine dair yeterli kanıt yoksa da, Frankel ve Breslau Seminary üzerinden söz konusu ekolü daha yakından tanımış ve onun hukuka yaklaşımını Yahudi hukuku ve değişim bağlamında makul bir yaklaşım olarak görmüş olması

²³⁸ Mordecai Waxman, "Conservative Judaism – A Survey", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 14.

²³⁹ Fine, "The Meaning of Catholic Israel", **CJ, C. L.**, No: 4, 1998, s. 46.

²⁴⁰ Hukukun, tarihsel gelenekten kopmuş biçimde sırf aklın ürünü olmadığı ve onun kaide ve normlarının yalnızca yasa koyuculara havale edilmiş olamayacağı, Alman Tarihsel Okulu'nun kabul ettiği başlıca iki prensiptir. Bkz. Antonio Padoa-Schioppa, "The Historical School and German Legal Science", **A History of Law in Europe: From the Early Middle Ages to the Twentieth Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 521; Savigny, aklı, geleneğin çok üzerinde bir değer atfeden tarih dışı yaklaşıma karşı, hukuku, tarihsel bir fenomen olarak görür. Üç önemli özellik olarak; hukuk, köken itibarıyla toplumdan neşet eder, tarihsel süreç içerisinde hukuk bilgileri tarafından tatbik edilir ve zamanla organik bir evrimsel süreç geçirir. Savigny için hukuk, tıpkı dil gibi toplumun fitri karakterini yansıtmaktadır. Bkz. Mathias Reimann, "Nineteenth Century German Legal Science", **Boston College Law Review**, C. XXXI, No: 4, 1990, s. 851-853.

uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca onun bir dönem Berlin’de bulunduğunu hatırlarsak, ekol hakkında doğrudan bilgi sahibi olduğu da söylenebilir.

Tekrar “Tanrı-Tora-İsrail” arasındaki güçlü ilişkiyi düşündüğümüzde, hem Tora’nın merkezi pozisyonu ve halaha hem de değişen tarihsel şartlar gereği Yahudi toplumunun yorum sorumluluğu ve misyonuyla sahip olduğu ayrıcalıklı konumu Muhafazakâr Yahudilikte dengeli bir birliktelik oluşturmaktadır. Diğer taraftan Yahudi toplumunun merkezi rolüne işaret eden Katolik İsrail kavramı, rabbi ve bilginlerin Yahudi yaşamına etkilerini göz ardı etmez. Ancak Muhafazakâr rabbi Neil Gillman’ın da (1933-2017) belirttiği gibi, onlar Yahudi yaşamını yönlendirirken esasen Yahudilerin arzu ve gereksinimlerinden etkilenmiştir. Toplumun seçtiği liderler olarak rabbiler ile Yahudi toplumu arasında güç ve otorite paylaşımı söz konusudur. Ortodoks geleneğin toplum üzerinde Tanrı’nın iradesini yansıtır tarzda tüm yetkiyi rabbilere veren yaklaşımı ile Reform hareketinin inanç ve pratikte toplumu değil zamanın ruhu ve bireysel otonomiye ön plana çıkaran tutumu karşısında Schechter, bu demokratik dengenin korunması gerektiğini düşünmüştür.²⁴¹ O, gelenek ve değişim arasında yaşanan gerilimi her ikisini de dikkate olarak Katolik İsrail kavramıyla çözmeye çalışmıştır.

2.3.3. Katolik İsrail’in Sınırları

Dinde otorite kaynağı anlamında Katolik İsrail, ilk bakışta yalnızca bugünün Yahudileriyle ilişkili ve mutlak kuşatıcı bir anlama işaret ediyor görünebilir. Öte yandan Schechter’in kavrama dair genellikle geçmişe atfıyla ise temelde statik bir doğaya sahip olduğu izlenimi söz konusudur. Ancak biliyoruz ki, Schechter için dinin hakiki işlevini ifa etmesinde gelenek ve gelişim ya da geçmiş ve bugün eş zamanlı olarak bir etki gücüne sahip olmalıdır. Bu açıdan Schechter’in yazıları yakından incelendiğinde, aslında kavramın kapsamı hakkında belirli bir çerçeve çizmeye çalıştığı görülür. Bu, ilk olarak Katolik İsrail’in zaman bakımından kapsadığı dönem ya da dönemler, ikinci olarak ise bu yapıya dahil olacak Yahudi profilin niteliğiyle ilişkilidir.

²⁴¹ Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, s. 55-56.

Schechter'in tarihsel yaklaşımın öngördüğü üzere Yahudi geleneğinin devamlılık arz eden bir evrimsel değişim süreci geçirdiği görüşünde olduğu bir gerçektir. Bu ise, parçacı bir bakış açısının aksine bütüncül bir gelenek ve tarih anlayışını gerektirir. Ona göre Yahudi geleneğinde herhangi bir tarihsel kesitin dini yorumu ne mutlaklaştırılıp bugüne taşınmalı, ne de geçmişte kalmış olması sebebiyle değersiz ya da işlevsiz görülerek göz ardı edilmelidir. Bu çerçevede o, yukarıda da gördüğümüz gibi kullanıldığı bağlamları hatırladığımızda kuşkusuz Katolik İsrail kavramında önceki nesillerin pratikler noktasında ortaya koyduğu iradeye bugün için önemli bir rol verir. Çoğunlukla Katolik İsrail bilinciyle şekillenen ve geleceğe aktarılan bir gelenekten söz eder. Tarih boyu Yahudilerin kolektif bilinci, onun için en temel referanslardandır. Bu açıdan geçmişte dinin dinamik ve canlı kalması adına Yahudi milletin aktif müdahalesi söz konusu olmuştur.

Schechter tarafından Yahudi tarihi ve düşüncesinde Yahudi toplumunun merkezi pozisyonu, Zunz ve Geiger arasındaki en temel fark olarak da gösterilir. Zunz için Yahudilerin milli ve dini bakımdan bir bütünlük oluşturan ayrıcalığı tarih boyu gözlemlenebilen bir özelliktir. Geiger ise Yahudilerin birlikteliğini yalnızca dini perspektiften ele almış, varlık sebebinin dünyaya belli dogma ve inançları öğretmek olduğunu söylemiştir. Schechter'e göre Geiger, Yahudilerin dini öğretilerini onun pratik dini yaşamından daha değerli görmüş, kültür ve medeniyet oluşturma noktasında onlara bir ayrıcalık tanımamış ve sonuçta milli unsurların göz ardı edilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁴² Benzer yaklaşım Amerika'da kurumsallaşan Reform Yahudiliği için de söz konusudur. Bu, bir bakıma Yahudilerin yerleşik dini geleneğin ortaya çıkışındaki yaratıcı faaliyet ve katkılarının, aynı zamanda onların bugün için taşıdıkları değerin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Fakat Frankel, Zunz ve Schechter gibi isimler için ise tarih boyu Yahudilerin ortaya koyduğu irade, bugünün dini düşüncesi ve yaşamının şekillenmesinde belirli bir etkiye sahip olmalıdır.

Diğer taraftan o, bazı mektuplaşmalarında da Katolik İsrail'e dair ipuçları verir. Örneğin Amerikalı filolog ve reform taraftarı Max L. Margolis'e mektubunda,

²⁴² Schechter, "Abraham Geiger", *SJ III*, s. 69-70.

şabatı hafife alan yaklaşımını eleştirdikten sonra onun Tarihsel Ekole uygun bir isim olmadığını söylemiş, mevcut gelenek ve kullanımların nesiller boyunca Yahudiler tarafından ikame edilmesiyle belirli bir onay ve kutsallık kazandığına dikkat çekmiştir. Onların Yahudi toplumu ile kimliklendiğini söyleyen Schechter, güçlü bir itiraz gelmediği sürece uygulanmaya devam edileceğini vurgulamıştır.²⁴³ Kavram ile ilgili doğrudan kullanımlarında gördüğümüz gibi burada da benzer biçimde geçmiş kolektif iradeyi muhafaza eğiliminde olmuştur.

Söz konusu yaklaşımın hareket içerisinde hatırı sayılır bir etki yarattığı görülür. Konuyla ilişkili olarak rabbi M. Waxman Muhafazakâr Yahudilik'te dikey demokrasi (*vertical democracy*) olarak ifade ettiği fikrin yaygın olduğunu dile getirir. Yatay demokrasinin (*horizontal democracy*), bir geleneğin yürürlükte olması konusunda bir dönemde mevcut olan çoğunluğun rızasına ya da oy çoğunluğuna işaret ettiğini söyleyen ve bu yaklaşımı Reform hareketi ile ilişkilendiren Waxman, Muhafazakâr hareketin ise esasen geçmişten bağımsız bir çoğunluğun onayı fikrine mesafeli olduğunu vurgular. O, Tanrı'nın varlığı ve insanlarla ilişkisi gibi çoğunluğun onayına bağlı olmayan birtakım ön kabullerin ya da dogmaların varlığına işaret etmiş, buna ek olarak kutsal günler ya da festivaller gibi birtakım geleneklerin de yüzyılların birikimiyle bir bakıma dönemin iradesini aşan yönüne dikkat çekmiştir. Diğer bir ifadeyle dikey demokrasi, süregelen geleneklerin kabulü ya da reddi konusunda sadece mevcut neslin değil öncekilerin de söz sahibi olduğunu söyler.²⁴⁴ Benzer bir yaklaşımı Muhafazakâr hareketin son dönem liderlerinden rabbi Robert Gordis de (1908-1992) savunmuştur.²⁴⁵ Dolayısıyla geleneğe referansla Schechter'in Katolik İsrail düşüncesinde geçmişte ortaya konan kolektif irade ağırlığını hissettirmekte, herhangi bir dini meselede bugün ortaya koyulan görüş ve eğilimlerin miras alınan gelenekle uygunluğu test edilmektedir.

²⁴³ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 295-296; Schechter, Talmud ve midraşik literatürde yer alan umumi olmayan izole fikir ve tartışma konularının tümünün ayrıştırılarak Yahudi dini bilincine arz edilmesi gerektiğinden söz ederek genel dini eğilimin önemi ve belirleyiciliğine dikkat çekmiştir. Bkz. Schechter, "Preface", **SART**, s. X.

²⁴⁴ Waxman, "Conservative Judaism – A Survey", s. 18-19.

²⁴⁵ Robert Gordis, "Authority in Jewish Law", **Conservative Judaism and Jewish Law**, s.

Yahudiliğin evrimsel gelişimi bağlamında Schechter, Katolik İsrail ile geçmişe atıf yaparken diğer yandan bugünü de içine alacak şekilde onun anlam alanını genişletir. Bir başka ifadeyle, her ne kadar kavramı daha çok geçmiş kolektif irade bağlamında kullansa da, yazıları dikkatle incelendiğinde sözünü ettiği Evrensel Sinagog’a geçmiş ile birlikte bugünü de dahil ettiği anlaşılır. Zira gelenek tarafından yorumlanan Kutsal Metinlere atfı, dinin ağırlık merkezini yaşayan topluluk dediği yapıya bırakması ve dinin Tora merkezli organik gelişiminden bahsetmesi, onun nezdinde Yahudiliğin canlı bir yapı olduğunu göstermektedir. Yahudiliğin değişimi köklü değil, yapısal bir değişimdir. Bu da devam eden bir süreç anlamına gelir. Bir diğer ifadeyle Sechechter için hem geleneğin otoritesi hem de Kutsal Metinlerin çağa dönük güncel yorumu, dinin korunması ve sürekliliği bakımından önemli iki temel unsurdur.

Muhafazakâr harekette Yahudiliğin dünü ve bugünü de kapsayan geniş bir anlam alanı vardır. Bu süreç tedrici bir gelişim izlemekte, onun tanımı da bu gelişim doğrultusunda genişlemektedir. Kısacası onun bitmiş, mühürlenmiş bir tanımı söz konusu değildir. Aksi halde Schechter’in Ortodoks Yahudiliğin bakış açısından fazlaca bir farkı kalmayacaktır. Onun, hocası Weiss’in düşünceleri bağlamında Ortodoks geleneğin kendisini tekrar eden otorite tipini eleştirdiği akılda tutulduğunda, Katolik İsrail’in salt geçmişe dönük bir içeriğe sahip olmadığı kendiliğinden açığa çıkar. Muhafazakâr rabbi Simon Greenberg de bu noktaya dikkat çekerek Schechter’in Katolik İsrail ifadesiyle, Yahudilerin tarihteki herhangi bir dönem, topluluk, ideoloji ya da teolojiyle kimliklenmiş olamayacağını ima ettiğini vurgulamıştır.²⁴⁶

Benzer şekilde A. Kohut da, Yahudiliğin tarih boyu gelişen organik bütünlüğünden bahseder. Üç evre olarak Musa’ya dayalı, peygamberi ve Rabbani Yahudiliğin organik bir bütünlük oluşturduğunu ve birbirlerinden koparılamayacağını söyleyen Kohut, bu yapıda Musa’nın baş, peygamberlerin kalp, rabbilerin ise organları teşkil ettiğini söyler.²⁴⁷ Dolayısıyla ona göre de yalnızca belli

²⁴⁶ Greenberg, **Foundations of Faith**, New York, Burning Bush Press, 1967, s. 231.

²⁴⁷ Davis, **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America**, s. 235.

bir grup ya da dönem değil, tarih boyu tasdik edilmiş bir Yahudilik formu söz konusudur. Bu bağlamda David J. Fine'in da söylediği gibi Reform Yahudiliği belli bir zamandaki Yahudilerin duygu ve hissiyatını temsil ederken Muhafazakâr Yahudilik ise tarihin Yahudiliğidir.²⁴⁸ Uzun bir süredir İsrail'de bulunan Schechter Institute başkanı Muhafazakâr rabbi David Golinkin ise, gelenek içerisinde sürece yayılan ve istikrarlı seyreden bir değişim gerçekleşmediği takdirde halahanın fosil haline geleceğini ve fonksiyonunu kaybedeceğini söyler. Ancak geleneğe doğrudan değişim kastıyla yaklaşımdan evvel bu geleneğin otoritesinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir.²⁴⁹

Daha önce temas ettiğimiz gibi Schechter'in geleneğin gelişiminin durmadığına atıf yapması, değişen tarihsel şartların belirleyici etkisinden söz etmesi, aslında devamlılık arz eden dinamik bir yorum sürecinin gerekli olduğu düşüncesinin bir başka ifade biçimidir. Sonuçta geleneğe bağlı, ancak bugünün Yahudilerinin de Katolik İsrail denilen yapının bir unsuru olarak çağın gereksinimleri doğrultusunda yorum ve değişim sürecine katkı sunduğu organik bir gelişim süreci söz konusudur. Dolayısıyla Schechter'in Katolik İsrail kavramındaki şümüllü içeriğin, bir yönüyle, salt belirli bir döneme yönelik kolektif bilinçten ziyade esasen gelenek ile olan organik bağ ve süreklilik çerçevesinde tarihsel sürece ve bugüne dönük bir anlam yükünü barındırdığı söylenebilir.

Katolik İsrail kavramına ilişkin üzerinde durulması gereken önemli bir mesele, söz konusu yapının gerçekten tüm mezhepsel fraksiyonlarıyla bütün Yahudileri mi içine aldığı, yoksa belli kriterlere sahip Yahudilerden mi oluştuğu problemidir. Eğer böyle bir kayıtlamadan söz edilecekse, karar organı olma bakımından Katolik İsrail'e dahil olan Yahudilerin hangi vasıflara sahip olduğu ya da olması gerektiği önem arz eder. Bu bakımdan meselenin açıklığa kavuşturulması son derece mühimdir.

²⁴⁸ Fine, "The Meaning of Catholic Israel", s. 32; Tarihe yönelik benzer bir vurguyu hareketin İngiltere'deki savunucusu Louis Jacobs da yapmıştır. Ona göre Yahudi otoritesinin kaynağı Tanah'da değil, toplumun tarihsel tecrübesinde bulunmaktadır. Bu da Katolik İsrail'e işaret eder. Bkz. Louis Jacobs, **A Jewish Theology**, New York, Behrman House, 1974, s. 222.

²⁴⁹ David Golinkin, **Halakhah for Our Time: A Conservative Approach to Jewish Law**, New York, United Synagogue of America, 1991, s. 3-4.

Katolik İsrail modelinin zamansal sınırları aştığı ve geçmiş ile bugünü birlikte kapsadığı gerçeği bir tarafa, tarihte tüm Yahudilerin Klal İsrail topluluğu içerisinde değerlendirildiğini söylemek zordur. Bilindiği gibi zaman zaman dini otoritelerce din dışı ya da heretik ilan edilen Yahudiler olmuştur. Sözlü hukukun otoritesini reddeden Karailer dışında, eserleri nedeniyle karşıtları tarafından heretik kabul edilen Maimonides'i²⁵⁰, modern dönemde Spinoza'yı ve Ortodoks Agudat ha Rabbanim tarafından hereme uğrayan M. Kaplan'ı örnek olarak verebiliriz.²⁵¹ 19. yüzyıl başlarından itibaren Reform hareketinin etki alanını genişletmesine paralel olarak geleneksel rabbilerin reforma tepkisi de sert olmuştur. Ortodoks geleneğin köklü reformlara ve dini pluralizme karşı duruşu, reform taraftarlarının tüm Yahudilerin ortak bilinç ve birlikteliğine işaret eden Klal İsrail'den dışlanması durumunu kaçınılmaz kılmıştır. Örneğin bu karşı çıkışın bir ürünü olan **Eleh Divrei ha-Berit**'de (Bunlar Ahdin Sözleri) rabbi Moses Schreiber, Reformcuların toplumdan dışlanması gerektiğini söylemiştir. Tora'nın ilahiliği ile sözlü hukukun Musa'ya dayandığı ve sahip olduğu otorite gibi temel inançları reddetmeleri, onların Klal İsrail üyeliğinden çıkarılmalarını gerektirmektedir. Dönemin ünlü otoritelerinden rabbi Zvi Hirsch Chajes de (1805-1855), Reformculara karşı 1840'larda yazdığı polemik eseri **Minchat Kena-ot**'da rabbinik konferansların kararlarını eleştirmiştir. Reformcular için rabbani literatürde dinden dönenler için kullanılan "madichim" ve "mumarim" ifadelerini kullanan Z. Hirsch, Ortodoksların kendilerini bu sapkın gelenek karşıtlarından ayırmaları gerektiğini dile getirmiştir.²⁵²

Katolik İsrail ifadesine kaynaklık eden Klal İsrail terimi, modern dönemde ilk kez Schechter tarafından kullanılmış değildir. Daha önceleri Isaac Leeser ve Sabato Morais gibi isimler bir Yahudi birliği manasında bu terimi kullanmışlardır. Örneğin Morais Amerika'da çoğu zaman bir Yahudi birlikteliğinden bahsetmiş, bunu gerçekleştirme ve güçlendirme adına gerekirse bağlı olduğu Sefarad ritüel geleneği ve dua kitabından vazgeçebileceğini belirtmiştir. Daha çok reform motivasyonu olsa da Wise'ın Amerika'daki tüm sinagoglarında kullanılmak üzere planladığı

²⁵⁰ Schechter, "Nachmanides", **SJ I**, s. 102.

²⁵¹ Bkz. Zachary Silver, "The Excommunication of Mordecai Kaplan", **American Jewish Archives Journal**, C. LXII, No: 1, 2010, s. 21-48.

²⁵² Ellenson, **Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity**, Philadelphia, JPS, 2014, s. 74-75.

Minhag America gibi Morais de tek bir dua kitabı etrafında Amerikalı Yahudileri birleştirme düşüncesinde olmuştur.²⁵³ Ancak Morais, bu birlikteliğin geleneksel Yahudiliğe karşıt biçimde gerçekleşmesini reddeder görünmektedir. Bir dönem Reform kanadıyla daha yakın bir ilişki kuran Morais, Wise'ın geleneğe ters düşen birçok yenilik teklifiyle beraber Reform kanadında etkinliğini artırmasıyla bu yakınlığı terk etmeye başlamıştır. 1892'de verdiği bir vaazda, Reform cemaatlerini oluşturan Yahudilere bireysel anlamda saygı duyduğunu, Yahudi olma ortak noktasıyla onlara her türlü kişisel düzeyde yardıma hazır olduğunu belirten Morais, bu cemaatleri birer Yahudi cemaatleri olarak tanımayı ise kabul etmemiştir. Morais, Reform Yahudiliğinin aşırı tutumları dolayısıyla burada Klal İsrail'e bir sınır koymuş, daha doğrusu Reform Yahudiliğini Klal İsrail dışına itmiştir.²⁵⁴ Benzer şekilde Kohut-Kohler tartışmasında Kohut, muhatabını kastederek Yahudi hukukunu kabul etmeyen bir Yahudinin Yahudi topluluğundan dışlanması gerektiğini belirtmiştir. Kohut'a göre o, bir Karai, bir Saduki ve bir sözlü hukuk inkârcısından farksızdır.²⁵⁵ Dolayısıyla Morais ve Kohut, reform taraftarlarına karşı sert bir karşı çıkış sergilemişler, onları Yahudi birlikteliğinin dışında tutmuşlardır.

Sıklıkla Yahudi birliğine vurgu yapan Schechter, belirtildiği gibi Katolik İsrail kavramıyla esasen aynı dine mensup olma anlamında bir inanç birlikteliğinin yanı sıra daha çok halahanın pratiğe aktarımında belirleyici ve otorite olma yönüyle Yahudilerin kolektif iradesine atıf yapmıştır. Bu irade ve bilinç sayesinde onaylanan ve adeta kutsal hale gelen gelenek ve uygulamalardan söz etmiştir. Nitekim kendi ifadesiyle Tora'nın yorumu Katolik İsrail bilincine bırakılmıştır.²⁵⁶ Bir başka ifadeyle bu, yalnızca bir inananlar topluluğunun üyesi olma ya da Yahudi olmayan dünya karşısında bir birliktelik ve cemaat şuurunun ötesinde, kendi içerisinde dinin fonksiyonel kalmasını ve hayatiyetini temin edecek bir yapıya karşılık gelir. Öte yandan Schechter'in, söylemlerinde doğrudan herhangi bir kişi ya da grubu din dışı ilan ettiği, din ve inanç birlikteliği ya da dış dünya ile mücadele noktasında Klal

²⁵³ Fierstien, "Sabato Morais, Solomon Schechter, and K'lal Yisrael", *CJ*, C. LXIV, No: 3, 2013, s. 37.

²⁵⁴ Fierstien, "Sabato Morais, Solomon Schechter, and K'lal Yisrael", s. 38-39.

²⁵⁵ LaGrone, "Disagreement and Denominationalism: The Kohut-Kohler Debate of 1885", *CJ*, C. LXIV, No: 4, 2013, s. 73.

²⁵⁶ Schechter, "On the Study of the Talmud", *SJ II*, s. 116.

İsrail dışında tuttuğu görülmez. O, Ortodoks ya da Reformcu Yahudilere birtakım eleştiriler getirse de radikal ve dışlayıcı bir söylemi açıkça dile getirmekten uzak durmaya çalışmış, daha kucaklayıcı bir dil kullanmaya gayret etmiştir.

Önceki liderlere nazaran Schechter'in tüm Yahudiler arasında asgari müşterekler temelinde uzlaşmaya ve birlikteliğe yaptığı vurgu daha fazla ve açık olmuştur. O, bu kuşatıcı yaklaşımın mümkün olduğunca JTS bünyesinde de devamını sağlamaya gayret etmiş, kurumun her görüşten kesimin katılabileceği bir merkez olmasını arzu etmiştir.²⁵⁷ Bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi din dairesi içinde meşru fikir ayrılıkları onun için problem oluşturmamıştır. Bu manada pluralist bir tutumu vardır. Bu yüzden her ne kadar açık bir ifadesine rastlamasak da, Yahudi birliğinden yana olan bir isim olarak onun örneğin herem gibi bir uygulamayı savunmayacağını düşünebiliriz.

Ancak hiçbir mezhep ya da grup ile özdeşleşmemeyi salık veren Schechter'in, üzerinde durduğu birlik vurgusuna rağmen Reformist ya da Ortodoks her iki yapının doğru bir istikamette olmadığını düşündüğü de bir gerçektir. Bu çerçevede onun rabbinik geleneğe ve Yahudi hukukunun mutlak bağlayıcılığına yaptığı vurgunun yanı sıra toplum yaşamından neşet eden bir gerçeklik olarak halahanın organik gelişimini benimsiyor oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Onun, bahsi geçen hususlarla ilgili herhangi bir tavizi ya da reddi tasvip etmeyeceği açıktır. Buna rağmen Schechter, gittikçe yaygınlaşan bir vakıa olarak gelenek ve halahadan kopuşun, Yahudi-gentile ilişkileri ya da asimilasyon ile mücadele bağlamında inananlar birlikteliğine zarar vermesine kolayca müsaade etmez. Fakat o, doğrudan halahanın ve dinin alacağı form, dolayısıyla Yahudiliğin işlevselliği ve hayatiyeti söz konusu olduğunda, halahayı belirleyen otorite olarak Katolik İsrail'in mevcut iki yapıyla olan ilişkisine daha ihtiyatlı yaklaşacaktır.

Bu bağlamda Schechter'in bilhassa reform söylemlerine karşı takındığı tavır meseleye dair bir fikir verir niteliktedir. Yaşamı boyunca onun, dinin ana unsurlarından olarak Yahudi hukukuna mutlak riayeti gerekli görmesi, geçmişte ya

²⁵⁷ Örneğin Schechter, Seminary misyonu ile ilişkili olarak nihai hedeflerinin, Amerikalı Yahudiler arasında birlik ve barışı sağlamak olduğunu belirtmiştir. Bkz. Schechter, "Preface", *SA*, s. XIII.

da bugün sözlü geleneği reddeden, halahayı çağın değer yargılarına göre kabul ya da ret yoluna giden, dolayısıyla Yahudi hukukunu arka plana iten Yahudi kişi ya da grupları kolayca kucaklayamayacağı, daha doğrusu dinin modern yaşama adaptasyonu ya da değişim sürecinde onlara bir otorite ve karar yetkisini uygun görmeyeceği düşüncesini güçlendirmektedir. Zira Reform hareketinin liderleri açıkça geleneksel Yahudilikten radikal bir kopuş öngörmüşler ve arzulamışlardır. Talmud odaklı çalışmaların önemini azaltan Reform liderleri, halahanın modern dönemdeki bağlayıcılığını büyük ölçüde hafife almışlar, örneğin koşer hukuku ve mesianik idealden vazgeçmişlerdir.²⁵⁸

Kaldı ki, Reform Yahudiliğinin Yahudileri millet olma bakımından tanımlamaya uzak oluşu²⁵⁹, söz konusu birlik idealinin en önemli dayanaklarından birinin de doğal olarak göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Katolik İsrail kavramında, inanç birlikteliği yanı sıra “millet” vurgusu ağırlığını güçlü biçimde hissettirir. Nitekim Waxman da kavramı, “Yahudi toplumunun milli duygusu” olarak açıklar.²⁶⁰ Buna karşın başından beri Reform Yahudiliğinde dini uygulamalarda ferdileşme ya da otonomi egemen prensip olmuş, bu yaklaşım Amerika’da yaşayan Yahudiler üzerinde de gittikçe artan oranda hissedilmiştir. Örneğin sosyolog Steven M. Cohen ve Muhafazakâr bilgin Arnold M. Eisen’in yakın dönemde mülakata dayalı yaptığı araştırmada, katılımcıların yüzde 74’ü açıkça birtakım Yahudi dini pratik ve gelenekleri anlamlı bulmadıkları gerekçesiyle reddetme hakkına sahip olduklarını ifade etmiştir.²⁶¹ Bu bakımdan özünde halahaya bağlılık ve millet

²⁵⁸ Bernard Lazerwitz & vd., **Jewish Choices: American Jewish Denominationalism**, Albany, State University of New York Press, 1988, s. 16.

²⁵⁹ Bu yaklaşım, Pittsburgh Platformu’nun (1885) beşinci maddesinde açıkça dile getirilir: “Biz, bundan böyle bir millet değil, dini bir topluluğuz ve artık Filistin’e ya da bir Yahudi Devleti’ne tekrar dönüşü veya bir tapınakta kurban sunmayı ümit etmiyoruz.” Bkz. Gilbert S. Rosenthal, **The Many Faces of Judaism: Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform**, ed. Seymour Rossel, West Orange, Behrman House, 1978, s. 64.

²⁶⁰ Waxman, “Conservative Judaism – A Survey”, s. 15; Ismar Schorsch ise, tüm Yahudi tarihini dikkate alan tarihsel Yahudiliğin, özgürleşmenin ilk bedeli olarak ortaya çıkan Yahudiliği milli vasıflarından arındırma düşüncesini reddettiğini söyler. Schorsch, tarihsel Yahudiliğin, toplum ve millet kavramının bireysel otonomi ve kurtuluşun önüne geçtiği eski düzene bağlı olduğunu dile getirir. Bkz. Schorsch, “In Defense of the Common Good”, **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. LIV, 1992, s. 34.

²⁶¹ Meyer, “Will the Center Hold? Conservative Judaism Re-Examined”, **CJ**, C. LIV, No: 1, 2001, s. 8; Reform Yahudiliğinin bireysel otonomi üzerindeki ısrarı, 1976’daki “Reform Judaism: A Centenary Perspective” başlıklı platformunda da dile getirilmiştir. Bkz. Dorff & Arthur Rosett, **A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law**, New York, State University of New York

ruhunun önemli iki unsur olarak yer aldığı Schechter'in Katolik İsrail düşüncesinin aksine, Reform Yahudileri açısından bir yandan halaha ancak modern yaşamın ona biçtiği rol ölçüsünde değer kazanmakta, diğer yandan herhangi bir geleneğin devamlılığı ya da adaptasyonu konusunda Yahudi kolektif iradesi, belirleyici bir güce sahip olmaktan uzak olmaktadır.

Başından beri Reform hareketinin dinin milli vechesini göz ardı eden yaklaşımı onun karakteristiği gibidir. Bu bakımdan Siyonizm düşüncesi de, Reform Yahudileri tarafından “millet” vurgusu nedeniyle reddedilmiştir. Her ne kadar Reform Yahudiliği tarihsel süreçte Siyonizm lehine bir tavır değişikliğine gitse de, Siyon ideali o dönem için Schechter ve Muhafazakâr hareket ile Amerika'daki Reform rabbileri arasındaki temel ayrılık noktalarından birisi olmuştur. Bu bakımdan onun Siyonizm hakkındaki görüşleri, söz konusu meseleye dair bir katkı sunabilir.

Kariyeri boyunca Yahudiliğin inanç ve pratik alandaki temel dinamiklerinde köklü bir değişim ve dönüşüm ile asimile olma eğilimlerine karşı çıkan, her zaman geleneksel değerlere bağlılığı vurgulayan Schechter, bu düşüncesinin bir yansıması olarak 1905'de Siyonizm'i asimilasyona karşı en önemli kalkan olarak gördüğünü ifade etmiş, 1913'de Viyana'da gerçekleştirilen 11. Siyonist Kongresi'ne iştirak etmiştir.²⁶² Schechter, Siyonizm ve asimilasyon arasındaki karşıt ilişkiye değinir ve Siyonizm'i asimilasyona karşı bir siper olarak görür. Asimilasyonun, İngilizce dili, Amerika'ya özgü literatür ya da Amerika vatandaşlığı gibi konularda içinde yaşanılan çevreye adapte olmaya değil, Yahudi tarihi ve misyonuna bağlılık noktasında din değiştirme ya da sinagog ile ilişkiyi kesmeyle sonuçlanacak gerçek bir kimlik kaybına işaret ettiğini söyler.²⁶³ Buna göre Siyonizm'e karşı olmak bir bakıma asimilasyona imkân tanımak anlamına gelmektedir.

Schechter, Siyonizm'e yakınlığını ifade etmekle beraber onu en bilinen türüyle, yani seküler ve politik bağlamda (*Politic Zionism*) değerlendirmiş ve kabul

Press, 1988, s. 345; Jack Wertheimer de, reformun ana prensibinin, her bireyin kişisel olarak kendisine anlamlı gözüken bir dini ifadeyi seçme konusunda kendisinde gördüğü ayrıcalıklı hak olduğunu belirtir. Bkz. Jack Wertheimer, **A People Divided: Judaism in Contemporary America**, New York, BasicBooks, 1993, s. 96.

²⁶² Ben-Horon, “Schechter, Solomon”, *EJ*, C. XVIII, s. 114.

²⁶³ Schechter, “Zionism: A Statement”, *SA*, s. 93.

etmiş değildir. O, 19. yüzyıl sonlarında Theodor Herzl liderliğinde yürütülen Siyonist harekete aktif biçimde katılmamıştır. Daha açık bir ifadeyle Schechter, Hovevei Zion liderlerinin dini bağlılık, inanç ve Yahudi toplum bilinci noktasında gereken hassasiyeti göstermediği kanaatindedir. Üzerinde durduğu iki önemli husus, hakiki bir Yahudilik merkezi olmasını arzu ettiği Filistin'e dini hassasiyeti yüksek Yahudilerin yerleşmesi ve diasporadaki Yahudilerin de manevi bir canlanma yaşaması gerektiği idi.²⁶⁴ Siyonizm'in dini-millî vechesinin bir savunucusu olan ve bu iki unsuru birbirinden ayırmayan Schechter, Yahudi hafızasından, tarihsel temellerden ve geleneksel prensiplerden yoksun bir Yahudi devleti vizyonunu kurmakla övünenlere karşı çıkmıştır. Bu bakımdan o, birçok Siyonistin benimsediği "abartılmış seküler milliyetçiliği" bir asimilasyon türü olarak görmüş, Yahudilerin asimile olmamaları için Yahudiliğin asimile olmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.²⁶⁵ Bu manada seküler Siyonizm'i, reform öğretileri kadar normatif Yahudiliğe yabancı bir eğilim olarak görmüştür.²⁶⁶

Siyonizm ancak Yahudilerin tarihine hayranlık, geleceğine inanç, millî literatüre adanmışlık ve millî kurumlara hürmet anlamına geldiğinde bir Siyonist olmak için çabalayacağını söyleyen Schechter²⁶⁷, Yahudilerin millî ve dini unsurlarının ayırt edilemeyeceğine inanmıştır. Dinin yıkımı, diğerinin de yıkımını getirecektir. Bu yüzden Siyonizm, kalıcı bir güç olmak istiyorsa öncelikle evde başlamalı, evler hakiki birer Yahudi evine dönüşmelidir. 1903'de ise, Siyonistlerden Yahudi geleneklerini evde ifa etme konusunda bir çaba görebildiği takdirde Siyonizm'e inanacağını ifade eder. Bir Siyonist delegenin şabata riayet etmediği ya da domuz eti yediği (*ham*) bir kongre karşısında böyle bir harekete inanamayacağını belirtir. Herzl öldüğünde ise, yeni liderin daha iyi bir Yahudi olmasını ümit etmiş, dini ideallerden ayrılmış bir Siyonizm'in tehdit oluşturacağını söylemiştir.²⁶⁸

²⁶⁴ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 311.

²⁶⁵ Parzen, "Conservative Judaism and Zionism (1896-1922)", **Jewish Social Studies**, C. XXIII, No: 4, Indiana University Press, 1961, s. 246-247.

²⁶⁶ Naomi W. Cohen, "Diaspora plus Palestine, Religion plus Nationalism: The Seminary and Zionism, 1902-1948", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, C. II, s. 124.

²⁶⁷ Starr, "This is Onyl the Fact, But We Have the Idea: Solomon Schechter's Path to Zionism", **Jewish Political Studies Review**, C. IX, No. 1/2, 1997, s. 24.

²⁶⁸ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 312, 315.

Siyonizm'e karşı olan David Philipson ve Kaufmann Kohler, her ne kadar Schechter'in söz konusu yaklaşımlarını Siyonizm rüyasından uyanma ya da geç kalınmış bir Siyonizm reddi olarak görseler ve kendi Siyonist karşıtı eğilimlerine bir destek olarak değerlendirseler de²⁶⁹, onun bu isimler gibi düşündüğü ve Siyonizm'e karşı olduğu asla söylenemez. O, yalnızca dinin ya da dinsel öğelerinin arka planda olduğu, bunun yerine seküler ve maddi unsurların merkeze alındığı bir Siyonist yaklaşıma itiraz etmiştir.

1908'de Amerika'daki Siyonist toplantıya verdiği mesajda, Siyonizm'in Yahudilik ile olan güçlü bağına bir kez daha dikkat çeker. Schechter, Siyonizm'in kutsal dil aracılığıyla ortaya konmuş ve kutsal hatıralarla kutsanmış bir Yahudi politikası olması gerektiğini ifade eder. Yalnızca katı bir milliyetçi ruh ile ırka dayalı hissiyatı memnun etmeye çalışan ve belirli bir maddi refahı en yüksek hedef olarak gören bir yaklaşımı mücadele edilmeye değer görmemiştir. Kutsal dil ve literatüründen, kadim geleneklerine hürmetten ve dine bağlılıktan yoksun bir milliyetçiliğin yalnızca bir "çingene kampı" (*gypsy camp*) olacağını söylemiştir. Siyonizm'den beklenen şey, faaliyetlerini Kutsal Kitap ve geleneğe uygun biçimde, peygamberler ve bilginlerin hayalini kurduğu şekliyle Yahudi yaşamında bir yenilenme sağlamak suretiyle gerçekleştirmesidir.²⁷⁰ Kutsal dilden vazgeçmeye ya da törensel hukuk ve milli unsurların aleyhine evrensel unsurları vurgulamaya yönelik her girişimin felaket getireceğini, Yahudiliğin ağırlık merkezinin Yahudilikte kalması gerektiğini belirtmiştir.²⁷¹

Sonuç itibarıyla Schechter'in Siyonizm hakkındaki görüşü, o dönem hem politik Siyonizm taraftarları hem de Reform kanadı tarafından reddedilmiştir. Siyonist harekete desteğini açıkça ifade ettikten sonra bazı Siyonistler, onun politik bağlamdan uzak manevi temele dayanan Siyonist yaklaşımını eleştirmişlerdi. Ancak Reform kanadından Kohler, en ağır tepkiyi verenlerin başındadır. O, Amerikalı Yahudilerin sürgünde olmadığını, Siyonizm'in Yahudileri gerçek misyonlarından geri çevirdiğini ileri sürmüştür. Başkanı olduğu eğitim kurumundan Siyonistlerin

²⁶⁹ Parzen, "Conservative Judaism and Zionism (1896-1922)", s. 247-248.

²⁷⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 322-323.

²⁷¹ Schechter, "Benno Badt", **SA**, s. 171.

arındırılmasını isteyen Kohler'e göre Schechter'in yaklaşımı, reform ideolojisine toplum tabanında bir meydan okumayı temsil etmektedir.²⁷²

Bu çerçevede Siyonizm bağlamında düşündüğümüzde, her şeyden önce Yahudilik tanımında milli unsurların ağırlığını önemsizleştirme eğiliminde olan ve millet temelinde bir birliktelikten çok, Yahudileri birleştiren unsur olarak yalnızca dini öğeleri benimseyenlerin Schechter ile aynı yerde durmadığı açıktır. Schechter ortak bir milli ruh ve tarihsel bilinç ile şekillenmiş gelenekten söz ederken, Reform Yahudiliğine katılmış ya da ona yakın olanlar bu birlik şuurunu büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. Örneğin Kohler'in WdJ çalışmalarında ve HUC eğitim programında tam bir Amerikanlaşma gayesiyle modern İbraniceyi ve İbranice literatürü tamamen elimine etmesi dikkat çekicidir.²⁷³ Fakat bunun, bilim dünyasında Yahudi yazınsal literatürün değerini ortaya koyma ana gayesi bağlamında İbranice kaynakları başlıca uğraş alanı olarak gören WdJ'nin özüne aykırı olduğu da ifade edilmelidir. Reform kanadı, geçmişten miras alınan geleneklere mesafeli duruşu yanı sıra bugün için de dini yaşayışta büyük ölçüde ortak bir tavır ve fikir birliği arayışında değildir. Dolayısıyla Reform Yahudiliği için kolektif iradenin pek mühim bir yeri olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Muhafazakâr rabbi Jeremy Kalmanofsky de bu noktaya değinir. Muhafazakâr bir mühtedinin bundan böyle halahaya uyum göstermesi gerektiğini söyleyen Kalmanofsky, onun Katolik İsrail'e dahil olduğunu belirtir. Ancak kişi, diğer Yahudi grupların nasıl karşılık vereceğini hesaba katmadan kendisine doğru gelen şeyi yapmayı tercih ettiğinde, bu şahsi yaklaşım Katolik İsrail değil, bir "Protestan İsrail" tutumu olacaktır.²⁷⁴ İşte bu temel farklılık, iki kanadın dini otorite ya da Yahudi hukuku söz konusu olduğunda karar merci olarak Katolik İsrail bünyesinde birleşmesinin de imkânını güçleştirmektedir.

²⁷² Cohen, "Diaspora plus Palestine, Religion plus Nationalism: The Seminary and Zionism, 1902-1948", s. 120.

²⁷³ Wiese, "Inventing a New Language of Jewish Scholarship: The Transition from German Wissenschaft des Judentums to American-Jewish Scholarship in the Nineteenth and Twentieth Centuries", s. 291; Daha önce de ifade edildiği gibi Schechter, hukukun feshedilmesi yoluyla ve Yahudi toplumunun tamamıyla asimile edilmesi gibi bir tehlike göze alınarak dillendirilen Evrensel Yahudilik (Universalistic Judaism) söyleminin, Kutsal Kitap ve Talmud öğretileri ile gelenekten miras alınan tüm Yahudi düşüncesine karşıt olduğunu söylemiş, dahası onun açıkça "Yahudi dışı" olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Schechter, "The Beginnings of Jewish Wissenschaft", SA, s. 179-180.

²⁷⁴ Jeremy Kalmanofsky, "Spiritual Citizenship: Reflections on Hilkhot Giyyur", CJ, C. LX, No: 1/2, 2007-2008, s. 27-28.

Söz konusu birlikteliğin imkânı noktasında diğer belirleyici faktör, şüphesiz Yahudi hukukudur. Schechter'in halahayı Yahudiliğin en merkezi unsurlarından birisi olarak gördüğünde kuşku yoktur. Yahudi hukukunun tarihte Yahudiler tarafından bir yük olarak görülmediğini söyleyen Schechter, onun yaklaşık 25 asra yayılan bir literatür ile açığa çıktığını ifade eder. Bu bahiste doğrudan Katolik İsrail ifadesini kullanmasa da, bilginler, şairler, mistikler, hukukçular, ticaret adamları, işçiler ve kadınlar gibi farklı insan tiplerinin bir bütün olarak tarih boyu Yahudi hukuku lehine tavır aldığını belirterek²⁷⁵ aslında Katolik İsrail'e katkı sağlayan ya da onu oluşturan kimselerden bahsetmiş, onun temel niteliklerinden birisinin Yahudi hukukunun teoride ve pratikte kabul edilmesi olduğunu ima etmiştir. Bu bağlamda Schechter için ideal bir Yahudi toplum modelinde rabbinik geleneğin, tarih boyu Yahudilerin dini pratiğe yönelik genel yaklaşımlarının, dolayısıyla Yahudi hukukunun tartışılmaz bir önemi vardır. Netice itibarıyla “millet” bilinci ve “Yahudi hukukuna bağlılık”, Schechter'in gözündeki Yahudileri otorite yetkisine sahip olan Katolik İsrail bünyesinde bir araya getirecek iki temel kriter gibi görünmektedir.

Schechter, Yahudiliğin milli vasfının korunması gerektiğini, onun dinin temel özelliklerinden birisi olduğunu kabul eder. Binlerce yıldır bağlı oldukları Tora'ya ve İbrahim ahdine sadakatin, şabat ve koşer hukukuna riayetin kendilerini çevre milletlerden ayıran başlıca vasıflar olduğunu söyler. Artık, “Biz Yahudiler, bir millet oluşturmak istemiyoruz. Biz Yahudi dininin Almanları, İngilizleri ya da Fransızlarıyız” gibi ifadelerin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda misyon düşüncesini ön plana çıkararak Yahudi milleti ve Yahudi hukukuna yönelik bir kayıtsızlık sergileyen Reformcuları eleştirir. Uyum kabiliyetine büyük değer atfedilerek alabildiğine esnekleştirilen ve özellikle hiçbir şeye karşı olmayan bir dinin dünyayı dönüştürmesinin imkânını sorgular.²⁷⁶ Daha önce de dile getirdiğimiz gibi böylesi bir esneklik anlayışının, Yahudiliğin “omurgasız canlılar” sınıfına dahil edilmesi anlamına geldiğini söyleyen²⁷⁷ ve halahanın vazgeçilmezliğini savunan Schechter, litürjide de sıklıkla geçtiği üzere “Baba” diye nitelen Tanrı ile kavmi İsrail arasındaki şartsız ilişkinin, hukuki emirlerin yerine getirilmesi noktasında onların

²⁷⁵ Schechter, “The Law And Recent Criticism”, **SJ I**, s. 244.

²⁷⁶ Schechter, “Abraham Geiger”, **SJ III**, s. 78-79.

²⁷⁷ Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 150.

içten ve samimi gayretini de beraberinde getirdiğini dile getirir. Gentilenin Tanrı'ya karşı duyduğu korku ve endişenin aksine, babasına hizmet eden oğulun (İsrail) bunu sevinçle yaptığı, emirlerini tam manasıyla yerine getiremese de Tanrı'nın Yahudilere kızgınlık duymayacağı şeklinde midraşik literatürde geçen ifadeleri aktarır.²⁷⁸ Ayrıca teoloji çatısı altında değerlendirdiği Tanrı, vahiy, Tanrı Krallığı, kutsallık, günah, mükâfat ve ceza, tevbe ve kurtuluş gibi konular arasında hukuku da zikretmiş olması, onu, dinin omurgasını oluşturan merkezi kavramlar, bir başka ifadeyle dogmalar arasında kabul ettiğinin bir başka göstergesi sayılabilir.²⁷⁹

Öte yandan Schechter'in düşüncelerinin daha açık ve sağlıklı tespitine katkı sadedinde, onun bazı mektuplaşmalarından da söz etmek gerekir. Amerika'ya gelişinden birkaç ay sonra, İngiltere'de bulunduğu dönemde radikal bulunan görüşleri sebebiyle Ortodoks United Synagogue'dan dışlanan yakın dostu Morris Joseph'e yazdığı mektupta, Amerika'daki rabbilerin Yahudiliğe yönelik yaptıkları yıkımdan bahsetmiştir. Tek ümidinin ise, onların bağlı olduğu cemaatlerin bu rabbilerin Tanrı ve din konusunda hata ettiklerinin farkına varmaları olduğunu söylemiştir. Ayrıca Dr. J. Voorsanger'a mektubunda da, Tanah'ı dışlayan, Hristiyan doktrinlerle hemhâl olan, İsa'yı kahraman olarak yücelten bir Yahudiliğin var olduğundan söz etmiştir.²⁸⁰ JTS'deki görevine başlamadan evvel 1900'de Solomon S. Cohen'e mektubunda, JTS ve HUC'yi birleştirme gibi bir düşüncenin yanlışlığına dikkat çekmiş, muhtemelen Reform rabbilerini kastederek teoloji ya da koşer hukuku alanında problemlili bir kimsenin dini bir hizmete talip olmaması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca gerçek problemin, Tanrı'sız bir teoloji ve Tora'sız bir Yahudilik olduğunu vurgulamıştır.²⁸¹

Yaşamı boyunca asimilasyona karşı Yahudileri uyaran Schechter, 1904'de bu kez Bentwich'e yazdığı mektupta, Montefiore ve Kohler gibi isimler ile onların takipçilerinin, vaftiz olmaya doğrudan cesaret edemeyenlere bu işi kolaylaştırdıklarını açıkça beyan eder. Bentwich'e bir yıl önceki mektubunda ise, Kohler'i davetindeki iltifatının Reformcuları kendisinin iddialarına ve orta yola

²⁷⁸ Schechter, "God and Israel", **SART**, s. 55.

²⁷⁹ Schechter, "Abraham Geiger", **SJ III**, s. 58.

²⁸⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 301-302.

²⁸¹ Mandelbaum, **The Wisdom of Solomon Schechter**, s. 118.

yaklaştırmaya yönelik taktiksel bir hamle olduğunu ima eden ifadeler kullanır. Yahudilerin ise onlardan tamamen bıkmış olduğunu söyler.²⁸² Henrietta Szold ile 1903-1911 yılları arasında yoğunlaşan yazışmalarında da benzer noktaya temas eden Schechter, 1903'deki bir mektubunda, Amerikalı Reformcuların Yahudiliği gerçekte dinden dönmenin (*apostasy*) eşiğine getirdiğini belirtir.²⁸³

Reform Yahudiliğinin öncü ismi Max Heller'a (1860-1929) 1907'deki mektubunda, ilk doğanın İbrahim ahdine kabul edilişiyle ilgili olarak bunu barbarik bir kalıntı (*barbaric relic*) olarak gören rabbi zihniyetini eleştirir, böyle bir gelenek reddi karşısında Yahudiliğin nasıl ayakta kalabileceğini sorar. Aynı yıl David Philipson'un **Reform Movement in Judaism** isimli eseri hakkındaki yayımlanmamış değerlendirme yazısında ise, bazılarının reformun standart kitabı olarak gördüğü söz konusu eserin tamamıyla Hristiyanlık anlamına geldiğini ifade eder. Schechter, Yahudiliği değil öz kimliğinden uzaklaşarak Batıyı temel alan reformun, Yahudi birliği ana prensibini yıkma niyetinde olduğunu belirtir.²⁸⁴ İngiltere'deki geleneksel kanat ile İngiliz Reformcuları arasında yaşanan gerilim hakkında yine Szold'a mektubunda (1903), Reformistleri liberal Yahudiliği değil liberal Hristiyanlığı telkin edenler olarak nitelemesi de aynı hissiyata işaret etmektedir.²⁸⁵ Benzer şekilde Montefiore ve Kohler'in hayalini kurduğu reformun Bir Yahudi reformu değil, Hristiyanlığa dönmek ile sonuçlanacak bir reform olduğunu dile getirir.²⁸⁶

²⁸² Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 252, 256; Schechter, Sulzberger'a mektubunda ise JE'de izlenecek yol ile ilişkili olarak, Kohler'in, adeta bir "goy" gibi Rabbani Yahudiliğe nefret duyduğunu, onun saldırgan tutumu sebebiyle ansiklopedinin 20. yüzyılın "antisemitizm" kitabı olacağından duyduğu endişeyi dile getirmiştir. Bkz. Ben-Horin, "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)", **Jewish Social Studies**, C. XXVII, No: 2, 1965, s. 79; Schechter ve C. Adler'in tepkisel yaklaşımlarıyla ansiklopedinin sonraki sayıları nispeten daha geleneksel bir bakış açısını yansıtmaya başlamıştır. Bkz. Schwartz, **The Emergence of Jewish Scholarship in America: The Publication of the Jewish Encyclopedia**, s. 92.

²⁸³ Abraham E. Millgram & Emma G. Ehrlich, "Nine Letters from Solomon Schechter to Henrietta Szold", **CJ**, C. XXXII, No: 2, 1979, s. 32.

²⁸⁴ Starr, "Saving the Union: Solomon Schechter and Abraham Lincoln", **Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience**, C. XXXV, No: 3, 2015, s. 307-308.

²⁸⁵ Millgram & Ehrlich, "Nine Letters from Solomon Schechter to Henrietta Szold", s. 29.

²⁸⁶ Ben-Horin, "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)", s. 85.

Diğer taraftan Schechter, daha önce işaret ettiğimiz üzere Mişna'nın Sanhedrin bölümünde öte dünyada nasibi olmayacak kimseler arasında zikredilen Epikurus ifadesini, heresi kapsamındaki bir tutum değilse de Kutsal Metin ya da geleneğe yönelik sergilenen ciddiyetsiz tutum ile açıklar. Rabbiler kendi aralarında fikir ayrılığına düşmüş olsa da, onların kınadığı husus, küçümseme ve hürmetsizliktir. Schechter, Yahudi bilginlerine hürmeti Yahudiliğin temel prensiplerinden kabul eder.²⁸⁷

Onun, "The History of Jewish Tradition" başlıklı yazısında, rabbani gelenek ile Karailik arasındaki ayrılığa temas etmesi de meseleye ışık tutması açısından son derece önemlidir. Doğrusu geçmişe pozitif manada atıf yaptığı her yerde Schechter'in tartışmasız odak noktası ve referans kaynağı rabbinik gelenek olmuştur. Karailer'in, rabbilerin Yahudi Kutsal Metinlerinde bulduğu şeylerden farklı şeyler bulmaya adanmış olduklarını söyleyen Schechter, sırf rabbilerin yorumlarına karşıt olma saikiyle örneğin yeni bir miras düzenlemesi ihdas ettiklerini, evlilikteki yasak kurallarını değiştirdiklerini, Rabbani Yahudilikteki litürjiyi reddettiklerini ve Rabbani Yahudilere karşı bilgiçlik tasladıklarını söyler.²⁸⁸ Açıkça Schechter kolektif bilincin bir tezahürü niteliğindeki rabbinik düşünce karşısında Karailer'in dışlamacı ve aykırı tutumuna işaret etmiştir. Rabbinik düşünceyi Katolik İsrail dini bilincinin ayrılmaz bir parçası olarak gören yaklaşımı ve kolektif bilince atfı düşünüldüğünde, yüzeysel bir Karai eleştirisi getiren ve her fırsatta Rabbani Yahudiliğin değerini takdir eden Schechter'in, Karailer'in söz konusu geleneği küçümseyen tavırlarından hareketle benzer bir gelenek reddiyesinde bulunan her türlü yaklaşımı Katolik İsrail ile özdeşleştirmekten kaçınacağı söylenebilir.

²⁸⁷ Schechter, "The Dogmas of Judaism", **SJ I**, s. 158; Bu noktada Kohler'in Talmud'u itibarsızlaştırıcı nitelikteki yaklaşımı bir vakiadır. Bir öğrencinin, en değerli zamanını halaha tartışmalarına harcamasının haklı bir gerekçesi olmadığını söyleyen Kohler, Babil Gemarası'nın sayfalarının beyhude tartışmalarla dolu olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kaufmann Kohler, "The Four Ells of the Halakah and the Requirements of a Modern Jewish Theological School", **Hebrew Union College Annual**, ed. Ephraim Frisch, Cincinnati, Students of the Hebrew Union College, 1904, s. 9-10; Kohler, ayrıca kendilerinin artık Şulhan Aruh'a bağlı olmadıklarını belirtir. Talmud ve hukuk kodlarına dair öğrenimin, ancak evlilik ve boşanma hukuku, cenaze ve defin törenleri ya da şabat ve festivaller gibi pratik sorunlar modern yaşam ile ilişkisi tesis edilmek suretiyle tartışıldığında kendilerine bir anlam ifade edebileceğini vurgular. Bkz. Ellonson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 313-314.

²⁸⁸ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 207.

Daha önce zikredildiği gibi o, Yahudiliğin herkesin ihtiyaç ve arzularını tatmin etmek gibi bir idealinin olmadığını belirtir, bugünün insanının tutku ve ihtiraslarının karşılanmasının güçlüğüne dikkat çeker. Yahudiliğin hiçbir şeye itiraz etmeyen bir din olmadığını söyleyen de yine Schechter'dir.²⁸⁹ Buna göre modern dönemde halahanın nasıl bir form kazanacağı gibi kritik bir meselede yalnızca çağın toplumunun arzuları belirleyici olmamakta, bunların birtakım ilkeler çerçevesinde dinen meşru bir zeminde değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir yandan Pozitif-Tarihsel Yahudilik için Yahudiliğin en önemli unsuru olan ve Yahudi geleneğini bir arada tutan yapıyı temsil eden halahanın dindeki merkezi rolü²⁹⁰, diğer yandan Reform hareketinin rabbinik geleneğe ve halahanın bağlayıcılığına yönelik radikal tepkisi göz önüne alındığında, Katolik İsrail düşüncesiyle tüm yetkinin herhangi bir şart gözetmeksizin bütünüyle topluma bırakıldığı gibi bir anlam çıkarmak oldukça güçtür.

1906'da Reformist rabbi Joseph Stolz'a yazdığı mektupta Schechter, "özgürlük, bizim Mesihimizdir" diyen görüşü tenkit eder. Kurtuluşun yalnızca hukuka sıkı sıkıya riayete bağlı olduğunu ısrarla dile getirir, bunun baskın bir faktör olması gerektiğini söyler. Bu açıdan o, Pittsburgh Platformu'nun, Albo ve diğer büyük otoritelerin yazıları ile aynı düzleme yerleştirildiği sürece bir birlik imkânı göremediğini ifade etmiştir. Ayrıca, bir kutsal buyruk ya da süregelen bir geleneğin otoritesini tanımayan hiçbir dinin bulunmadığını ekler, Protestan teolog ve kilise tarihçisi A. Harnack'ın, "Arındırılmış din, asla bir din değildir" sözünü hatırlatır.²⁹¹ Schechter, Seminary konuşmalarında da genellikle halahaya derin bağlılığın, Tora hükümlerinin daha sıkı biçimde yerine getirilmesinin lüzumu üzerinde durmuştur.

²⁸⁹ Schechter, "The Kingdom of God (Invisible)", **SART**, s. 76-77; Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 22.

²⁹⁰ Fine, **Passionate Centrism: One Rabbi's Judaism**, New York, Rowman & Littlefield, 2016, s. 4.

²⁹¹ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 300; Schechter, Amerika'da Yahudiliğin geleceğini değerlendirdiği yazısında, sürgün döneminde İspanya Yahudilerine yaptığı liderlik ve Tanrı'ya adanmışlığıyla önemli rol oynayan Don Isaac Abarbanel ile Tanrı'dan yüz çeviren Don Abram Senior'u hatırlatır ve karşılaştırır. Amerika'da Yahudiliğin hayatiyetinin de, bu iki zıt yaklaşıma atf yaparak ikisi arasında bir tercihte bulunmaya bağlı olduğunu ifade eden Schechter, herhangi bir kurum Yahudi karakteri ve özelliğini kaybettiğinde, sinagogun, bu ilgisiz tutuma ve materyalizmin saldırılarına karşı ayakta kalabilme umudunun de olmayacağını söyler. Bu ümidin, ancak Yahudiliğin tüm yaşama nüfuz etmesiyle sağlanabileceğini dile getirir. Bkz. Schechter, "The Future of Judaism in the U.S", **The American Hebrew**, C. LXXVII, No: 26, 1905, s. 748.

Yahudiler olarak tarihe sadık kalmak ya da ölüp büyük çoğunluğa katılmak gibi iki seçenekleri olduğunu belirtmiş, JTS'nin merkeze yerleştirdiği eğitim metodunun büyük ölçüde tarihsel Yahudiliğin izahı ve yorumuyla sınırlı olacağını açıkça dile getirmiştir.²⁹² Böylece tarihin ağırlığı ve miras aldıkları geleneksel kullanımlar otoritede söz hakkına sahip olacaktır.

Tüm bunlar ışığında, halahanın şekillenişinde söz sahibi olacak merci olan Katolik İsrail'in hem "halahaya bağlılık" hem de "millet" temelinde bir birlikteliğe atıf yaptığı dikkate alındığında, bu iki temel unsuru göz ardı ederek devre dışı bırakan kimselerin aslında Schechter'in nezdinde dinde otorite olma anlamında Katolik İsrail kapsamına kolayca dahil edilemeyeceği, dolayısıyla değişimde söz sahibi olamayacağı açığa çıkmaktadır. Kavramı, Reform Yahudiliğinin kalıcı bir kimlik kazanmaya başladığı bir dönemde kullanan Schechter'in, Reform hareketini oldukça ağır biçimde eleştirmesine rağmen eş zamanlı olarak "Katolik" gibi kuşatıcı bir ifade kullanması, basit bir ikilemden çok kanaatimizce belli kriterlerin belirleyiciliğini ima etmektedir.

Bu noktada tarih boyu Yahudi hukuku lehine tavır alan kimselerden bahsettiği pasajda Schechter'in bir istisnadan söz etmesi önemli bir detaydır. Söz konusu ifadelerinde, Yahudi hukuku ile pozitif ilişkisi bakımından "119. Mezmurun yazarı" ile "Mendelssohn öncesi son yazar" arasındaki 18 asırlık dönemi özellikle vurgularken kaybolmaya yüz tutmuş bir azınlığı ise dışarıda bıraktığı görülür.²⁹³ Onun, hem Mendelssohn ile başlayan süreci hukuktan uzaklaşma sürecinin başlangıcı olarak değerlendiren, hem de açıkça ismen zikretmediği belirli bir azınlığı Evrensel Sinagog ya da Katolik İsrail denilen söz konusu yapının dışında tutan iması, halahaya verdiği başat rolü göstermektedir. Öte yandan Tora bilgisinin ve Tora'ya ilginin azalmasını sinagog için tehlikeli gören Schechter, daha önce de geçtiği üzere

²⁹² Schechter, "Preface", **SA**, s. VIII; Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, 25; 1910'da yaptığı konuşmada ise, Pazar töreni (Sunday service) uygulaması ile İbranice, bazı festivaller, tüm ritüel hukuk, özel Yahudi seremonisi, litürjide Siyon ve Filistin'e tüm referanslar gibi geleneksel unsurları din adına dışlayan yaklaşıma karşı direnç göstermenin ve Yahudi kalmanın gerekliliğini vurgular. Bkz. Schechter, "The Test the Rabbi Should Apply", **SA**, s. 203.

²⁹³ Schechter, "The Law And Recent Criticism", **SJ I**, s. 244.

bu durumun sinagogu, Katolik İsrail ruhunun ikamet ettiği bir Kneset İsrail olmaktan çıkıp bir “avam evi” (*pleb*) yapacağını söyler.²⁹⁴

Schechter’in, Tora’ya bağlılığı Katolik İsrail’e dahil olmanın temel şartı olarak değerlendirdiğini söylemek yanlış olmaz. İsrail’de RA başkanı Reuven Hammer’in (1933-2019), Katolik İsrail’i “Yahudiliğe sadık” tüm Yahudi toplumu olarak izah etmesindeki maksat da bu olmalıdır.²⁹⁵ Diğer taraftan Schechter’in kavramı kayıtlayan tutumuna benzer şekilde bir dönem JTS başkanlığı yapmış olan Muhafazakâr rabbi Gerson Cohen de (1924-1991), Katolik İsrail’in inançlarının gerektirdiği sorumlulukları terk eden kimseleri kapsamadığını belirtir. Bu konsensüse dahil olmak için geleneksel literatür hakkında bilgi sahibi olunması ve geleneği şekillendirmiş olan yorum ve akıl yürütmelerin neticesi doğrultusunda yaşamaya adanmış olunması gerektiğini söyler.²⁹⁶

Sonuç olarak, Schechter ortaya koyduğu Katolik İsrail’i otorite kaynağı olarak sunmuştur. Kavram ile her ne kadar tüm fraksiyonlarıyla bütün bir Yahudi inananlarına dini yorumlamada eşit derecede otoriteden pay verdiği izlenimi uyansa da, onun, dinin evrimsel bir değişim süreci geçirmesi ya da ihtiyaç duyulan yeniliklerin işlerlik kazanabilmesi adına doğrudan zikretmese de Katolik İsrail’e bazı kriterler getirdiği, birkaç hususu özellikle göz önünde bulundurduğu görülür. Birincisi, Katolik İsrail dediği yapı içerisinde Tora ve halahaya bağlılık ya da ondan yana tavır tartışmasız öneme sahiptir. İkinci olarak, bugünün Yahudilerinin arzu, irade ve gereksinimleri yanı sıra geçmişte bilhassa sıklıkla atıf yaptığı rabbani gelenek çizgisinde Yahudilerin ortaya koyduğu kolektif bilincin de değişim sürecinde devreye sokulması, hesaba katılması gerekmektedir. Hatta kavrama dair doğrudan kullanımları daha çok geçmiş ile irtibatlı olarak ele alınmıştır. Ancak onun düşüncesinde geleneğin gelişimi ve devamlılığı merkezi önemini korur. Bu çerçevede kendi deyimiyle “dini yaşamın en yüce ifadesi”ni oluşturan geçmişin

²⁹⁴ Schechter, “The Problem of Religious Education”, *SA*, s. 117.

²⁹⁵ Reuven Hammer, “Solomon Schechter, founding giant”, (çevrimiçi), <https://www.jpost.com/jewish-world/judaism/solomon-schechter-founding-giant>, 2006, 23.07.2020.

²⁹⁶ Cohen, “Conservative Judaism”, s. 95; Cohen’e göre Schechter’in formülünde Katolik İsrail, aydın, itaatkâr ve kendini adanmış topluluğa karşılık gelir. Bkz. Jonathon Ament, “The Union for Traditional Judaism: A Case Study of Contemporary Challenges to a New Religious Movement”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brandeis University, 2004, s. 77.

Katolik İsrail'ine bugün entegre olunması zaruridir. Son olarak, Yahudiliğin önemli bir bileşeni olan millet unsurunun Katolik İsrail düşüncesinde önemli bir yeri olmalıdır. Bu bağlamda kolektif bilince güvenip inananlara karşılık millet temelinde bir birlikteliğe sıcak bakmayan ve bireysel dindarlığı önceleyenler, kendilerini doğal olarak söz konusu yapının dışına itmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Ortodoks kanadın, söz konusu çerçeve dikkate alındığında Schechter'in öngördüğü yapıya dahil olabilmeye çok daha yakın olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ortodoks Yahudiler, halahaya dair birtakım yeni yorumlamalar vasıtasıyla dinin gelişimine fazlaca imkân tanımamakla beraber geleneğin geçmişten bugüne aktarımı ve devamlılığı noktasında güçlü bir irade ortaya koymuştur. Bu yönüyle her ne kadar tarih dışı halaha anlayışı sebebiyle yorum ve değişimin yolunu büyük ölçüde kapatmış olsa ve bu sebeple Schechter tarafından eleştirilmiş olsa da, geleneksel Yahudiliğin ana prensip olarak halahaya bağlılığa ve geleneğin ağırlığına merkezi rol veriyor oluşunun onun için pozitif bir anlamı olmalıdır. Bu da, geleneğin mümkün olduğunca muhafazasıdır. Bu noktada Schechter'in geleneksel kanadı Katolik İsrail bünyesine dahil etmeye hazır olduğunu, hatta temel düşüncesi ve hedefinin bu olduğunu söyleyebiliriz. Zira üzerinde titizlikle durduğu yukarıdaki belli başlı hususların ya da gerekliliklerin, Reform Yahudiliği aksine Ortodoks gelenekte güçlü biçimde karşılığı mevcuttur. Asimilasyon eğilimlerine, rabbani geleneğin ve halahanın otoritesini saf dışı bırakma girişimlerine güçlü bir direnç gösteriliyor olması, her şeyden önce Reform taraftarları tarafından dillendirilen evrensellik ideali ile Yahudilerin yüz yüze kaldığı kimlik kaybına karşı durmaya çalışan Schechter için önemli kriterler olmalıdır. Açıkçası onun, Ortodoks kanadı Reformcular kadar sert bir dille eleştirmemiş olması da manidardır. Eleştirileri ağırlıklı olarak Reform cephesine yönelik olmuştur.

Fakat bununla birlikte tarihsel yorum, Schechter'e göre mutlaka uygulanması gereken prensip olarak merkezi önemini korumaktadır. Buna göre tarihsel anlayışı benimsemiş olan Yahudiler ile geleneksel Yahudilerin, Yahudiliğin milli veçhesini gözetmeleri ve halaha ile geçmiş Katolik İsrail bilincine mutlak bağlılık iddialarıyla, dini yorumlama ehliyet ve sorumluluğuna sahip oldukları sonucu çıkmaktadır. Ancak tarihsel yorum çerçevesinde geleneksel kanadın elbette yorum ve değişim olgusunu

kabulü sağlanmalıdır. Bu açıdan onun tasavvurundaki Katolik İsrail, aslında bu iki yapının birlikteliğinden oluşacaktır. Esasen onun, geleneksel Yahudiliğin eş zamanlı olarak muhafazası ve gelişimi yönündeki ısrarı da aynı düşüncenin ürünüdür. Fakat ilerleyen yıllarda tecrübe edileceği gibi, gerek Yahudi Kutsal Metinlerini ve geleneği tarihsel okumaya tabi tutma konusundaki ana prensip, gerekse kurumsal Ortodoks yapının Schechter ve JTS'ye yönelik hoşnutsuzlukları sebebiyle, kendisinin Ortodoks kanadın tarihsel bakış açısına yaklaşabileceği yönündeki beklentisi tam anlamıyla karşılık bulamamıştır. Sonuç olarak Katolik İsrail'in sınırları daha da netleşmiştir. Ancak her ne olursa olsun söz konusu birtakım kriter ve kayıtlamalar ile Schechter'in nezdinde bir bakıma radikal düzeyde değişimlerin önüne geçilmesi hedeflenmekte, geleneğe bağlı evrimsel ve tedrici bir değişim süreci öngörülmektedir.

2.4. Schechter'in Sinodlara Dair Görüşü ve Katolik İsrail

Schechter'in Yahudi hukuku, değişim ve dini otoriteye dair düşünceleriyle yakından ilişkili olan bir başka önemli konu da sinodların yeri meselesidir. Zira rabbilerin belirleyici rolü olduğu sinodlar konusundaki görüşü, Katolik İsrail'in çerçevesini biraz daha netleştirmeye yardımcı olacaktır.

O, açıkça sinod fikrine mesafeli durmuştur. 1898'de henüz İngiltere'deyken Amerika'daki sinod tartışmalarından haberdar olan Schechter, Amerika'daki bir gazete aracılığıyla sinod fikrine itirazını dile getirir. Sinodlar yalnızca idari işlerle sınırlandırılmadığı müddetçe yarardan çok zarar getirecektir. O, hiçbir insanın dini konularda bir başkasını temsil edemeyeceğini, sinodların adeta Yahudi ruhuna yabancı olan bir hahamlık sistemi yaratma eğiliminde olduğunu belirtir.²⁹⁷

Sinod tartışması, Schechter Amerika'ya yerleştikten bir süre sonra tekrar gündeme gelmiştir. 1905'te kendisine, birtakım dini problemleri tartışma ve çözüme kavuşturma niyetiyle rabbi ve toplum içerisinde kimselerden oluşacak bir sinod düzenleme girişimi sorulduğunda, bunun Yahudilik adına yarar sağlamayacağını tekrar ifade eder. Sinodlar konusunda geçmiş dönemler, özellikle de Doğu Avrupa Yahudiliği ile içinde bulunduğu dönemi kıyaslayan Schechter, birtakım farklılıklar

²⁹⁷ Philip Cowen, *Memories of an American Jew*, New York, The International Press, 1932, s. 378.

olduğuna dikkat çeker. Geçmişte Yahudi cemaatlerin hukuka riayet, İbranice, Tora bilgisi ve Kutsal Kitap okumaları gibi hususlarda son derece titiz davrandığını, bu bakımdan sıradan Yahudiler ile rabbiler arasında ciddi bir karşıtlığın söz konusu olmadığını, aksine karşılıklı hatırı sayılır bir konsensüsün var olduğunu söyler. Bu bakımdan sinodlar konusunda öteden beri duyduğu endişesinin, aslında gençlik yıllarındaki Yahudi dini yaşamı için hiç de makul olmadığını itiraf eder. Rabbilerin, Tora’nın önemini minimize edecek tarzda ya da “hukuk yorumcusu”ndan çok birer “yasa koyucu” gibi davranmaları durumunda karşılaşacakları muhtemel sert tepkiden söz eder. Bunun aksine Batı’daki dini yaşam biçiminde ise İbranice bilgisi ve Tora’ya bağlılık gibi hususların önemini belli oranda kaybetmeye başladığı gerçeğini dile getirir, bu ilgisizliğin rabbilerin tutumlarında da görüldüğünü ifade eder. Schechter’e göre böyle bir durumda Yahudiler arasında Kilise’ye benzer bir yapının ortaya çıkma ihtimali herhangi bir dönemden daha yüksektir.²⁹⁸ Bir diğer ifadeyle Yahudilerin artık dinlerini yaşayamadıkları, aksine kendileri için yargıda bulunmak üzere Kilise tarzı (*ecclesiastical*) bir yapıya dayandıkları bir durum ortaya çıkmaktadır.²⁹⁹ İşte Schechter için bu, Yahudilerin irade ve hissiyatının göz ardı edilmesi anlamına gelir.

O halde Schechter iki husus üzerinde durur. O, bir taraftan gerek toplumun gerekse rabbilerin Tora ile halaha bilgisi ve pratiği konusunda titiz davranmalarını, diğer taraftan rabbilerin yorum misyonlarıyla sürece dahil olmakla beraber toplumun ihtiyaç ve iradesini özenle dikkate almalarını mutlaka gerekli görmüştür. Bu konuda gördüğu zafiyet sebebiyle kendi dönemindeki sinod projelerini tehlikeli bulmuştur.

Schechter’in sinod konusunda temelde karşı çıktığı husus, sinod projelerinin reform motivasyonu ile yürütölmesidir. Bir diğer ifadeyle, toplumun istek, irade ve hissiyatı ile geleneğin ağırlığının devre dışı bırakılma tehlikesi karşısında endişe duymaktadır. Bu bakımdan o, reform menşeli rabbinik sinodların geleneksel Yahudilikten bir kopuşu temsil ettiğini ve değişimler noktasında Yahudi toplumunun bir hayli önünde yer aldığını düşünen Frankel ile benzer düşünceye sahiptir. Modern

²⁹⁸ Schechter, “Dr. S. Schechter’s Views (1905)”, **Views on the Synod**, Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1905, s. 134-135.

²⁹⁹ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 261.

dönemde sinod tartışmalarının daha çok reform bağlamında ve Yahudilerin seküler dünyaya entegrasyon sürecinin ivedilikle tamamlanması gayesiyle yürütülmesi, örneğin 19. yüzyıl ortalarında düzenlenen Reform konferanslarının ardından yakın geçmişte gerçekleşen Pittsburgh Platformu ve sonraki tartışmalar, Schechter'in karşı çıkışında rol oynamış olmalıdır.

Bu noktada Katolik İsrail'in sınırları problemiyle ilişkili olarak temas edilmesi gereken mesele, rabbilerin yeri ve fonksiyonu meselesidir. Açıkçası sinod konusundaki negatif yaklaşımı sebebiyle onun, rabbilerin otorite ve yetkilerini saf dışı bıraktığı zannedilebilir. Fakat Schechter Katolik İsrail ya da yaşayan topluluk ifadesiyle daha çok din adamı olmayan Yahudi toplumuna işaret eder görünse de, esasen onun bu sinagog bünyesine rabbiler ve hukuk bilginlerini de dahil ettiğini unutmamak gerekir.³⁰⁰ Dolayısıyla bu yapı içerisinde Yahudi toplumu ile hukuk bilgini rabbiler arasında karşılıklı ilişki söz konusu olacaktır. Muhafazakâr rabbi Neil Gillman da (1933-2017) bu noktaya dikkat çeker ve Schechter'in Katolik İsrail terimi ile, Yahudiliğin nerede durduğunun tespitinde basitçe Yahudilerin pratiklerine ve neye inandıklarına bakmak gerektiğini kastetmediğini söyler. O, toplumun seçtiği rabbi ve bilginlerin onların din anlayışı ve yaşamı üzerinde etkileri olmaması gerektiğini de ima etmemiştir. Ortada, her ikisi arasında bir güç paylaşımı söz konusudur.³⁰¹ Kaldı ki, geçmişte rabbilerin yorum ve kararlarıyla Tanah içerisindeki bazı kitapların veya apokrif kitapların kanon tarihindeki kaderini belirlediğini söyleyen Schechter, hatırlanacağı üzere her neslin büyük öğretmenlerinin, ruhunu korumak suretiyle halahada birtakım düzenleme ve yenilikler yapma özgürlüğüne sahip oldukları noktasında da Zunz ile aynı inancı paylaşır.³⁰² Sözlü geleneğin oluşum ve gelişim periyodları hakkında bilgi veren Schechter, Soferim, Zugot, Tannaim, Amoraim ve sonraki dönem rabbi ve bilginlerin Kutsal Metinlerin yorumu noktasındaki işlevselliğinden söz eder.³⁰³

³⁰⁰ Evrensel Sinagog içerisinde sıraladığı Yahudi profillerinin genellikle din yorumcularından olması önemlidir. Bkz. Schechter, "Introduction", *SJ I*, s. XVIII.

³⁰¹ Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, s. 54-55.

³⁰² Schechter, "Introduction", *SJ I*, s. XIX.

³⁰³ Bkz. Schechter, "The Talmud", *SJ III*, s. 194-237.

Diğer taraftan değişen şartlara bağlı yorum ve uygulama çeşitliliği bağlamında, geleneğin, yani ikincil anlamın, rabbilerin ve onların ardından gelen Orta Çağ'daki takipçilerinin yazılarında şekillenmiş, açığa vurulmuş olduğunu belirtmiştir.³⁰⁴ Bu da rabbilerin yorum sürecindeki etkinliğine işaret eder. O, kendisi gibi sinagogu yaşayan topluluk olarak gören Zunz'a atıf yapar. Peygamberler ve Soferim devri bittikten sonra onları bilginlerin izlediğini söyleyen Zunz, kendilerine miras bırakılan literatürü hatırlatarak geçmişten gelen mevcut birikim ve hazineyi gelecek nesiller adına zamanın en iyi fikirleriyle genişletmeleri gerektiğini belirtmiştir.³⁰⁵

Sözlü gelenek tarafından tayin edilen Tora'nın pratik anlamının ortaya çıkışında, her nesilde var olan rabbiler ile Katolik İsrail'in kolektif bilinci ya da pratikleri uygulayış biçimleri, Yahudi hukukunu belirleyen iki ana unsur olarak işlev görmektedir. Elliot N. Dorff'un da söylediği gibi bir kimse Tora'nın ikincil anlamını, rabbilerin müzakere ve kararları ile Yahudilerin pratiklerinde bulabilmektedir. Schechter'in hem dini geleneğe hem de modern gelişmelere açık yapısını düşündüğümüzde, seküler dünyayı tanıyan ve moderniteye açık bir rabbi profili ile Yahudi geleneği hakkında eğitim almış toplumun karşılıklı koalisyonu önemli bir kriterdir.³⁰⁶

Halaha, Tora ve İbranice ile toplum-rabbi ilişkisi konusunda Doğu Avrupa Yahudiliği ile bugün arasındaki farklılıkta Schechter'in birincisi lehine tavır aldığını kabul ettiğimiz takdirde, geçerli şartları haiz bir sinodun lüzumu ya da imkânından açık biçimde söz etmese de, aslında onun doğrudan sinodlara değil, kendi döneminde karşı karşıya kaldığı biçimiyle Reformcular eliyle şekillenen sinod girişimlerine reaksiyon göstermiş olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre o, öncelikle hukuk alanında uzman rabbiler ile toplum arasında bir fikir birlikteliği ve bağ kurulması gerektiğini düşünmektedir. Tora bilgisi, Yahudi hukuku ve İbranice'nin ise bu bağın temel unsurlarından olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla geçmişe referans veren Schechter için reform tartışmalarının ya da yorum faaliyetinin, ancak toplum

³⁰⁴ Schechter, "Introduction", **SJ I**, s. XV.

³⁰⁵ Schechter, "Leopold Zunz", **SJ III**, s. 115.

³⁰⁶ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 59, 61.

yukarıda zikredilen unsurlara riayet ettiği ve rabbiler ile aralarında Yahudi hukuku bağlamında devamlı bir ilişki tesis edildiğinde gündeme gelebileceği anlaşılmaktadır.

Yahudi hukukunu yorum sürecinde Schechter, Katolik İsrail ile ilişkilendirdiği Evrensel Sinagog yapısına peygamberler ve Soferim yanı sıra rabbileri, yorumcuları ve öğretmenleri de dahil etmektedir.³⁰⁷ Diğer taraftan geçmişte rabbi ve toplum arasındaki uyumluluğa dikkat çeken Schechter, otoritesini Tora'dan alan rabbinin yalnızca “eşitler arasında birinci” (*primus inter pares*) olduğunu, onun, cemaati ile kendisi arasındaki tek farkın nitelik ya da üstünlük değil yalnızca Tora bilgisi noktasında nicelik bakımından olduğunu kavradığını söyler.³⁰⁸ O, rabbilerin dini alanda yol gösterici rolünü kabul etmiş, fakat onların Yahudi toplumu üzerinde ayrıcalıklı bir statüye oturtulmalarına karşı çıkmıştır. Burada her ne kadar rabbilerin etkisini azaltma iması varsa da, aslında rabbileri toplum iradesinin üstünde konumlandırma eğiliminin yanlışlığına işaret etmektedir. O halde Schechter için esasen rabbiler, din adamı olmayan Yahudi toplumu ile birlikte bu değişim sürecinin aktif belirleyicilerinden olmaktadır. Tek yetkin otorite ne sadece rabbiler ne de sadece toplumdur. Nitekim kendisi, yaşayan topluluğun ne Yahudiler arasındaki herhangi bir grup ile ne de rabbilerden oluşan bir yapı ile temsil edileceğini söyler.³⁰⁹

Doğrusu o, her ikisi arasında daha geniş bir fikir birliği zemini arar. Bu sebeple rabbilerin Yahudi toplumundaki merkezi öneminden sıklıkla bahseden Schechter'in, onları karar mekanizmasında belirleyici bir unsur olarak Katolik İsrail bünyesi dışında tutması ya da etkilerini yok sayması mümkün değildir. Eğer Schechter'in rabbilerin vazifesini yalnızca toplumun kabul ve pratiklerini onaylamakla sınırladığını düşünürsek, bu, onların Tora ve halaha konusundaki uzmanlıklarıyla tarih boyu üstlendikleri gerçek rehberlik misyonlarının da iptali anlamına gelecektir. Bununla birlikte rabbiler, fonksiyonlarını itaatkâr Yahudilerin gereksinimleri doğrultusunda icra edeceklerdir. Onun hareket noktası olarak toplum

³⁰⁷ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XVIII.

³⁰⁸ Schechter, “Dr. S. Schechter's Views (1905)”, s. 135.

³⁰⁹ Schechter, “Introduction”, **SJ I**, s. XVIII; Seminary'nin Amerika'da dini ihtiyaçlara önem vermesi gerektiğini belirten Schechter, teoloji kurumlarının, Yahudiler ile rabbi arasındaki farkları vurgulamaktan uzak durması gerektiğini söyler. Ona göre, manevi gücün bir kişi ya da topluluğun elinde toplanmasına yönelik girişimler ülkeye zarar getirecektir. Bkz. Schechter, “The Seminary as a Witness”, **SA**, s. 49-50.

bilincini merkeze aldığı bir gerçektir. Bir diğer ifadeyle yorum sürecinde Yahudilerin irade ve eğilimlerinin ne olduğunun tespiti mühimdir.

Her dönemde Yahudi Kutsal Metinlerini yorum zorunluluğu, toplum iradesinin kritik rolü kadar rabbilerin aktif yorum faaliyetlerini de kaçınılmaz kılmaktadır. Schechter, her ikisinin değişim sürecindeki rolüne değinmekle birlikte, toplum ve rabbiler arasında gerçekleşecek konsensüsün hangi düzlemde ya da platformda sağlanacağına, bu yorum sürecinin nasıl işleyeceğine ise doğrudan temas etmekten kaçınmış görünmektedir. Bu, onun kısmen muğlak bıraktığı bir konudur. Negatif bir dil kullanarak sinod karşıtlığını açıkça ortaya koyan Schechter'in, bu konuda daha açık bir alternatif sunduğunu söylemek zordur. Aslına bakılırsa, ikincil anlamın, yani geleneğin ortaya çıkışında rabbilerin rolünü yadsımayan, değişen ve gelişen gelenekten söz eden Schechter'in, sinod fikrine sıcak bakmadığını dile getirirken söz konusu meselede daha net bir fikir ortaya koyması beklenirdi. Fakat söz konusu belirsizliğe rağmen onun sinod karşıtlığı, o dönem baskın olan Reform hareketi ve doğurabileceği asimilasyon tehlikesine karşı taşıdığı endişesi ve buna bağlı olarak öncelikle geleneği koruma sorumluluğuyla, yani muhafazakâr tutumuyla açıklanabilir. Bu çerçevede daha önce değindiğimiz gibi kendisinin geçmişe atıf yaparak sinod konusundaki mevcut endişesinin esasen gençlik yılları için çok da makul olmadığını itiraf etmesi, sinagogun Yahudi Kutsal Metinleri hakkında yargıda bulunma noktasında gerektiği zaman bu tanrısal hakkını tekrar kullanacağını dile getirmesi ve Tanrı'nın Yahudi meclislerinin önceden üzerinde mutabık kaldığı tüm hususları ifa ettiğini beyan etmesi dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla Schechter'in, rabbilerin toplum üzerinde üstünlük ve egemenlik kurduğu, otorite yetkisini sadece kendilerinde gördüğü "yasa koyucu" bir sinod değil, onların belli bir sürece yayılan yorum faaliyetlerinin merkezinde halahaya bağlı toplumun irade ve gereksinimlerinin yer aldığı, yüz yüze kalınan problemler karşısında halahaya dayalı çözüm önerilerinde tarihsel devamlılığın esas alındığı bir meclis fikrine yakın olduğu düşünülebilir.

Schechter'e göre bu süreç, birtakım reformları hayata geçirme niyetiyle bir araya gelmiş yapay bir rabbiler sinodu aracılığıyla ortaya koyulmamalıdır.³¹⁰ "Reform" ve "yenilik" kavramlarına olan hoşnutsuzluğu, bu ikinci adımı atmadaki tereddütünde büyük ölçüde rol oynamış olmalıdır. Schechter'in, köklü reformlara karşı açıkça geleneksel Yahudilik tarafında yer aldığını söyleyebiliriz. Seminary misyonundan bahsederken de geleneksel Yahudiliğin savunulmasından, Yahudi hukukuna derin bağlılıktan bahsetmiş, arkası kesilmeyen yeniliklerin Yahudilik için oluşturacağı tehlikeye karşı duyarlı olunması gerektiğine vurgu yapmıştır.³¹¹ O, pratikte ağırlıklı olarak savunmacı bir tavrı tercih etmiştir. Bu bağlamda sinodlara ilişkin yazısında, otoritenin rabbilerde değil, tüm eylemlerinde onların da rehber edindiği Tora'da olduğunu söyler. Yalnızca bu yolla ayrı bir sınıf olarak din adamlığı sisteminin (*sacerdotalism*) tehlikesini önleyebileceklerini dile getirir.³¹² Schechter, rabbilerin onayıyla meşruiyet kazanacak reformun radikal tutumu karşısında tepkisel olarak bir sinod karşıtlığı sergilemiş gibidir. Arzusu, reformların mümkün olduğunca asgari düzeyde devreye sokulmasıdır. Zira Avraham Slater'in de söylediği gibi o, hukuka riayet eden itaatkâr bir toplum istemişti. Ona göre Amerika'daki problem, Yahudilere fiziksel bir tehdit değil, onların halahaya bağlı bir dini yaşam sürmemeleri idi.³¹³

Bentwich de, Schechter'in sinod karşıtı tutumunda, söz konusu önerilerin arkasında Reform Yahudiliğini belirli bir standarta kavuşturmak gibi saklı bir hedefin olduğuna dair kanaatinin etkili olduğunu söyler.³¹⁴ Schechter, sinod fikrine, Yahudiler arasında hiyerarşik bir yapıyı ve adeta bir ruhbanlık olgusunu anımsattığı için karşı çıkmıştır. Reformist rabbilerin kendilerine Papa'nın otoritesinden daha büyük bir otorite hakkı verme ve yanılmazlık iddiasında bulunma gibi eğilimlere sahip oldukları kanaatindedir.³¹⁵ Hristiyanlıktaki rahiplik sistemine benzettiği bu

³¹⁰ Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 51.

³¹¹ Schechter, "Preface", **SA**, s. VII-VIII.

³¹² Schechter, "Dr. S. Schechter's Views (1905)", s. 141.

³¹³ Avraham Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", **CJ**, C. LII, No: 3, 2000, s. 31.

³¹⁴ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 298.

³¹⁵ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 261-262.

durumu, rabbilerin dini konularda kendilerini tek ve son otorite olarak görmelerine bağlar. Rabbinin herhangi bir doktrini feshetme, Kutsal Metinleri görmezden gelme, litürjiyi arka plana itme, geleneksel seremoni ve uygulamaları iptal etme konusunda sahip olduğu gücün Papa'nın otoritesini dahi aştığını, bunun daha büyük bir yanılmazlık iddiası olduğunu söyler.³¹⁶

Schechter, tüm Yahudi düşüncesi hiçe sayıldığı takdirde müşterek bir anlayışın sağlanacağı ortak bir zeminin kalmayacağını belirtir. Yahudiliğe yabancı bir ruhun ve büyük ölçüde yabancı fikirlere dayalı görüş ve yaklaşımların egemen olduğu bir sinodun kendilerini Yahudilerin büyük gövdesinden ayıracağını ifade eder. Ayrıca günümüzün birçok Yahudi teologuyla kıyaslandığında belki de Kilise Babaları'nın kendi dillerine daha hürmetkar, hukuklarının iptali noktasında da daha temkinli olduklarını söyleyerek bir özeleştiri yapar.³¹⁷ Görüldüğü üzere Schechter'in ilk planda endişe duyduğu şey, doktrin ya da pratik düzeyde kurulu geleneğin genel geçer ana unsurlarının gözden çıkarılma tehlikesidir. Onun hedeflerinden birisi bu unsurların mümkün olduğunca muhafazasını sağlamaktır.

O dönem tasarlanan sinodun gerçekte başta Yahudi hukuku olmak üzere Yahudiliğin temel değerlerine aykırı bir amaç taşıdığı kanaatinde olan Schechter, sinod ile ilgili raporda geçen “ruhsuz törenlerin ve yanlış inançların batıl bir kutsanması” gibi ifadelerle işaret eder, Yahudilerin bir “Kilise” olarak nitelendirilmesini hatırlatır. Bu yaklaşımın aslında Welhausen'in sürgünden dönenlerin bir millet değil, dini bir cemaat olduğu şeklindeki görüşünden beslendiğini söyler. Schechter, burada, hukukun pratikte uygulanmasının medeni bir toplum yaşamıyla uyuşmadığını kanıtlama çabasının var olduğunu belirtir. Ancak Yahudi literatürü ve halahaya aşına herkesin bu iddianın gerçek dışı olduğunu bileceğini dile getirir.³¹⁸

Starr ise, Schechter'in değişimler noktasında herhangi bir zamandaki geçici bir durumu değil, Kutsal Metinleri ve tarihi temel unsurlar olarak gördüğünü belirtir. Buna göre sinodlar, Kutsal Kitap Eleştirisi ve Darwinizm gibi Yahudi kökenli

³¹⁶ Schechter, “Dr. S. Schechter's Views (1905)”, s. 136.

³¹⁷ Schechter, “Dr. S. Schechter's Views (1905)”, s. 138-139.

³¹⁸ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 299.

olmayan modern eğilimlerin etkisi altında olmadan bir şeyleri iptal etme ya da yürürlükten kaldırma eğiliminde değil, güçlendirme eğiliminde olmalıdır.³¹⁹ Schechter'in, bir yandan mevcut sinod oluşturma eğilimlerini eleştirirken diğer yandan Yahudi birliğini koruma hassasiyetiyle hareket eden, Yahudi tarihi ve geleneğinin devamlılığını sağlamayı arzu eden rabbilerin bir sinod lehine tavır alan tutumlarını olumlaması dikkat çeker. Fakat bunun dahi korkularını gidermediğini belirtir. Sinod yaratma düşüncesinin, birlik ve muhafazaya işaret etmediğini söyler.³²⁰

Öte yandan Schechter'e göre sinod bir lütufa dönüşecekse, o, öncelikle bir otorite standardı belirlemelidir. Bu da, Yahudi Kutsal Metinleri, Talmud ve Yahudi tarihinin sonuçlarına dayalı otoritenin tanınmasıdır. Örneğin tarih, Yahudiliğin, şabat ve İbrahim'e dayalı dini törenlerden vazgeçmeme uğruna şehitliğe hazır olduğunu göstermiştir. Yine tarihin gösterdiği gibi Yahudiler Yahudiliğin ağırlık merkezini Tora'ya yerleştirmişlerdir. Ona göre bu merkezi pozisyonu değiştirmek onları Yahudilik dışına itebilirdi. Bu çerçevede Schechter, erken dönemde tüm Yahudileri temsil eden hiçbir sinodun Kutsal Kitaba dayalı ya da rabbani geleneğe ait bir doktrin veya bir hukuku geçersiz kılmaya kalkışmadığını vurgular. Böyle bir sinodun hukuku güçlendirmeyi ve korumayı amaç edinmiş olduğunu söyler.³²¹

Schechter'in en gözde talebelerinden rabbi Max Drob (1887-1959) da, ehliyet sahibi bilginlerin yorumları aracılığıyla Yahudi hukukunda belirli değişimlerin imkânına inanmış, aynı zamanda Katolik İsrail kavramına değinmiştir. Örneğin Drob, aguna³²² ile ilgili hukukun revizyonu konusunda, söz konusu hukukun incelenmesi ve geçerli yorum kuralları aracılığıyla bu revizyonun mümkün olabileceğini söylerken diğer taraftan Katolik İsrail'in bu revizyonu yasal hale getireceğini, bu irade ortaya koyulana dek mevcut geleneğe bağlı kalmak gerektiğini belirtir. Yahudi pratiklerinde yalnızca yaşamı kolaylaştırma amacı güden ve

³¹⁹ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History, s. 263-264.

³²⁰ Schechter, "Dr. S. Schechter's Views (1905)", s. 137.

³²¹ Schechter, "Dr. S. Schechter's Views (1905)", s. 140-141.

³²² Kocası tarafından açıkça ya da iz bırakmadan terk edilmiş kadın için kullanılan kavram. Yahudi hukuku, "get" adı verilen boşanma belgesine ya da kocasının ölümüne dair kesin bir kanıta sahip olmayan evli bir kadının yeniden evlenmesine izin vermemektedir. Bkz. Cohn-Sherbok, "Agunah", **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 4.

geleneksel Yahudiliğin ruhunu ihlal eden değişimlere karşı çıkmıştır.³²³ Benzer vurguyu **Emet ve'Emunah** yazarları da yapmış, Muhafazakâr toplumun önceliğinin geçmişten gelen hukuki yapının ve pratiklerinin sürdürülmesi olduğunu belirtmiştir.³²⁴

Rabbi Sidney H. Schwarz'ın da belirttiği gibi Schechter aslında deskriptif bir yaklaşım sergilemiş, Yahudilikte en otantik değişimin kasıtlı ve bilinçli değil, zamana yayılan bir evrimsel süreçle şekilleneceğine vurgu yapmak istemiştir. Onun sinod karşıtlığı da bu çerçevede düşünülmeli, radikal reform önerilerine bir karşı çıkış olarak görülmelidir.³²⁵ Schechter'in öngördüğü değişim modeli, yıkıcı ve radikal olmayan, tedrici biçimde tarih ile geleneği dikkate alan organik bir değişim sürecini içermelidir. Nitekim sinodlara dair görüşünde de güçlü muhafazakâr kimliğini ortaya koymuştur. Sinodların, şabatın Pazar gününe alınması yanı sıra Rabbin Duası ya da Dağdaki Vaaz gibi Yeni Ahit pasajlarını Yahudi litürjisine dahil etme eğilimi veya evrenselci misyon düşüncesiyle Yahudi olmayanlarla evlilikleri teşvik etmesi gibi gündeme taşıyacağı muhtemel öneri ve kararlar karşısında endişe duymuştur. Mevcut durumda bu tip programların güçlü bir direnç ile karşılaşacağından eminse de, insanların gelip geçici olmasına karşın sinodların kalıcı olma durumunu hatırlatmıştır.³²⁶

Bilindiği gibi tarihsel bakış açısı çerçevesinde her çağda yorum gerçeğini kabul eden Schechter birçok yerde bu inancını dile getirir. Daha önce de ifade edildiği gibi Tora'nın yorumunun Katolik İsrail'e bırakıldığını söyler. Musa dinine (*Mosaism*) dönüş çabasını illegal ve tehlikeli görür, gelenek tarafından yorumlanan Kutsal Kitap'tan bahseder. Geleneksel Yahudiliği Amerika'nın kültürel yapısıyla bütünleştirme gerekliliğini vurgular, gerekli olan bazı reform alanları olduğunu söyler. Onun Katolik İsrail ideali, prensipte ikincil anlamın doğasını belirleyebilecek en iyi merci olarak yaşayan topluluk vurgusuyla Yahudi toplum iradesini ve çağın

³²³ Sanford L. Drob, "Rabbi Max Drob and "Traditional Judaism"", *CJ*, C. XXXV, No: 3, 1987, s. 2, 6.

³²⁴ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 21.

³²⁵ Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 52-53.

³²⁶ Schechter, "Dr. S. Schechter's Views (1905)", s. 140.

değişen şartları karşısında vahyi yorumlama zorunluluğunu, dolayısıyla birtakım yenilik ve değişimleri öngörmektedir.

Bununla birlikte sinod tartışmaları bağlamında yukarıda söz konusu edilen yaklaşımlarından, onun geleneği büyük ölçüde muhafaza eğilimi de açıkça görülür. O, doğrudan değişim ve reform motivasyonu ile hareket edilecek bir zeminin yaratılmasından rahatsızlık duymuştur. Üzerinde durduğu öncelikli hususun birtakım yenilikleri adapte etmekten çok geleneği korumak olduğu açıktır. Bu anlamda Schechter'in Katolik İsrail'i teorik olarak değişimde karar organı olma misyonuna sahipse de, en azından yaşadığı dönemde onun nezdinde fazlaca bir fonksiyonelliği söz konusu olmamıştır. Ancak onun geleneğe sahip çıkılması noktasındaki öncelikli ve kararlı tavrının, o dönem etki alanını genişleten radikal reform yaklaşımları ve Yahudi karşıtı tutumlar karşısında ortaya konduğu unutulmamalıdır.³²⁷ Bu yönüyle pratikte sergilediği yaklaşım esas itibarıyla asıl değil belki ikincil, daha doğrusu o döneme özgü geçici bir duruma karşılık gelmektedir. Öncelikle söz konusu tehlikenin ortadan kaldırılması adına Schechter, o dönem Katolik İsrail'in aktif biçimde kullanımı ya da pratiğe aktarımıyla netice veren bir reform örneği sunmuş değildir. O, şahsi olarak halahaya dair spesifik problemlerle çok fazla ilgilenmemiş, responsa kaleme almamıştır. Kendi dönemi için hazırlanmış bir reform önerisi ya da projesinden söz etmemiştir.

Schechter mevcut geleneksel pratiklerin devamını arzulamış, zorlayıcı ve yapay yönlendirmelerin değil, değişimde geleneğin ağırlığı ve toplumun hissiyatının belirleyiciliğine dikkat çekmiştir. Rabbiler ise fonksiyonlarını geleneği ve geleneğe sadık Yahudilerin hissiyatını dikkate alarak yerine getirmelilerdir. Öte yandan Reform kanadının geleneksel yapı ile arasına koyduğu mesafe bir tarafa, USA cemaat üyelerinin çoğunun dahi şabat ve koşer hukukunda sergilediği ilgisizlik düşünüldüğünde³²⁸, Schechter'in halahada yenilik ve reformlardan söz etmek için geleneksel Yahudiliğin layıkıyla sürdürüldüğü, Yahudi hukukuna samimiyetle riayet edildiği elverişli bir zemin arayışında olduğu da bir gerçektir. Diğer taraftan o, bu

³²⁷ Örneğin bir mektubunda Schechter, gerçekte kendilerine ait olan Kutsal Kitaplarını gentilenin elinden tekrar geri almaları gereken bir dönemde, org kullanımı gibi birtakım yeniliklerin herhangi bir önemi olmadığını ifade eder. Bkz. Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 185.

³²⁸ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 32.

zemin tesis edildiği takdirde toplum-rabbi ilişkisinin ya da değişimlerin nasıl işleyeceği konusunda ise daha net bir pozisyon almaktan kaçınmıştır. Onun bu çekimser tutumu, onaylanacak birtakım reformlar yoluyla gelenekten kopma ve toplum iradesinin göz ardı edilmesi tehlikesine karşı hâlen sahip olduğu güçlü geleneksel kimliğine işaret etmektedir.

Öte yandan rabbilerin ikincil anlamın ortaya çıkması noktasındaki rollerine ilişkin ifadeleri yanı sıra, Tora ve rabbinik geleneğe dayalı, rabbilerin yasa koyucu olarak değil, yalnızca Tora yorumcusu olarak ikincil bir rolde olduğu³²⁹ bir meclise onay verebileceğini ima eden yukarıdaki ifadelerinden hareketle, Schechter'in halahayı yıkmayı değil, onu güçlendirmeyi amaç edinmiş bir mekanizmaya itiraz etmeyeceği söylenebilir. Fakat rabbilerin yorum faaliyetinde bulunacağı böylesi bir mekanizma varlığını korurken, Schechter'in Yahudi toplum bilincine verdiği merkezi rol, gücünü ve etkinliğini elbette her daim sürdürmelidir.

Tüm bunlar ışığında, onun Yahudi hukukunda karar mekanizması olarak sunduğu Katolik İsrail idealinin, sinod tartışmalarından uzaklaşılmasına paralel olarak ve geleneksel Yahudiliğin layıkıyla ikamesinin gerçekleşmesiyle yorum odaklı gerçek işlevine daha sağlıklı biçimde kavuşabileceğini söyleyebiliriz. Fakat her ne olursa olsun onun zihnindeki Katolik İsrail, esasta statik değil dinamik bir yapıya karşılık gelmektedir. Zira nihayetinde hedefi, yorum aracılığıyla gelişim ve dönüşümdür.

2.5. Asimilasyon Karşısında Yahudi Birliği Olarak Katolik İsrail

Schechter, halahanın yorumlanması karar merci ya da otorite olma bakımından tanımladığı Katolik İsrail kavramı dışında, genel çerçevede aynı inancın üyeleri olma ya da dindaşlık bağlamında bir birliktelik idealinden de söz etmiştir. Birinci tanımlamaya göre ikincisinde Schechter'in çoğulcu yaklaşımı çok daha belirgindir.

Ortodoks Yahudiliği de eleştirmekle birlikte Schechter'in aslında esas probleminin açıkça reform düşüncesi ve taraftarlarıyla olduğunu söyleyebiliriz.

³²⁹ Schechter, "Dr. S. Schechter's Views (1905)", s. 141.

Reform Yahudiliği ve reform eğilimlerine olan mesafesini asla gizlemediğini ifade eden³³⁰, bu bağlamda ona karşı durma noktasında sağlam bir kararlılık sergileyen Schechter, doktrin, pratikler ve hakiki bir Yahudi yaşam biçimi noktasında Yahudiliğe yıkıcı etkisi olabilecek her türlü girişimi tehlikeli bulmuştur. Bu açıdan Schechter'in gerek doktriner alanda farklılaşan gerekse rabbinik gelenek ve halahayı büyük ölçüde dışlayan Reformist yapıyı mevcut haliyle onaylaması mümkün değildir.

Buna karşın o, dinin kendi sınırları içerisinde büyük ölçüde halaha merkezli yaşanan iç problemler ve ayrışmalar bir tarafa, dış dünyaya yani gentileye karşı dikkatli ve tedbirli olunması, mümkün olduğunca ortak bir tavır sergilenmesi gerektiğinin de sıklıkla önemine vurgu yapar. Bu noktada Reformcularla belli konularda ortak hareket edilebileceğini düşünür. 1903'de Kohler'in HUC başkanlığını Amerikalı Yahudileri için mutluluk verici bir olay olarak değerlendiren Schechter³³¹, ölümünden iki yıl önce HUC bünyesinde yeni açılan okulları vesilesiyle yaptığı konuşmada yine bu konu üzerinde durur. İngiliz devlet adamlığında, mevcut yönetim karşısında “majestelerinin muhalefeti” (*his majesty's opposition*) şeklinde bir tanımlama olduğunu ve her iki yapının da devlet ve milletin refahı için çalıştığını hatırlatan Schechter, benzer tutumun teolojiye de uygulanabileceğini savunur. Doktrin ve pratikler konusunda Reform kanadıyla bir ayrışma olduğu gerçeğini açıkça ifade eder. Buna rağmen hâlen uğruna tüm grupların barış içerisinde ortak çalışabileceği büyük hedeflerin var olduğuna inanmaktadır.³³² Bu bağlamda o, Reform Yahudileriyle Yahudi öğrenimi, toplumsal refah ve sosyal adalet gibi alanlarda ortak çalışılabileceği yönünde bir inanca sahiptir.³³³

Yoğun bir kutsal yaşama adanmış kimselerden (*Saint*) bahsettiği yazısında, Schechter'in farklı düşüncelere açık tutumu ve kuşatıcı yaklaşımı fark edilebilir. Örneğin o, duanın evrensel olması gerektiğini belirtir. Duanın, yalnızca kişinin kendisine yönelik olmaması gerektiğini, tüm Yahudilere atfı yapmayan herhangi bir

³³⁰ Schechter, “His Majesty's Opposition”, *SA*, s. 240.

³³¹ Schechter, “Higher Criticism—Higher Anti-Semitism”, *SA*, s. 38.

³³² Schechter, “His Majesty's Opposition”, *SA*, s. 240-241.

³³³ Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History*, New Haven, Yale University Press, 2004, s. 190.

duanın gerçek bir dua bile sayılamayacağını ifade eder. Hatta duanın gentile arasındaki günahkârlara da yöneltilmesi gerektiğini söyler.³³⁴ Bir başka yazısında Schechter yine bu karakteristiğini yansıtır. Geiger hakkında yazdığı bölümde, mevcut teolojilerini gözden geçirmeleri gerektiğini, örneğin Samson R.Hirsch'in ideal Yahudi figürü hakkındaki düşüncelerinden ya da Yahudi milletin bekası konusunda Siyonistlerden önemli şeyler öğrenebileceklerini dile getirir. Buna ilaveten Geiger gibi isimlerin görüşlerinden istifade etme, rabbi Akiba Eger'den Zunz ve Krochmal'a, Baal Şem Tov'dan Ahad Haam'a kadar büyük isimlerin görüşlerinden yararlanma zamanının geldiğinden bahseder.³³⁵ Gruplar arasındaki uzlaşma sürecinde Zunz, Krochmal, Rapoport ve Frankel gibi önemli isimlerin ortaya koydukları öneri ve yorumların büyük katkı sunacağını belirtir.³³⁶ Şalom (Barış) kavramı üzerinde özellikle duran Schechter, onun, Kneset İsrail yani Yahudi cemaatinin tümünü kapsamaması gerektiğini ifade eder. Ona göre Yahudiliğin coğrafi sınırları yoktur. Dünya üzerindeki tüm Yahudilerin bağına zayıflatacak her ayrılıkçı hareket önlenmelidir.³³⁷

Bu noktada önemli gördüğü bir alan olarak Yahudi eğitiminden bahseden Schechter, onun dış dünya tarafından değil yalnızca Yahudiler eliyle başarıyla gerçekleştirilebileceğini dile getirmiş, kendi bilimsel bakış açılarını ortaya koymaları gerektiğini belirtmiştir. Hâlen Hristiyan yazarlar tarafından yazılmış ya da derlenmiş çalışmalara müracaat edildiğinden yakınmış, ders kitaplarının doğrudan Yahudiler tarafından hazırlanması gerektiğini vurgulamıştır. O, eğitim noktasında Yahudi çocukların gelişimine katkı sunmayan Hristiyan çalışmalara ihtiyaç duyulmaksızın her iki Yahudi grubun ortak bir çalışma yürütebileceğine inanmıştır. İkinci olarak, Avrupa'nın gözü önünde özellikle doğusunda yaşanan zulümlere değinir. Yahudiliğin insanlık adına yapacağı daha büyük şeyleri olduğuna ve bu hususlarda da her iki grubun ortak çalışabileceğine vurgu yapar. Dünyanın yeni bir eğitim sürecine ihtiyacı olduğuna inanan Schechter, tarihin farklı dönemlerinde de tecrübe

³³⁴ Schechter, "Saints and Saintliness", **SJ II**, s. 171.

³³⁵ Schechter, "Abraham Geiger", **SJ III**, s. 82-83.

³³⁶ Schechter, "The Reconciliation of Israel", **SA**, s. 74.

³³⁷ Schechter, "Altar Building in America", **SA**, s. 87.

edildiği gibi bu eğitimin yalnızca Eski Ahit sayesinde gerçekleştirilebileceğini ileri sürer.³³⁸

Söz konusu eğitim sürecinde Yahudiliğin ana prensipleri olarak Tanrı'nın kutsallığı, adaleti ve dünyaya egemenliği, Schechter için kilit kavramlardır. Bunların bütün bir Yahudi tarihi, Yahudi literatürü ve Yahudi yaşamında tanıklık edildiğini dile getirir. Schechter, bu değerlerin kurulan tüm kolejlerin hedefi olması gerektiğini belirtir. Böylece Tanrı lütfunun, Katolik İsrail içerisinde değerlendirdiği diğer tüm kolejler kadar, söz konusu hakikatlerin kendi bünyesinde öğretilmiş ve öğrenilmiş, aynı zamanda dünyaya beyan edilmiş olması gereken HUC üzerinde de gerçekleşmesini diler.³³⁹ Anlaşıldığı kadarıyla o, özellikle Tanrı inancıyla ilişkili bahsi geçen değerlerin Yahudileri bir araya getirecek ilkeler olduğunu düşünmüştür. Schechter, Katolik İsrail kavramını, Tanah'ın yeni bir çevirisi vesilesiyle JPS'nin Reformcu ve Muhafazakâr gruplardan oluşan çalışma grubunda yer aldığı sırada da kullanmış, Yahudi Kutsal Metinlerinin farklı grupları birleştirici merkezi rolüne dikkat çekmiştir. Onun, Yahudilerin birleşeceği yegâne temel olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Tanah'ın, söz konusu tercüme faaliyeti süresince kendilerini hep birlikte Katolik İsrail'in vatandaşları yaptığını söylemiştir.³⁴⁰ Bu iki pasajda, Schechter'in Katolik İsrail ifadesini Reformist kişi ya da kurumları da içine alacak şekilde kullandığı görülür. Ancak dikkat edilirse bu, halahada karar organı olma özelliğindeki bir Katolik İsrail kullanımını çağrıştırmaz. Daha çok Tanrı merkezli inanç birlikteliğini vurgulamaya yönelik, dayanışma, yardımlaşma ve özellikle Yahudi eğitimi gibi hususlardaki ortak çalışma ve duyarlılık ile ilişkili bir kullanımdır. Onun, tüm cemaatleri Yahudi hukukunun bağlayıcılığı temelinde ortak bir dini pozisyonda buluşturma noktasında gerçekte güçlü bir ümidinin olmadığı, birlikteliği sadece Tanah çevirisi ve eğitim gibi alanlara hasrettiği söylenebilir. İki yapının Katolik İsrail bünyesindeki birlikteliğini tercüme süreciyle sınırlı tutan iması da, esasen iki kanadın ayrı birer dini pozisyon belirlediğini ve bu anlamda bir birlik zemininin çok güçlü olmadığını göstermektedir.

³³⁸ Schechter, "His Majesty's Opposition", SA, s. 241-243.

³³⁹ Schechter, "His Majesty's Opposition", SA, s. 243-244.

³⁴⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 201-202.

Muhafazakâr rabbi Robert E. Fierstien de Schechter'in kuşatıcı yaklaşımına değinir. Onun reforma karşı olmakla beraber Reformcuları Klal İsrail bünyesine dahil etmesine ilişkin değerlendirmesinde, Morais ve Kohut dönemiyle Schechter dönemini birbirinden ayırır. Önceki dönemde geleneksel Yahudilerin hâlen reformun gücünü zayıflatıp reform mensuplarını geleneğe döndürme ihtimallerinin olduğunu söyleyen Fierstien, Schechter'in ise ülkeye geldiğinde kurumsal yapılanmasıyla büyük ölçüde yerleşmiş bir reform olgusuyla karşı karşıya kaldığını, Yahudi dünyanın geri dönülemez biçimde ayrıldığını ve artık Yahudi dünyada pluralizmin egemen olduğunu yakından tecrübe ettiğini söyler. İkinci olarak, JTS'nin kuruluşuna katkı sağlayan Reform kanadından Jacob Schiff gibi isimlerin varlığını hatırlatır. Ona göre Schechter için bu Reformcu isimleri Klal İsrail dışına itmek makul bir yaklaşım olamazdı.³⁴¹

1903'de Kohler'i HUC'ye başkan seçilmesi vesilesiyle tebrik eden Schechter, bilhassa antisemitik eğilimlere karşı dikkatli olunması uyarısında bulunmuştur. Konuşmasında, Welhausen ve Stade gibi isimlerin Tanah hususundaki olumsuz etkilerine karşı hakiki manada büyük bir literatür yaratılması zorunluluğuna dikkat çekmiş, bu noktada Kohler liderliğindeki HUC'nin önemli bir katkı sunabileceğine inandığını belirtmiştir.³⁴² 1906'daki bir mektubunda ise Reformist rabbi Joseph Stolz'a karşıt gruplar arasında barış çağrısı yapar. Reform Yahudiliği ve Ortodoks Yahudilik şeklinde müstakil yapılar üzerine devamlı bir ısrara son verilmesi gerektiğini ifade eder. Bu çerçevede güçlendirilmesi gereken şeyin Evrensel Sinagog olduğunu, tarihin Kneset İsrail'de vücut bulmuş biçimde kabul ettiği sinagogun da yalnızca bu sinagog olduğunu söyler. Onun, uğruna yaşamaya ve ölmeye değer olduğunu dile getirir.³⁴³ Schechter, Yahudi hukuku alanında olmasa da Reformcular ve geleneksel kanat içerisinde yer alanların dünya genelinde yükselen antisemitizm karşısında birlikte çalışabileceklerini savunur. Tanah'ın yegâne varlık sebepleri olduğunu, derin antisemitizmin ise bunu yıkmak istediğini söyler, bu bağlamda Yahudiliğe tehdit oluşturabilecek bir krizden söz ederek güçlerini toparlamaları ve

³⁴¹ Fierstien, "Sabato Morais, Solomon Schechter, and K'lal Yisrael", s. 44.

³⁴² Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", SA, s. 38-39.

³⁴³ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 300.

düşmanla savaşmaları gerektiğini vurgular. Kohler'in ise yeni HUC başkanı olarak olumlu bir etki yaratacağı yönündeki ümidini belirtir.³⁴⁴ Kavram ile ilişkili olarak sözünü ettiğimiz ikinci anlama değinen Bentwich de, Katolik İsrail'in yalnızca Amerika'daki Yahudiler ile sınırlı olmadığını, onların dünya üzerindeki Yahudi toplumlar ile dayanışması anlamına da geldiğini belirtir. Schechter için Yahudilik coğrafi sınırları aşmaktadır.³⁴⁵

Schechter'in ayrışmaya karşı birliğe yaptığı vurgu İngiltere döneminde de görülür. Londra'da iken rabbi Simeon Singer'in sinagog ibadetinde İngilizce Tanah'dan pasajlar okunması önerisi hakkındaki görüşünde Yahudiler arasında var olan kutuplaşmalara atıf yapar, bir başkasını kolayca heretik ilan etmenin yanlışlığını ifade eder. Ona göre otoritelere başvuru, Yahudiliğin fraksiyonlara ayrılmadığı ve problemlere çözüm için literatüre müracaat edildiği önceki dönemlerde mümkün olabilirdi, ancak her bireyin kendisini Ortodoks ya da Reformist olarak sıfatlandırma çabasında olduğu bu dönemde dini meseleler artık kamplaşma sorunu olmuştur. Öyle ki söz konusu meselede Tanah, Talmud, Şulhan Aruh ve responsa literatüründen yapılacak çok sayıda alıntı dahi, kendisini Ortodoks olarak niteleyenleri Singer'in önerilerinin meşru olduğuna ikna edemeyecekti. Bu bağlamda kendisinin ne Reform ne de Ortodoks kanada ait olduğunu söyleyen Schechter, toplumdaki ayrışmaların ise ne "Yahudi" ne de "dini" olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁶

Morris Joseph'in teoloji ve ritüele ilişkin bazı görüşleri nedeniyle United Synagogue tarafından resmi din adamlığı görevi uygun bulunmadığında da, Schechter bu kararı doğru bulmamış ve Joseph'i desteklemiştir. O, doktrin temelli konuların ayrılık vesilesi olmasından yana değildir. Konuya ilişkin yazısında, doktrinin kendi haline bırakılmasına izin verilmesi gerektiğini belirtir. Zira ona edilecek müracaat, ancak samimiyetsizlik ve iki yüzlülüğe neden olacaktır.³⁴⁷

³⁴⁴ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 39; 1903'deki bir konuşmasında, Yahudiler arasında dayanışma ve karşılıklı sorumluluk gibi tüm kavramlardan yüz çevirmenin çok da uzak olmadığını üzümlere ifade eden Schechter, böylesi bir felaketten kurtulmanın tek yolunun, Tora'ya bağlılığı güçlendirmek olduğunu söyler. Bkz. Schechter, "The Seminary as a Witness", **SA**, s. 50.

³⁴⁵ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 338.

³⁴⁶ Schechter, "A Protest Against Personalities", **The Jewish Standard**, 2 Kasım 1888, s. 8.

³⁴⁷ Schechter, "Doctrine and the United Synagogue", **Jewish Chronicle**, 8 Temmuz 1892, s.

Dogmalara verdiği merkezi önem düşünüldüğünde Schechter için elbette Yahudilik kendisinde doktriner bir öz bulundurmaktadır, ancak meşru fikir ayrılıklarının pekâlâ mümkün olabileceği hususlar da mevcuttur.³⁴⁸ O, açıkça doktriner konuların ayrışma sebebi olmamasını arzu etmiş, onları belirli bir formülasyona tabi tutmayı doğru bulmamıştır. Bentwich'in de dediği gibi Schechter, Reformist, Ortodoks ya da Muhafazakâr olsun tüm grupların Tanah sevgisi, Yahudi öğrenimiyle meşgul olma, Tanrı'nın kutsallığı, adaleti ve dünyaya egemen oluşunu kabul gibi uyması gereken ortak prensiplere vurgu yapmıştır.³⁴⁹

Yahudi olmayan dünyaya karşı Yahudilerin birlik içinde ayakta kalması gerektiğini savunan Schechter için Yahudiliğin ayırıcı niteliklerine mutlak bağlılık, en temel gereksinimlerdenidir. Bu bağlamda örneğin Geiger ve çağdaşlarının Hristiyanlığa karşı tutumunu hatırlatır. Onun Kutsal Metinler ve geleneksel Yahudiliğe dair görüşlerini her ne kadar eleştirse de, Hristiyanlığın Yahudiliğe üstünlüğü iddiasına ilişkin konularda sergilediği apolojist tavra dikkat çeker. Şabatın Pazar gününe alınması girişimlerine karşılık tarihsel şabat konusundaki mücadelesinin, onun geleneksel dinlenme günü oluşu ve kutsallığından çok söz konusu muhtemel değişikliğin Hristiyanlığa verilmiş bir taviz olarak algılanabileceği kaygısından kaynaklandığını dile getirir.³⁵⁰

1910'daki bir yazısında, Amerika'daki Reformist ve Ortodoks yapı arasında dini yorumlama noktasındaki birliktelik imkânının güçlüğüne bir kez daha dikkat çekmiştir. Reformcuların Tişa Beav³⁵¹ gibi kurulu bir geleneği hafife alan alaycı tavırları ve koşer hukukuna riayet etmemeleri nedeniyle Ortodokslar tarafından eleştirildiği iki hadiseyi örnek veren Schechter, ayrılığın derinliğine işaret eder. Bu bağlamda iki yapı arasındaki tek birleştirici bağın “Tanrı'nın birliği” olduğunu ifade

³⁴⁸ LaGrone, “The “Inhibition” of Morris Joseph: authority and change in late Victorian Anglo-Jewry”, s. 152.

³⁴⁹ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 337; Schechter, dogma hususundaki yazısında da, ayrışmaya karşı bir tavır sergiler. O, örnek olarak rabbilerin, vahiy ve yeniden dirilme inancını reddeden kimsenin Yahudilerle tüm ilişkilerini kesmiş olduğunu savunmadıklarını söyler. Fakat o kimse, günahına karşılık olarak en ağır cezaya uğrayacak, öte dünyadan dışlanacaktır. Bkz. Schechter, “The Dogmas of Judaism”, **SJ I**, s. 158-159.

³⁵⁰ Schechter, “Abraham Geiger”, **SJ III**, s. 81.

³⁵¹ M.Ö. 586 ve M.S. 70 yıllarında gerçekleşen Kudüs'teki tapınağın yıkımı anısına düzenlenen oruç günü. Tişa Beav'a giden üç haftalık süreçte sinagogda Yeremyanın Mersiyeleri kitabı okunmaktadır. Bkz. Cohn-Sherbok, “Tisha B'av”, **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 151.

etmesi dikkat çeker. Schechter, Yahudiler arasında hızla kaybolmakta olan birlik ve dayanışma ruhunun, Yahudilerin geleceği ve ideallerinin korunması için mutlak gerekliliğini dile getirmiştir. Doktrin ve pratik alandaki bölünme göz önüne alındığında, Amerika'daki Yahudileri olarak ortak hareket edebilecekleri tek platformun, her iki kanadın da karşı tarafı incitmeden çalışabileceği “hayırseverlik alanı” olacağı yönündeki kanaatini açıkça belirtmiştir. Karşılıklı güven ve yardımseverliğin organize bir birliğe zemin hazırlayacağını söyler. Bununla birlikte Amerika'da gelişmesini ümit ettiği WdJ'nin, bu birlikteliği sağlayabilecek önemli bir unsur olabileceğinin altını çizer. Hakiki bir Yahudi öğreniminin, tarihe ve geçmişe bir saygıyı, söylemlerinde daha ihtiyatlı ve hüküm vermede daha muhafazakâr bir tutumu beraberinde getireceğini dile getirir.³⁵²

Dini alanda belirli sınırlar çerçevesinde tek tip bir bakış açısından ziyade pluralizmi olumlayan Schechter'in küresel dünyada bir Yahudi inananı olma ortak paydası ile dayanışma ve birlik merkezli bu Katolik İsrail yaklaşımı, günümüzde de Schechter'e atıfla değerli bir miras olarak kabul edilir. JTS rektörü Arnold M. Eisen'in, 2015 yılında Schechter'i anma törenine HUC ile Yeniden Yapılanmacı hareket ve Ortodoks kanadın bazı kurumsal yetkililerinin katılımını Katolik İsrail fikrinin bir uzantısı olarak değerlendirmesi ve Schechter'in kendisi dışındaki diğer Yahudilik yorumlarını kuşatan tavrından söz etmesi buna bir örnektir.³⁵³ Daha önce **Emet ve'Emunah**'da da, tüm Yahudilerin birbirlerinden sorumlu olması prensibinin kabul edildiği, Muhafazakâr Yahudiler olarak Solomon Schechter döneminden bu yana tüm Yahudilerin menfaat ve refahı için uğraş verildiği vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak amansız düşmanlar ve yaygın Yahudi karşıtlığı dikkate alınarak, çeşitli Yahudi organizasyonlarının güçlendirilmesi yönündeki arzularından ve Yahudi birliğinin çok daha canlı tutulması gerekliliğinden söz edilmiştir.³⁵⁴

Tüm bunlar göz önüne alındığında, Schechter'in düşüncesinde Katolik İsrail'in biri dinde otorite ve karar merci olan yapıya işaret eden ve bize göre belli

³⁵² Schechter, “Is a Reconciliation between Reform and Orthodoxy Possible?”, **Jewish Daily News**, 20 Mart 1910.

³⁵³ Arnold M. Eisen, “Strengthening the Bonds of Jewish Unity”, (çevrimiçi), <http://www.jtsa.edu/strengthening-the-bonds-of-jewish-unity>, 2015, 21.01.2021.

³⁵⁴ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 33-34.

kriterlere tabi olan, diğeri ise daha çok literal anlamıyla ve dış dünyaya bakan yönüyle tüm Yahudileri kapsama potansiyeline sahip olan iki anlamı açığa çıkarmaktadır. Bu ikinci anlamıyla Schechter, gentilenin gerek Tanah ve dini literatürleri gerekse tarihleri üzerinden Yahudilere karşı tutumları ile asimilasyon ve dinin dejenere edilmesi tehlikesi karşısında, bir birlik ve kolektif bilinç arzu etmiştir. Dolayısıyla kuşatıcı bir Katolik İsrail ideali bağlamında, Schechter'in düşüncelerinin dini olduğu kadar politik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Gentilenin baskın gücü ve etkinliği karşısında dünya ölçeğinde Yahudilerin bir var olma mücadelesinde olduğu kanaatindedir. Bu çerçevede onun, Yahudilere özgü değerlerden hareketle bir dini ve milli kimlik inşasına katkı sunacağını düşündüğü Siyonizm'i, asimilasyon tehlikesine karşı bir siper olarak gördüğünü hatırlatmakta fayda vardır.

Schechter'in bir yandan Yahudilerin birlik ve dayanışmasının yeniden canlandırılması, eğitimin iyileştirilmesi ve ayırıcı kimliklerinin muhafazası düşüncesiyle, diğer yandan dünya ölçeğinde ahlaki yenilenmeyi sağlayacak unsur olarak işlev göreceklere yönelik inancıyla, dini yorumu farklılaşan tüm grupları Tanrı inancı, Tanah ve tarih temelinde Katolik İsrail çatısı altında birleşmeye davet ettiğini söyleyebiliriz.

2.6. Katolik İsrail'e Farklı Yaklaşımlar

Öncelikle söz konusu farklı yaklaşımlar ile, dinde otorite anlamında Katolik İsrail'in anlam alanına dair düşünce farklılıklarının kastedildiğini belirtmek gerekir. Yukarıda sözünü ettiğimiz diğer bağlama ilişkin herhangi bir itirazın olmayacağı açıktır. Schechter'in Yahudi toplumuna yaptığı temel vurgunun reform ve değişim sürecinde herhangi bir kriter öngörmediği, dolayısıyla toplum tabanında halahaya riayeti ya da rabbilerin otoritesini yeterince gözetmediği izlenimini uyandırmış olması muhtemeldir. Bir başka ifadeyle, onun, halahanın toplumda ne ölçüde karşılık buluyor olduğunu ya da dini otorite olarak rabbilerin görüşlerini dikkate almaksızın salt Yahudi toplumunu kriter kabul ettiği düşüncesi akla gelebilir. Diğer taraftan genellikle geçmiş kolektif iradeye yaptığı vurgu da, bugünün Yahudilerinin irade ve ihtiyaçlarını ihmal ettiği gibi bir düşünce ortaya çıkarmıştır. Buradan hareketle Schechter'in Katolik İsrail kavramı kimilerince eleştiri konusu olmuştur.

Örneğin Avraham Slater, Schechter'in toplumun birincil ve aktif rolüne bu denli inanmasına rağmen şabat ve koşer hukukuna riayet noktasında ihmalkâr davranan USA cemaatlerinin bu irade ve tercihlerini bir norm olarak kabul etmemesini, hatta onları bu konuda uyarmasını, onun toplum aleyhine konuştuğu ve kendisiyle çeliştiği şeklinde yorumlamıştır.³⁵⁵ Amerikalı ünlü sosyolog Marshall Sklare de (1921-1992), Katolik İsrail'i benzer şekilde din adamı olmayan Yahudi toplumunu merkeze alan bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ona göre kavram, itaatkâr Yahudilerin çoğunlukta olduğu önceki dönemler dikkate alınarak Reform hareketinin sunduğu yeniliklere karşı mücadele adına öne sürülmüştü. Ancak Sklare, Muhafazakâr Yahudilik ile ilgili değerlendirmesinde mevcut durumda Yahudilerin çoğunluğunun hukuka riayet etmediğini belirtir. Bu durumda bir kimse Katolik İsrail pratiklerine bağlı olmayı isterse, onun şabatı ve koşer hukukunu ihlal etmekte özgür olacağını ileri sürer.³⁵⁶ Benzer yaklaşım Muhafazakâr lider Jacob B. Agus (1911-1986) tarafından da dile getirilir. Rabbilerin rolünün arka plana itilmesi endişesi taşıyan Agus, Yahudi kitlelerin Yahudi hukukundan uzaklaşmasıyla birlikte Katolik İsrail'in artık uygun bir prensip olmadığını ifade eder. Ona göre tüm Yahudilerin görüş birliğini beklemek, pratikte kendi dini liderliklerinin iflası anlamına gelecektir.³⁵⁷ Görüldüğü kadarıyla bu isimler, Schechter'in Katolik İsrail konseptinin, halahanın bağlayıcılığına ya da bazı geleneklerin zaman ve mekânı aşan konumlarına bakılmaksızın mevcut dönemdeki tüm Yahudi toplumunun hissiyatına işaret ettiği düşüncesinde olmuşlardır. Bir başka ifadeyle onun kavramı belli kriterlerle ilişkilendirmiş olabileceğini düşünmedikleri söylenebilir.

Muhafazakâr rabbi ve akademisyen Jacob Neusner (1932-2016) ise, kavram ile tüm farklı grupların ortak bir dini pozisyonda birleşmesini anlamış olmalı ki, Katolik İsrail düşüncesini gerçekleştirmesi güç bir ideal olarak görmüştür. Schechter'in Evrensel Sinagog dediği yapı içerisinde kendisine yer bulmuş bir fikir birliği ya da

³⁵⁵ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 33.

³⁵⁶ Marshall Sklare, **Conservative Judaism: An American Religious Movement**, Illinois, The Free Press, 1955, s. 234.

³⁵⁷ Elliot B. Gertel, "Is Conservative Judaism-Conservative?", **Judaism**, C. XXVIII, No: 2, 1979, s. 213.

kolektif bilincin mevcut olmadığına ve Yahudi toplumunun dini pratikler konusundaki çöküşüne dikkat çekmiştir.³⁵⁸

Katolik İsrail bilincine atıf yapan Schechter, her ne kadar literal anlamıyla yalnızca din adamı olmayan Yahudi toplumuna işaret ediyor gibi görünse de, daha önce ifade edildiği gibi yazıları yakından incelendiğinde halahaya dair karar sürecinde rabbilerin rolünü saf dışı bırakmış değildir. Diğer taraftan çoğu yerde değindiği üzere, Katolik İsrail'in geçmiş kolektif iradeye atıf yaptığı ve kendisinin Yahudi hukukunu önemli bir kriter olarak gördüğü düşünüldüğünde, dindar bir Yahudi olarak nitelendirebileceğimiz Schechter'in, halaha prensiplerini büyük ölçüde yerine getirmeyen büyük bir kalabalığın ortaya koyduğu bu negatif tutumu kolayca bir norm olarak kabul etmesi pek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, yorum noktasında işlevsel olacak Katolik İsrail her şeyden önce halahaya sıkı sıkıya bağlılık göstermeli, en azından bağlayıcı gücü noktasında ondan yana tavır almalıdır. Geleneksel yapıdan kopuşun bir şekilde meşrulaştırılmasını kolaylaştıracak aksi bir yaklaşım, açıkça geleneksel Yahudiliği korumayı ve güçlendirmeyi amaçlayan³⁵⁹ bir ismin onaylamayacağı bir durumdur. Ayrıca dogma konusunda temas edildiği üzere, Schechter'in Yahudiliğin herkesin ihtiyaç ve arzularını tatmin etmek gibi bir idealinin olmadığı yönündeki sözleri de akılda tutulmalıdır.

Muhafazakâr rabbi ve teolog Seymour Siegel (1927-1988), gerek Pozitif-Tarihsel Ekol'ün kurucusu Frankel gerekse Katolik İsrail'in mimarı Schechter'in temel hedefinin, Reformcuların saldırılarına karşı halahayı korumak olduğunu söyler.³⁶⁰ Kuşkusuz böyle bir amaç söz konusu ise de, Schechter'in esas vurgusu ve idealinin değişim ve dönüşüm üzerine olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Ancak Yahudi hukukuna riayetin Muhafazakâr hareketin prensipte merkeze koyduğu ana unsur olduğu bir gerçektir. Buna karşın Amerika genelindeki Yahudiler arasında genelde halahaya riayet özelde örneğin Yahudi olmayanlar ile evlilikler hususunda

³⁵⁸ Neusner, "Conservative Judaism in a Divided Community", **Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern Religion**, II. Sectors of American Judaism: Reform, Orthodoxy, Conservatism, and Reconstructionism, ed. Jacob Neusner, New York, Ktav Publishing House, 1975, s. 260.

³⁵⁹ Schechter, "The Assistance of the Public", **SA**, s. 231.

³⁶⁰ Siegel, "The Meaning of Jewish Law in Conservative Judaism: An Overview and Summary", s. XIII.

yaşanan dejenerasyon, o dönemden günümüze daha da büyümekte, Yahudilik dini veçhesinden soyutlanmış biçimde tanımlanmaktadır. En hızlı küçülmeyi ise Muhafazakâr Yahudilik yaşamakta, örneğin 2013'deki bir araştırmaya göre 30 yaş altındaki Yahudilerin yalnızca yüzde 11'i kendilerini Muhafazakâr olarak görmektedir.³⁶¹ Bu gerçek göz önüne alındığında, Katolik İsrail'i mutlak manada tüm Yahudilerin ortaya koyduğu tercihler ya da pratikler olarak anlamak ya da Yahudi hukukunun işleyişine dair karar verme ehliyetini onu gözetmeyenlerin, daha doğrusu bağlayıcı olarak kabul etmeyenlerin çoğunlukta olduğu bir yapıya vermek, Schechter'in halaha merkezli Katolik İsrail idealiyle çatışacaktır. Öte yandan prensipte söz konusu niteliklere bağlı olan ve Katolik İsrail'in ifadesi görünümündeki USA'ya dahil olan cemaatlerin genel görünüm itibarıyla Yahudi hukuku pratiklerinde sergilediği özensiz tutum ise, gerçekte onun tahayyül ettiği biçimiyle sağlıklı bir Katolik İsrail iradesi anlamından uzaktır. Bu, onların potansiyel olarak sahip oldukları yorum ehliyetini ortadan kaldırmamakla beraber, hareket mensuplarının halahaya dair ortaya koyduğu negatif performansı bir kriter olarak almak yerine onun daha sağlıklı biçimde işleyebilmesi için söz konusu zafiyetin giderilmesi zaruridir.

Sklare de söz konusu kavramı herhangi bir kriter ile ilişkilendirmeksizin salt bugünün Yahudilerinin tercih ve iradesiyle irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Oysa ki Schechter'in konuya ilişkin genel yaklaşımını hatırladığımızda, Katolik İsrail'i herhangi bir çağın ya da bugünün Yahudi iradesiyle özdeş gördüğüne işaret eden bir gerekçe yoktur. Tüm yaşamı boyunca hem bireysel hem toplumsal düzeyde Yahudi hukukuna dayalı bir yaşam tasavvur eden Schechter'in, ona riayeti bir kenara iterek yalnızca toplumun istek ve iradesini kriter kabul etmesi makul değildir. Slater ise, Schechter'in rabbilerin fonksiyonlarını minimize ettiği kanaatinde görünmektedir. Ona göre Ortodoks rabbi, halahayı rabbilerin belirlediğini Yahudilerin de rabbileri izlediğini iddia ederken, Schechter'in tüm iddiası, bu belirleyici olma vasfının aksine rabbinin cemaatler tarafından yerine getirilen halaha kapsamındaki kuralları

³⁶¹ Emma Green, "We're Headed Toward One of the Greatest Divisions in the History of the Jewish People", (çevrimiçi), <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/07/intermarriage-conservative-judaism/533637/>, 2017, 19.09.2020.

onaylaması gerektiği idi.³⁶² Toplum iradesine büyük değer verdiği doğru ise de, Schechter'in rabbilerin fonksiyonlarını yalnızca belirli pratikleri onaylamakla sınırladığını düşünmek doğru değildir. O, daha önce de ifade ettiğimiz gibi zaman zaman rabbilerin yorum misyonlarıyla halahanın şekillenişinde sergiledikleri yaratıcı role değinmiştir. Bununla birlikte muhtemelen toplum-rabbi ilişkisinin seyri konusunda daha az izah yapmış olması, halaha noktasında rabbileri büyük ölçüde pasifize ettiği düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

Geçmiş tarihsel tecrübenin etkin olup olmaması noktasında JTS kurucularından Solomon S. Cohen ve JTS'den Amerika Yahudi tarihi uzmanı Moshe Davis de (1916-1996), kavramı daha çok içinde bulunulan dönemin mevcut Yahudileriyle sınırlandırmış, çağdaş Yahudi topluluğunun birliğine atıf yapmışlardır. Özellikle Solomon S. Cohen, Schechter'in Seminary vizyonu bağlamında kuşatıcı yaklaşımını ön plana çıkarmıştır.³⁶³ Benzer şekilde tarihe değil bugüne atıf yapan Muhafazakâr rabbi Max Arzt da (1897-1975), kavramın bugün dünya üzerindeki İsrail birliğine atıf yaptığı kanaatindedir.³⁶⁴ David J. Fine ise, Simon Greenberg'in 1962'de Klal İsrail ile ilgili kaleme aldığı yazıda daha kuşatıcı ve tarihe dönük bir anlama vurgu yaptığını söyler. Greenberg yazısında, Schechter'in Katolik İsrail kavramıyla Yahudilerin tarihlerinde herhangi bir dönemle, herhangi bir cemaat ya da ideolojiyle özdeşleşemeyeceğini kastettiğini ifade etmiştir. Böylece Greenberg, Klal İsrail'in yalnızca günümüz Yahudilerine işaret etmediğini, Yahudi mirası ve geleneğini hesaba kattığını ve böylece onun belli unsurlarının devamlılığının zaruretiyle dile getirmiş olmaktadır. Davis de, gerek A. Kohut'un yaklaşımına gerekse Schechter'in yazılarına dair daha yakın bir incelemenin ardından Klal İsrail konusunda Tarihsel Ekolün çağlar boyu Yahudi toplumunun bütün bir tecrübesiyle kimlikleşmiş olduğunu belirtir.³⁶⁵

JTS kökenli rabbi H. Parzen, Reform liderlerinin geleneksel pratikleri feshetme ya da yeni hükümler çıkarma konusunda hak iddia etmeleri karşısında, Schechter'in bu gerçeği dikkate alarak karşıt bir pozisyon belirlediğini düşünür. O,

³⁶² Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 33.

³⁶³ Fine, "The Meaning of Catholic Israel", s. 30.

³⁶⁴ Arzt, "The Legacy of Solomon Schechter", s. 9-10.

³⁶⁵ Fine, "The Meaning of Catholic Israel", s. 32.

kuşkusuz rabbilerin tarih boyu halahayı yoruma tabi tuttuklarının bilindiğini ifade ederek Schechter'in söz konusu kavramının, prensipte polemik propaganda için bir vasıta olduğu kanaatindedir. Fakat resmi Muhafazakâr liderlerin söz konusu kavramı ciddiye aldıklarını, kavramdan hareketle Katolik İsrail kolektif iradesi dışında dini gelenek ve kullanımları yeniden yorumlama gerekliliğine karşı çıktıklarını söyler. Bir başka ifadeyle ona göre Muhafazakâr liderler yorum misyonlarını görmezden gelmişlerdir. Sonuçta onlar Yahudi hukukunun yaşama dokunamaması ve işlevsiz kalışından en az Ortodoks rabbiler kadar sorumludur.³⁶⁶

Katolik İsrail kavramı ya da tarihsel yaklaşım vurgusu her ne kadar Muhafazakâr Yahudiliği karakterize etse de, bu iki yaklaşımın artık hareketi ileriye taşıyamayacağını daha açık seslendirenler de vardır. Örneğin bu kanaate sahip olanlardan birisi, önceleri Muhafazakâr liderlerden olan fakat daha sonra hareketten uzaklaşmaya başlayan Daniel Gordis'dir (1959-). Muhafazakâr Yahudiliğin son dönemlerinde hâlen içinde bulunduğu krizden çıkamadığını Marshall Sklare'e de referans vererek dile getiren D. Gordis, bunun en başta hareketin ideolojisinde tarihe verdiği merkezi rolden kaynaklandığını ileri sürer. Halahanın uygulanması noktasında tarih aracılığıyla topluma verilen yetki ya da rolün olumsuz sonuçlara neden olduğunu ifade eder. Hareketin, şabatta sinagoga araçla seyahate izin vermek (*driving responsum*) gibi bazı kararları, halahayı toplumun pratiklerine uyarlama ya da mevcut pratiklere halaha temelinde bir meşruiyet kazandırma ihtiyacıyla aldığını belirtir.³⁶⁷ Aslında o, Muhafazakâr harekette rabbilerin etkinliği ve rehberliğinin göz ardı edilmesi ve sınırlandırılması endişesini taşımış görünmektedir.

D. Gordis, hukuk bilginleri olarak rabbilere birinci derecede sorumluluk yükleyen, Yahudilerin ise rabbilerin aldığı kararların takipçileri olmaları gerektiğini savunan bir yaklaşım sergiler. Bu çerçevede o, klasik liderlik modellerinde dini vizyonun Berakoth 45a'da geçtiği şekliyle "git, toplumun ne yaptığını incele ve onagöre davran" anlayışına göre yürütülmediğini, bunun ne peygamberi bir model olduğunu ne de rabbilerin liderlik sorumluluklarını bir kenara bıraktıklarını

³⁶⁶ Parzen, *Architects of Conservative Judaism*, s. 77.

³⁶⁷ Daniel Gordis, "Positive-Historical Judaism Exhausted: Reflections on a Movement's Future", *CJ*, C. XLVII, No: 1, 1994, s. 4-5.

söylemiştir. Muhafazakâr hareketin ise Yahudi toplumuna dini alanda gündemi tayin etme gibi belirleyici bir rol verdiğini söyleyerek bu durumu hatalı bir yaklaşım olarak görmüştür. Ona göre hareket, Yahudileri yönlendirmedeki sergilediği başarısızlık nedeniyle, bu sefer doğrudan onlara dini ajandayı şekillendirme izni ve yetkisi vermiştir.³⁶⁸

O, hareketin kendi dönemindeki yaklaşımını bu şekilde değerlendirmekle beraber Schechter'in en başta daha muhafazakâr bir anlama atıf yaptığını kabul eder. Ona göre Schechter, kavramı, Reform hareketinin bireysel otonomiye vurgusuna bir ret olarak görmüştür. Katolik İsrail'de üstü örtülü anlamın, büyük bir yetki ve halahaya dair otorite noktasında Yahudi toplumuna yönelik olduğunu düşünür. Bununla birlikte D. Gordis, Schechter'in Katolik İsrail ile, geçerli dini davranış standartlarının belirlenmesinde çekirdek ve itaatkâr bir geleneksel Yahudi grubuna işaret ettiğini de belirtir. Fakat diğer Muhafazakâr düşünürler Schechter'e ait bu kavramı farklı yorumlamışlar, onun kaçınılmaz biçimde geleneği tahrip anlamına geleceğine inanmışlardır. D. Gordis, R. Gordis'in bu tehlikeyi önleme adına yeni bir tanımlamada bulunduğunu, ancak onun da başarılı olamadığını dile getirir. Neticede D. Gordis'e göre mevcut durumda Katolik İsrail, Muhafazakâr Yahudiliğin geleneksel ve halahaya dayalı topluluklar yaratma girişimlerini zayıflatan bir fonksiyona sahiptir, bu yüzden konseptin tamamen saf dışı bırakılma zamanı gelmiştir.³⁶⁹

Karşı taraftan M. Kaplan, Katolik İsrail'in fazlasıyla muhafazakâr bir tutuma işaret ettiğini düşünür. Pozitif-Tarihsel ve Katolik İsrail kavramlarının tarihsel devamlılık temelinde benzer şeye işaret ettiğini söyleyen M. Kaplan'a göre bu prensip, Yahudi hukukundaki değişimin geçici ve yerel bir duruma uygunluk kastıyla gelişigüzel biçimde şekillenmemesi gerektiğine işaret eder. Değişim, yalnızca Yahudi toplumunun organik bütünlüğü ve gelişimi ile bütün bir kabul halinde geçerli olabilmektedir. Ancak M. Kaplan, söz konusu prensibin uygulanabilir olmadığı kanaatindedir. Kavramın, sadece, bir şeyi ilk kez ifa etmeye inanmayan bir kimse

³⁶⁸ Gordis, "Positive-Historical Judaism Exhausted: Reflections on a Movement's Future", s. 7.

³⁶⁹ Gordis, "Positive-Historical Judaism Exhausted: Reflections on a Movement's Future", s. 7; 16. dipnot.

olarak “Muhafazakâr” bir kimsenin durumuna işaret ettiğini belirtir.³⁷⁰ Dolayısıyla değişim konusunda Muhafazakâr hareketin sergilediği çekingen ve cesaretsiz tutumu eleştirir. David J. Fine’in da dediği gibi M. Kaplan’a göre halaha konusundaki öncelikli sorumluluk, geçmişten gelen kolektif bilinçten ziyade çağdaş toplum bedenidir.³⁷¹ Açıkça M. Kaplan, bağlayıcılık noktasında bugün kadar yüzünü geçmişe dönmesi nedeniyle Katolik İsrail’in dönemin Yahudilerinin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden değişim ve reformlar noktasında gereken sorumluluğu ve inisiyatifini alamadığını düşünerek Muhafazakâr yapıdan ayrılmış ve reformlara daha yakın müstakil bir hareketin temellerini atmıştır.

Schechter’in, Yahudiliğin organik gelişimi fikrini benimsemesine karşın gelenekselciliğin bir sözcüsü olarak tanındığını belirten Amerikalı feminist sosyolog ve yazar Sylvia Barack Fishman, Katolik İsrail’i Yahudi toplulukların çoğunluğunun yaşam biçimi olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan Schechter’in kavramın mantıksal sonuçlarını asla izlemediğini söylemiş, Yahudiliği “Yahudilerin ortaya koyduğu şey” olarak açıkça dile getirenin sonraki süreçte M. Kaplan olduğunu belirtmiştir.³⁷² JTS’de yetişmiş olan ancak sonrasında M. Kaplan’ın düşüncelerinden etkilenerek Yeniden Yapılanmacı kanada geçen rabbi Milton Steinberg (1903-1950) de, tarihsel Yahudiliğin Yahudiliği gelişen ve büyüyen bir organizma olarak gören, dolayısıyla değişimi gündemine alan bakış açısını ön plana çıkarır. Fakat Steinberg, Muhafazakâr ekolün zayıf tarafının, prensipte geleneği yeniden şekillendirmeyi onaylamasına karşın söz konusu evrimsel yaklaşımı ihmal etmesi ve pratikte geleneksel yapıda tek bir değişiklik öngörmemesi olduğunu belirtir.³⁷³

³⁷⁰ Kaplan, **The Future of the American Jew**, New York, The Macmillan Company, 1948, s. 387-388; Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kurucularından, aynı zamanda Kaplan’ın talebesi olan Ira Eisenstein de, Muhafazakâr hareketin güncel problemlerde yetersiz kaldığını savunur. Örneğin aguna ve kadının get belgesine sahip olmasıyla ilgili problemde Muhafazakârların ortaya koyduğu çözüm önerilerinin netice vermekten uzak olduğunu söyler. Ona göre toplumun sesine kulak veren Yeniden Yapılanmacı Yahudiler, daha yenilikçi ve makul bir çözüm sunmuş, 1980’de boşanmanın gerçekleştirilmesi için kadının da get belgesi verebileceğine karar vermiştir. Bkz. Ira Eisenstein, “A New Approach to Jewish Divorce”, **Journal of Divorce**, C. VI, No: 4, 1983, s. 85-90.

³⁷¹ Fine, “The Meaning of Catholic Israel”, s. 37.

³⁷² Sylvia Barack Fishman, **The Way into the Varieties of Jewishness**, Vermont, Jewish Lights Publishing, 2007, s. 160-161.

³⁷³ Milton Steinberg, **A Partisan Guide to the Jewish Problem**, New York, University Press of America, 1986, s. 165-166.

Katolik İsrail üzerinde duran bir başka isim Muhafazakâr hareketin en popüler liderlerinden Robert Gordis'tir. R. Gordis, M. Kaplan gibi, Schechter'in formüle ettiği biçimiyle Katolik İsrail'in temelde değişim yolunu engelleyen statik bir prensip olduğunu düşünür. Ona göre kavramın ortaya çıktığı dönem, Reform hareketinin geniş ölçekte hemen her şeyi tehdit ettiği bir dönemdir. O dönem bu prensip tarihi bir gereklilik olabilirdi. Ancak R. Gordis'e göre günümüzde temel mesele, artık ekstrem yeniliği engellemek değil, düzenli bir gelişme ve ilerleme için normlar tesis etmektir.³⁷⁴ Ona göre, Reform hareketinin yıkıcı etkisine karşılık sırf onu engelleme saikiyle ortaya konan bu düşüncenin revize edilmesi gerekir. Bu yüzden kavramı yeniden tanımlama yoluna gitmiştir. Talmud hukukunu reddeden Karailer'e de atıf yapan R. Gordis'e göre, Reformist ve seküler Yahudiler Yahudi hukukunun otoritesini reddetmeleri nedeniyle doğal olarak halahanın gelişiminde onlara müracaat edilmesi beklenemezdi.³⁷⁵

Gelenek ve değişim arasında yaşanan denge problemini Schechter'in mirası kavramla çözmeyi tercih eden R. Gordis, onun sınırlarını daha açık ve şeffaf biçimde çizmeye çalışmıştır. Onun düşüncesinde Katolik İsrail, Yahudi toplumu içerisinde Yahudi hukukunun otoritesini kabul eden erkek ve kadınlardan oluşan yapıdır. Bu yapı, Yahudi hukukunun bazı unsurlarını ihlal etmelerine rağmen genel itibariyle ona riayet eden ve onun otoritesine saygıyı önemsemeleri sebebiyle söz konusu itaatkâr olmamaları problemine de duyarlı olan herkesi kapsamaktadır.³⁷⁶

O, Katolik İsrail düşüncesinin, Yahudi yaşamının sinod ya da konferanslar yoluyla belirlenemeyeceğini savunduğunu, dolayısıyla temelde demokratik bir yaklaşımı benimsediğini ifade eder. Buna rağmen tıpkı devlet yönetiminde olduğu gibi bu demokratik yaklaşımın esasen tüm toplumun iradesine başvuru anlamına gelmediğini ileri sürer. Hukuku tanımayan ya da bir gerekçeyle sivil vatandaşlıktan çıkarılan bir kimsenin devlet nezdinde iradesinin bir anlam ifade etmediği, yalnızca hukuku tanıyan ya da en azından oy için sandığa giden kimsenin yönetimde söz sahibi olduğu gibi, Katolik İsrail'in de benzer şekilde yorumlanması gerektiğini

³⁷⁴ Gordis, "Authority in Jewish Law", s. 63.

³⁷⁵ Gordis, "Authority in Jewish Law", s. 65.

³⁷⁶ Gordis, **Judaism for the Modern Age**, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1955, s.

söyler. Bu bakımdan kavramı yukarıdaki şekliyle sınırlandırma yoluna gider.³⁷⁷ Örneğin Karailerin Talmud hukukunun geçerliliğini reddetmeleri sebebiyle rabbani hukukun gelişimine katkı sunma noktasında herhangi bir haklarının olmadığını ifade eden R. Gordis, Katolik İsrail konseptinin hiçbir Yahudiyi Yahudi cemaatinden dışarıya atmamakla birlikte, yalnızca Yahudi hukukunun otoritesini tanıyanların bu gelişim sürecinde söz sahibi olabileceğini belirtir.³⁷⁸ Onun düşüncesinde, otoritenin merkezinde herhangi bir kayıt gözetmeksizin ne tarihi süreçteki tüm Yahudi toplumu ne de salt çağdaş Yahudiler yer almaktadır. Buna karşılık itaatkâr Yahudilerden oluşan çekirdek bir grup belirleyici konumda bulunmaktadır.

Yeniden Yapılanmacı hareket içerisinde rabbi Sidney H. Schwarz ise, JTS'nin Yahudi hukuku alanında işlevsel olmayan koruyucu tavrı karşısında, R. Gordis'in duyduğu yorum ihtiyacına değinir. Büyük ölçüde itaatkâr olmayan bir Yahudi toplumu gerçeği karşısında Seminary, hukuku koruyucu bir rol üstlenmişti. R. Gordis ise, Muhafazakâr hareketin savunmacı tutumunun Yahudiliğin arkaik form ve gelenekleri sürdüreceğini ima ettiğine inanmış, bunun ise dinamik bir din arayan Yahudileri iyiden iyiye yabancılaştıracaklarını fark etmişti.³⁷⁹ Anlaşıldığı kadarıyla R. Gordis, Schechter'in söz konusu formülasyonu yalnızca reformların önüne geçme adına ortaya koyduğunu, bunun da halahanın gelişimini çok fazla mümkün kılmadığını düşünmüş, onu daha işlevsel kılma adına girişimde bulunmuştur.

R. Gordis her ne kadar Katolik İsrail'i Schechter'den farklı biçimde anlamış ve yorumlamış gibi görünse de, aslında Schechter'in dolaylı olarak ifade ettiği hususu o sadece daha açık biçimde ortaya koymuştur. Schechter de, hatırlanacağı üzere Yahudi hukuku lehine tavır alınmasını aslında Katolik İsrail bünyesine dahil olanların önemli bir özelliği olarak görmüştü. Buna ek olarak R. Gordis, Schechter'in muğlak bıraktığı toplum-rabbi arasındaki ilişki zeminini daha açık biçimde dile getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda din bilginleri ya da hukuk uzmanlarının rolüne vurgu yapan R. Gordis, RA'ya bağlı komite CJLS'nin, halahayı şekillendirme

³⁷⁷ Gordis, "Authority in Jewish Law", s. 63-64.

³⁷⁸ Gordis, **Understanding Conservative Judaism**, ed. Max Gelb, New York, The Rabbinical Assembly, 1978, s. 55.

³⁷⁹ Schwarz, "Catholic Israel and Halakhic Change", **Jewish Civilization: Essays and Studies**, Jewish Law, ed. Ronald A. Brauner, C. II, Philadelphia, Reconstructionist Rabbinical College, 1981, s. 173.

noktasında Muhafazakâr Yahudiliğin yürüttüğü faaliyetlerin merkezinde olması gerektiğini söyler. Hukuk geleneğine yönelik titiz bir çalışma, Katolik İsrail'in farklı grupları içerisinde bugünün pratiklerinin araştırılması, çağdaş ihtiyaçlar açısından en uygun standartların belirlenmesine yönelik bir çaba önemli kriterlerdir.³⁸⁰ Nitekim kendisi bir taraftan otoriteyi toplumun ihtiyarına bırakmışken, diğer taraftan dini yükümlülüklerin resmi yönüyle muhafazası, yeniden yorumlanması veya iptali gibi hususların ehliyet sahibi rabbinik liderlerden gelmesi gerektiğine işaret etmiştir.³⁸¹ Her ikisi için de söz konusu karşılıklı ilişki mutlaka gerekli iken, Schechter'in vurguyu daha çok toplum bilincine, R. Gordis'in ise nihayetle din adamlarına yaptığı söylenebilir. Fakat her ikisinin de bir diğerini yadsıdığı söylenemez.³⁸²

Muhafazakâr rabbi Elliot N. Dorff (1943-) ise, Schechter döneminde Muhafazakâr sinagoglara katılan çoğu Yahudinin halahaya riayet ettiğini, o dönemde Yahudi hukukuna dair alınacak kararları toplum pratiğine dayandırmanın yasal olduğunu ileri sürer. Kendi döneminde ise büyük bir Muhafazakâr çoğunluğun Yahudi hukukunu izlemediğini ve bu yüzden hareketin büyük ölçüde R. Gordis'in Katolik İsrail yorumunu kabul ettiğini belirtir.³⁸³ Anlaşıldığı kadarıyla o da, Schechter'in söz konusu yapıyı oluşturacak Yahudi profilinde dini hukuka riayet ölçütünü fazlaca gözetmediği ya da ikinci plana attığı, dolayısıyla sadece toplum pratiğini dikkate aldığı gibi bir kanaate varmış, bunun daha sonraları revize edilmeye çalışıldığını kabul etmiştir.

³⁸⁰ Gordis, "Authority in Jewish Law", s. 74.

³⁸¹ Gordis, **Judaism for the Modern Age**, s. 190.

³⁸² Rabbilerin merkeziliğine yönelik benzer bir vurgu, erken dönemde Alexander Kohut'da da görülür. Kohut'a göre hukuki kararlar, her çağın rabbileri tarafından ortaya koyulmalıdır. Çünkü Yahudilik, hukuku onu en iyi bilen rabbilere emanet etmiştir. Yahudi toplumu, hukuk yorumcularını asla keyfi gerekçelerle seçmemiş, Ezra döneminden beri bu alanda otorite olmak isteyen kişi, gereken eğitimi alarak "rabbi" unvanına sahip olmuştur. Kohut, onların tarih boyu Yahudi hukuku alanındaki bu belirleyici rollerinin devam etmesi gerektiğini savunur. Bkz. Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, s. 26; Benzer biçimde günümüzün ünlü Muhafazakâr rabbilerinden David Golinkin de, halahayı yorumlama ehliyetinin rabbilerde olduğuna bilhassa vurgu yapmış, sıradan bir Yahudinin şahsi ve keyfi yorum hakkı olmadığını, yalnızca her neslin rabbilerinin hukuku yorumlama hakkını elinde bulundurduğunun altını çizmiştir. Buna göre Tanrı Sina'da Tora'yı verdikten sonra yorum hakkından vazgeçmiş, bu sorumluluğu rabbilere bırakmıştır. Bkz. Golinkin, **Halakhah for Our Time: A Conservative Approach to Jewish Law**, s. 17-18.

³⁸³ Dorff, **Modern Conservative Judaism: Evolving Thought and Practice**, Lincoln, University of Nebraska Press, 2018, s. 11.

R. Gordis'in programının Muhafazakâr rabbinik yapının ideolojisi haline geldiğini söyleyen David J. Fine, CJLS ile birlikte rabbilerin daha fazla etkin olduğunu, rabbinik yapının halaha sistemi içerisine oturtmakla beraber sıklıkla geleneksel pratiklerle çelişen, hızlı ve işlevsel hukuki kararlar alma yoluna gittiğini belirtir. M. Kaplan ise bu uygulamaya itiraz eder. R. Gordis'in, geleneksel normlardan ayrılışı hukuki yorumlarla geçerli kılan topluluğu Katolik İsrail içerisinde değerlendirirken, bu kopuşu ihtiyari biçimde yapanları Katolik İsrail dışında tutmasını ciddiyetsizlik olarak görür. David J. Fine'ın dediği gibi bu, Muhafazakâr Yahudilik ile Yeniden Yapılanmacı Yahudilik arasındaki temel farktır. İkincisi kişisel otonomiye izin verirken, birincisi değişimlerin halahaya dayalı akıl yürütmelerle yasallaştırılması gerektiği hususunda ısrar eder.³⁸⁴ Öyle görünüyor ki M. Kaplan, Yahudi toplumunun hissiyatını arka plana ittiğine, karar ve değişim mekanizmasını büyük ölçüde rabbilerden oluşan yapıya bıraktığına inandığı R. Gordis'e karşı çıkmıştır. O, rabbilerin aldığı kararlardan çok Yahudi bireylerin iradesine daha merkezi ve belirleyici bir rol vermiş görünmektedir. Fakat onun halahayı bağlayıcı emir ve hükümler olarak görmediği tekrar hatırlatılmalıdır.

R. Gordis, Schechter'in ortaya attığı kavram ile çoğu yerde geçmişe atıf yapmış olmasını dikkate almış olmalı ki, belirtildiği gibi bu durumun geleneksel Yahudiliği adeta statik hale getirdiğine ve değişimin yolunu kapattığına inanmıştır. Başka bir ifadeyle ona göre Schechter'in Katolik İsrail'i, Yahudiliğin tarihsel ve evrimsel gelişimini tanımakla berebar, temelde geleneksel Yahudiliğin bugüne kadar yarattığı ne varsa değişmeden sürdürülmesi gerektiğini deklare etmektedir. Kavram ile modern Yahudilerin çoğunluğu anlaşıldığında ise, şabat ve koşer hukukunun elimine edilmesi gerekeceğini, yalnızca itaatkâr Yahudiler kastedildiğinde de bunun statükonun devamı anlamına geleceğini söyler. Bu yüzden kavramın yeniden yorumlanması gerektiğini düşünür.³⁸⁵ O, Katolik İsrail'in Yahudi hukukunun çoğu unsurundan vazgeçmeye eğilimli tutumu karşısında çizdiği sınırlama ile, Muhafazakâr hareketin Yahudi hukukunu yorumlama faaliyetini aktif olarak

³⁸⁴ Fine, "The Meaning of Catholic Israel", s. 39.

³⁸⁵ Gordis, **Understanding Conservative Judaism**, s. 45-47.

sürdürmesini sağlamak istemiştir.³⁸⁶ R. Gordis böylece Yahudiliğin statik yapısından çok gelişimi ve değişimi gerçeği üzerinde durmuş, açıkça rabbilerin yorum kabiliyet ve yetkinlikleriyle bu süreç içerisinde daha aktif ve yaratıcı biçimde dahil olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Rabbi Sidney H. Schwarz ise, Katolik İsrail'in kapsamını sınırlandıran tanımın pratiğe aktarımının imkânı konusunda şüphe duymaktadır. Değişimlerin resmi kurum üzerinden rabbani liderler tarafından ortaya koyulduğunda Katolik İsrail'e başvurmanın bir önemi kalmayacağını düşünür. Bu yönüyle R. Gordis'i eleştirir. Örneğin uzun yıllardır Muhafazakâr cemaatı yoğun şekilde tartışılan aguna probleminde, halahayı dikkate alan Yahudilerin oluşturacağı herhangi bir konsensüsün soruna kayıtsız kalmayacağını, çok daha önceden yaratıcı çözümler bulabileceğini savunmuştur. Ancak söz konusu problemde rabbilerin sergilediği tereddütlü yaklaşımın, Ortodoks din adamlarından gelecek muhtemel sert tepkilerden korkulmasına bağlar. Schwarz, Katolik İsrail'in meşruiyet için Ortodoks rabbilerden onay almasına ihtiyacı olmadığını ifade eder. Zira onlar, aguna problemi bağlamında ortaya çıkan adaletsizlik durumuna bizzat tanık olmuşlardır.³⁸⁷ Schwarz, halahaya dayalı karar sürecinde toplumun daha fazla aktif biçimde katıldığı ve daha fonksiyonel bir Katolik İsrail konsepti kabul etmiş, bu sebeple Muhafazakâr rabbilerin mevcut çekimser tutumlarını eleştirmiştir. Dolayısıyla Schwarz'ın, rabbilerin karar sürecinde toplumun ihtiyaçlarını mümkün olduğunca gözetmeleri gerektiği düşüncesiyle Schechter'e benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu noktada Yeniden Yapılanmacı hareket içerisinde bir ismin halaha ve değişim gibi kritik bir meseleye ilişkin Katolik İsrail kavramı bağlamında birtakım izahlar ya da eleştiriler getirmiş olması, Schechter'in Muhafazakâr Yahudilik dışında da bırakmış olduğu etkiyi göstermesi açısından mühimdir.

Netice itibarıyla Katolik İsrail çok anlamlılığa imkân veren yapısı nedeniyle farklı yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. Geçmişi ya da bugünü ne ölçüde bünyesinde barındırdığı, halahanın bağlayıcılığını reddeden kitleyi kapsayıp kapsamadığı ve

³⁸⁶ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 114.

³⁸⁷ Schwarz, "Catholic Israel and Halakhic Change", s. 174.

toplum ve rabbilerin belirleyici olma öncelikleri noktasında herhangi bir atıf barındırıp barındırmadığı gibi hususlarda kavrama ilişkin farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kavramın halahanın gelişimi noktasında statik bir durum ortaya çıkardığı kanaati yanında, onun kontrolsüz ve ucu açık bir değişime kapı araladığı gibi farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu yüzden kavramı saf dışı bırakma ya da yeniden yorumlama girişimleri söz konusu olmuştur. Fakat ortaya koymaya çalıştığımız gibi esasen Katolik İsrail'in Schechter'in radikal değil, mutedil din yorumuyla örtüşen ve belli kriterlere tabi bir yaklaşım olduğu ifade edilmelidir. Tüm farklı bakış açılarına karşın her hâlükârda Schechter'in toplumsal iradeye yoğun bir atıf içeren anlamıyla ortaya koyduğu Katolik İsrail prensibi, erken dönemden bugüne Muhafazakâr hareket içerisindeki önemini korumuş, halahaya dair karar sürecinde Yahudilerin genel kanaati ile mutabık kalma ihtiyacı azami ölçüde gözetilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla kavram, hakkında farklı yaklaşımlar var olmakla birlikte Schechter'in Muhafazakâr Yahudiliğe bıraktığı önemli bir mirası olarak görülmelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOLOMON SCHECHTER'İN MUHAFAZAKÂR YAHUDİLİĞE KURUMSAL KATKISI

Solomon Schechter'in tarihsel yaklaşım çerçevesinde Yahudi Kutsal Metinleri, gelenek ve otoriteye dair ortaya koyduğu görüşleri kadar idareci kimliğiyle kurumsal açıdan yaptığı etki de Muhafazakâr Yahudilik için son derece önemlidir. Hareketin Amerika'daki ilk kurumu olan JTS'nin yeniden organize olması (1902) ve USA'nın kurulması (1913), onun önderliğinde gerçekleşmiştir. Onunla birlikte eğitim anlayışı ve kalitesinde belirgin bir değişim meydana gelen JTS, o dönem Amerika'da en seçkin akademik merkezlerden birisi haline gelmiştir. Schechter'in eğitim kadrosu başta olmak üzere yaptığı bir dizi yenilenme adımı, kurumun ülke içi ve dışından gelen Yahudiler için alternatif bir eğitim merkezi olarak tebarüz etmesini sağlamıştır. Bu yönüyle JTS'de Schechter öncesi ve sonrası dönemde bazı farklılıklar söz konusudur. Diğer taraftan USA'nın kuruluşu ise, hareket için bir diğer dönüm noktasıdır. Her ne kadar mezhepleşme eğilimlerini tasvip etmediğini belirtse de söz konusu cemaatler birliğini bir Muhafazakâr-Ortodoks ittifakı şeklinde tasarlayan Schechter, reform kavramına yönelik mesafesini bu somut adımla da göstermiş, neticede JTS'nin ardından Muhafazakâr Yahudiliğin müstakil yapılanmasını gerçek manada başlatmıştır.

Bu bölümde önce JTS'nin kuruluş süreci ana hatlarıyla aktarılmış, ardından kurumu yeniden organize etme girişimleri çerçevesinde Schechter dönemi incelenmiş, diğer iki yapıyla olan bazı farklılıklar üzerinde durulmuştur. İkinci olarak USA'nın ortaya çıkış şartları, temel amacı ve fonksiyonu ele alınmıştır. Bu noktada kurumun Katolik İsrail düşüncesiyle ilişkisinin olup olmadığı üzerine odaklanılmış, Schechter ve Muhafazakâr hareket için ne tür bir anlam ifade ettiği ortaya konmuştur. Son olarak Schechter sonrası tarihsel süreçte Muhafazakâr Yahudilik, halaha ve yenilik ilişkisine dair genel durum aktarılmıştır.

3.1. Jewish Theological Seminary

3.1.1. JTS'nin Kuruluşu

Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika'daki ilk resmi kurumu olan JTS, Zacharias Frankel'in başkanlık yaptığı Breslau Seminary'nin tarihsel yorum odaklı misyonunu Amerika'da devam ettiren merkez hüviyetindedir. İlerleyen yıllarda belirgin biçimde Schechter ile özdeşleşecek olan JTS'nin kuruluş sürecine, 19. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan iki gelişmenin önemli ölçüde zemin hazırladığı görülür. Birincisi, o dönem Reform hareketinin önemli eğitim kurumu olan HUC'nin 1883'de düzenlediği ilk mezunlar yemeğinde koşer hukukuyla ilgili yaşanan kriz ya da meşhur adıyla Trefa Banquet hadisesi, ikincisi ise Reform rabbileri tarafından gerçekleştirilen Pittsburgh Platformu'dur (1885).

Amerika'da Reform Yahudiliği söz konusu olduğunda kuşkusuz ilk aklı gelen isim rabbi Isaac Mayer Wise'dır. Amerika'daki tüm cemaatleri 1873'de kurduğu UAHC'de bir çatı altında birleştirmeyi hedefleyen ve ilk etapta yapıya geleneksel sinagogların da katılımına imkân tanıyan Isaac M. Wise'ın¹ 1875'de rabbi yetiştirme amacıyla kurduğu HUC ise, Reform Yahudiliğinin kurumsal temellerinden bir diğerini oluşturur. Amerika genelinde rabbileri temsil eden Central Conference of American Rabbis ise, yine Wise'ın kurduğu ve Reform Yahudiliğine mensup rabbilerin belli ortak ilkeler çerçevesinde hareket etmesini sağlayan bir başka merkezdir.² Söz konusu kurumlar, onun Reform Yahudiliğine bıraktığı en önemli üç miras olarak kabul edilmektedir.

19. yüzyıl ortalarında Amerika Yahudiliği denildiğinde Ortodoks ve Reformist olmak üzere iki temel dini eğilim mevcuttu. Isaac Leeser³ ve Isaac M.

¹ Rosenthal, **The Many Faces of Judaism: Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform**, s. 60.

² Salihoğlu, "Isaac Mayer Wise: Amerikan Reform Yahudiliğinin Kurucusu", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 33, 2015, s. 174.

³ Isaac Leeser, Reform Yahudiliğine karşı mücadele vermiş bir isim olmakla birlikte genellikle Muhafazakâr Yahudiliğe zemin hazırlayan bir lider olarak da kabul edilir. Tora'yı ilk kez İngilizce'ye çevirmesi, dua kitaplarını revize etmesi ve sinagog ibadetlerinde İngilizce'ye yer vermesi, sonraki dönemde Muhafazakâr Yahudiliğin uygulamalarıyla ilişkilendirilmiştir. Bkz. Başaran, **Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği: Tarihsel Süreç ve Gruplar**, İstanbul, Çizgi Kitabevi, 2020, s. 33. Dini pratiklerde bir takım yenilikleri onaylamış olsa da tarihsel yaklaşıma ciddi bir referansı söz

Wise sırasıyla bu iki yaklaşımın öne çıkan sözcüleri idi. 1860 ve 70'lerden itibaren ise Tarihsel Ekol yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Ancak bu üç eğilim de henüz gelişim aşamasındaydı ve kapsamlı bir harekete dönüşememişti. Dolayısıyla bu dini eğilimlerin sınırları konusunda bir muğlaklık söz konusu idi. Örneğin rabbi Markus Jastrow, kendi cemaatine yönelik sinagogta org kullanımı ve oturma düzeni gibi bazı yenilikler getirmekle birlikte hâlen Ortodoks olarak isimlendiriliyordu.⁴ Diğer taraftan Wise da HUC'yi belirli bir mezhep ya da grubu temsil eden bir kurum olarak düşünmemiştir. Bu çerçevede eğitim müfredatında İbranice ve Aramice eğitimi yanı sıra Mişna, Gemara ve midraş gibi rabbinik literatüre ait alanlara yer verilmiş, kurumun faaliyete geçtiği ilk yıllarda geleneksel çizgiyi dışlamayan bir tavır sergilenmişti.⁵ Ancak sonraki süreçte yaşanan gelişmelerle birlikte HUC kuşatıcı kimliğini kaybetmeye başlamış ve Reform Yahudiliğinin sembol kurumlarından birisi olmuştur. Benzer şekilde cemaatler birliği UAHC de, Amerika'daki tüm Yahudi cemaatleri bir araya getirme hedefini gerçekleştirememiş, ilerleyen süreçte ağırlıklı olarak reform taraftarı cemaatlerin tek çatı altında toplandığı bir kuruma dönüşmüştür.⁶

HUC bünyesinde sürdürülen söz konusu kuşatıcı yapı uzun ömürlü olmamıştır. 1883 yılında kurumun ilk mezunları için düzenlenen törende, midye, istiridye, yengeç, kurbağa bacağı gibi koşer hukuku gereği yenmesi yasak olan ürünlerin (*trefa*) menüde yer alması, kurum içerisindeki geleneksel Yahudilerin yoğun tepkisini çekmiş ve kriz kaçınılmaz olmuştur.⁷ Başkan Wise her ne kadar yaşanan hadiseden sorumlu olmadığını iddia etse de, muhafazakâr eğilimli bir grup rabbi bunu kabul edilemez bularak töreni terk etmişler ve kurumdan desteklerini çekmişlerdir. Wise ise yemekten ayrılanları ikiyüzlü olarak nitelemiş ve onların yaklaşımlarını “Mutfak Yahudileri” (*Kitchen Jews*) ifadesiyle alaycı bir dille eleştirmiştir.⁸ Ortodoks rabbiler de Wise'a tepkisiz kalmamıştır. Örneğin Rodeph

konusu olmadığı dikkate alındığında, Leeser'ı daha çok bir Ortodoks olarak nitelemek daha makul görünmektedir.

⁴ Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, **American Jewish Year Book**, C. LXXXVI, American Jewish Committee, 1986, s. 6-8.

⁵ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 25.

⁶ Salihoğlu, “Isaac Mayer Wise: Amerikan Reform Yahudiliğinin Kurucusu”, s. 172.

⁷ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 26.

⁸ Rosenblum, “The Founding of The United Synagogue of America, 1913”, s. 13.

Sholom cemaati lideri M. Jastrow, 1884’de yazdığı bir yazıda Wise’ı ağır bir dille eleştirmiş, akademik liyakatını sorgulamıştır.⁹ Bu hadise, aynı zamanda Wise’ın Amerikalı Yahudilerini tek bir çatı altında birleştirme düşüncesini de olumsuz etkilemiş görünmektedir. Çünkü yaşanan ayrılıkla birlikte Amerika Yahudiliği genel çerçevede Reform kanadı ve Muhafazakâr kanat olmak üzere iki ana kampa ayrılmış, sonraki süreçte ayrılık daha da derinleşmiştir.¹⁰

Diğer taraftan bazı tarihçiler bu olayın basit bir hata ya da dikkatsizlik olmadığını, bunun geleneksel Yahudiliğin sözcülerini kurumdan tasfiye etmek ve böylece Reform hareketini kolayca radikal kanada çekmek adına Wise tarafından bilinçli bir şekilde uygulandığını iddia ederler.¹¹ Bu yüzden yaşanan hadiseyle birlikte M. Jastrow ve F.de Sola Mendes gibi isimler Reformculara karşı daha net bir tavır sergilemişler, cemaatlerine HUC ile ilişkilerini kesme tavsiyesinde bulunmuşlardır. Sonuçta Reformcu rabbilere tepki gösteren birçok cemaat sözkonusu birlikle bağlarını koparmıştır.¹²

JTS’nin kuruluşuna yol açan bir diğer gelişme, bundan iki yıl sonra (1885) Reformcu rabbiler tarafından gerçekleştirilen Pittsburgh Platformu’dur. Reform hareketinin öncü isimleri Wise ve Kohler liderliğinde bir araya gelen 19 rabbi, Reform Yahudiliğini geleneksel Yahudilik formundan ayıran temel ilkeleri belirlemek¹³, düzensiz ve istikrarsız işleyen yapılarıyla dağınık bir görüntü arz eden Reform cemaatlerini inanç ve pratikler noktasında ortak bir zeminde buluşturmak amacıyla bir platformda bir araya gelmişlerdir.¹⁴ Platform sonunda Reform Yahudiliğinin ne anlama geldiği ve amacının ne olduğuna dair temel ilkeleri içeren bir bildiri kamuoyuna ilan edilmiştir. Başta Yahudi hukuku olmak üzere modern yaşam ile çeliştiği düşünülen tüm Yahudi inanç ve pratiklerin bağlayıcılığını reddeden, yalnızca ahlaki ilke ve kuralları bağlayıcı kabul eden platform, reforma

⁹ Lance J. Sussman, “The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism”, **American Jewish Archives Journal** C. LVII, No: 1/2, 2005, s. 35.

¹⁰ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 145.

¹¹ Dorff, **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, s. 16.

¹² Davis, **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America**, s. 219-220.

¹³ Meyer, **Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism**, s.265.

¹⁴ Rosenblum, “The Founding of The United Synagogue of America, 1913”, s. 15.

karşı duran geleneksel kanadın faaliyetlerinde motive edici bir güç olarak işlev görmüştür.¹⁵

Trefa Banquet ve Pittsburgh Platformu sonrasında Reformist ve Geleneksel-Muhafazakâr kanat arasındaki karşıtlığın daha açık bir dille ve artarak devam ettiği görülür. Tartışmalar genellikle tarafların her birine yakın yayın organları yoluyla sürdürülmüştür. Wise'ın platform hakkında "Özgürlük Deklarasyonu" ifadesini kullanmasına, geleneksel kanat "Yahudilikten Özgürlük" retoriğiyle karşılık vermişti.¹⁶

Wise, editörü olduğu **American Israelite** gazetesinde şunları söylemişti:

Siz, Amerika Yahudiliğinin düşünce ve duygusunu temsil etmiyorsunuz (...) Tanrımıza, ülkemize ve dinimize karşı vazifelerimizi siz olmadan yürütmek zorundayız. Çünkü Amerika'da Ortodoks Yahudiler, biziz.¹⁷

Platform sürecinde Muhafazakâr kanat ise **American Hebrew** gazetesi aracılığıyla HUC'ye yönelik eleştirilerini dile getirmiştir:

Birlik, dışa kapalı radikal bir kurum haline gelmiştir ve o artık ülkedeki Yahudi unsurları birleştiren ya da bu amaç için hareket eden bir İbrani Birliği değildir.¹⁸

M. Jastrow, B. Szold, A. Kohut, F. de Sola Mendes ve Aaron Wise gibi dini liderlerin etkin olduğu belirli cemaatler, her ne kadar sinagog ibadetlerine birtakım yüzeysel yenilikler getirseler de, Pittsburgh Platformu'nun ortaya koyduğu radikal reformlar nedeniyle UAHC ve HUC gibi kurumlarla ilişkilerini kesmeye başlamışlardır.¹⁹ Diğer taraftan Reform hareketinden ayrılanlar, 1879'da F. de Sola Mendes, Henry P. Mendes, Cyrus Sulzberger ve Solomon S. Cohen gibi isimler önderliğinde kurulan ve tarihsel Yahudiliğe yakınlığıyla bilinen **American Hebrew** gazetesi aracılığıyla birbirlerine daha da yakınlaşmışlardır. Özellikle Henry P.

¹⁵ Michael Berenbaum, "Pittsburgh Platform", **EJ**, C. XVI, s. 190-191.

¹⁶ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 13.

¹⁷ Isaac M. Wise, **The American Israelite**, 27 Kasım 1885.

¹⁸ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 17.

¹⁹ Solomon Solis Cohen, **The Jewish Theological Seminary Past and Future**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1919, s. 15.

Mendes, Henry Jacobs, F. de Sola Mendes, M. Jastrow ve S. Morais gibi isimler, görüş ve eleştirilerini bu gazete aracılığıyla dile getirmişlerdir.²⁰

Bu kamplaşma sürecinde özellikle Tarihsel Ekolün Amerika'daki en önemli savunucularından olan Kohut ile radikal reformun sözcüsü Kohler arasındaki polemikler, medyaya yansıyan çekişmelere bir örnek teşkil etmiştir. İkili arasındaki fikir ayrılıkları, genel manada Reform hareketi ile geleneksel ve Muhafazakâr kanat arasındaki görüş farklılıkları hakkında bir fikir verir niteliktedir.

Kohut, 1861'de Breslau Seminary'ye girmiş ve kurumun en gözde öğrencilerinden birisi olmuştu. Gerek aşamalı olarak bazı küçük çaplı reformları hayata geçirdiği²¹ Ahavath Chesed Sinagogu kürsüsünden, gerekse Pittsburgh Platformu'ndan 6 ay kadar önce başlattığı bir dizi konferans aracılığıyla Reform hareketine eleştirilerini açıkça dile getiren ve öne sürdüğü delillerle özellikle Kohler'in reform görüşlerini çürütme gayretinde olan Kohut²², platform sonrası JTS'nin kuruluşunda da aktif rol oynamıştır. Onun, Amerika Yahudiliğinin ayakta kalmasının ancak Tora ve rabbinik geleneğin otoritesini kabul ile mümkün olduğu şeklindeki muhafazakâr görüşleri ile vaazlarında Yahudi hukukunun bağlayıcılığı ve otoritesine yaptığı vurgular, HUC başkanı Kohler tarafından Reform Yahudiliğine bir meydan okuma olarak görülmüş ve onu tartışmaların merkezine çekmiştir.²³

Kohler, 1918'de yayınladığı **Jewish Theology** isimli eserine de yansıdığı üzere, Yahudiliğin özünü, Talmud ve Orta Çağ bilginlerinin halahaya dayalı oluşturduğu gelenekten ziyade Kutsal Kitap peygamberlerinin ahlaki monoteizminde görür. Dolayısıyla Yahudi toplumunun ilk ve temel misyonu, peygamberlerin ahlaki

²⁰ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 13-14, 17-19.

²¹ Howard N. Lupovitch, "Navigating Rough Waters: Alexander Kohut and Hungarian Roots of Conservative Judaism", **Association for Jewish Studies Review**, , C. XXXII, No: 1, Cambridge University Press, 2008, s. 54, 59.

²² Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 29.

²³ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 166.

mesajlarını korumak ve sonsuza dek ayakta tutmaktır. Onun için ilerleme, evrensellik ve ahlak birincil öneme sahip olan hususlardır.²⁴

Yahudiliğin akıl dini oluşu ve bu bağlamda tarihsel süreçte irrasyonel mit ve geleneklerin Tanrı'nın insanlara bahsettiği akla dayalı dinin özünü örtmesi, rabbinik geleneğin modern insana hitap edememesi, özgürlük ve ilerlemeci anlayış ile Yahudiliğin özü olarak peygamberi öğretilere vurgu, Kohler'in üzerinde durduğu konular olmuştur.²⁵ Büyük ölçüde Kutsal Kitap Eleştirisi ve Yahudi hukuku merkezli yürütülen Kohler-Kohut tartışmalarında Kohler, Musa hukukunun ilahi orijinini kabul etmediğini, buna karşılık ahlak merkezli öğretisiyle saf monoteizmin sadık temsilcileri olarak Yahudilerin ilahi misyonuna inandığını belirtir. İnsan bilincine ifşa olunan şey Tanrı'nın kelimeleri değil, onun ruhudur. Derin Eleştiri'ye tamamıyla bağlı olan Kohler, diğer kutsal yazılar yanında özellikle Tora'nın son üç kitabının ilkel ve yarı barbar bir içeriği yansıttığı görüşündedir.²⁶ Kohler, tanrısal vahiy ya da ilhamı etik hukuk ile sınırlandırmıştır. O, karşılaştırmalı din ve antropoloji çalışmaları sonucunda sünnet, koşer hukuku ve kurban kültü gibi geleneklerin Yahudi kökenli olmadığı, Kutsal Kitap hukukundaki bu tip uygulamaların komşu toplumlardan adapte edildiği sonucuna varmıştır.²⁷

Bu çerçevede rabbani geleneği ve halahayı dışlamak suretiyle bir gelişme süreci öngören Reform Yahudiliği, Kohut'a göre ise bir bozulma sürecini ifade etmektedir. O, böylesi bir Yahudilik formunu enerjisi, ruhu ve kalbi olmayan bir bedene benzetir, bunu açıkça bir intihar olarak niteler.²⁸ Bu nedenle Kohut, ilerleme ya da değişimin yalnızca hukuk sınırları içerisinde gerçekleşebileceğini, bunun da daima tarihsel devamlılık bilinci ve tüm toplumu dikkate alan uyumlu bir gelenek-değişim ilişkisi çerçevesinde ortaya konması gerektiğine inanmıştır.²⁹ Amerika'ya

²⁴ Byron L. Sherwin, "Thinking Judaism through: Jewish theology in America", **The Cambridge Companion to American Judaism**, ed. Dana Evan Kaplan, New York, Cambridge University Press, 2005, s. 121.

²⁵ Cohen, **Encounter with Emancipation: The German Jews in the United States 1830-1914**, Illinois, Varda Books, 2001, s. 183-184.

²⁶ LaGrone, "Disagreement and Denominationalism: The Kohut-Kohler Debate of 1885", s. 75-76.

²⁷ Jacob Haberman, "Kaufmann Kohler and his teacher Samson Raphael Hirsch", **LBIYB**, C. XLIII, No: 1, 1998, s. 90.

²⁸ Alexander Kohut, **The Ethics of the Fathers**, New York, Privately Printed, 1920, s. 7.

²⁹ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 147.

gelişinin hemen ardından 1885 yılında yazdığı bir makalede tarihsel bakış açısının izleri görülür. Yazısında reformun kapsamının sınırlandırılması ve hukukun mutlaka korunması gerektiğinden bahseden Kohut, aynı zamanda Yahudiliğin gelişimi ve yeniden biçim kazanma sürecini de yok saymamaktadır. Bu gelişim ve şekillenme sürecinin, bir bozulma olarak ifade edilemeyeceğinden söz etmiştir. Değişim sürecinde en yetkin karar organının Yahudi toplumu olduğunu ifade eden Kohut, bu otoritenin hâlen canlı bir şekilde var olduğunu ve kutsal olarak korunması gerektiğini savunmuştur. Ona göre toplum bilincini yok saymaya ya da yıkmaya yönelik herhangi bir girişim, kutsal tapınağa yönelik sergilenen saygısızca bir davranış ya da küfür ile eşdeğerdir.³⁰

Önce Trefa Banquet adıyla meşhur olan hadise, sonrasında Pittsburgh Platformu ve ardından gelen karşılıklı tartışmalar, Reformcular ile tarihsel yoruma yakın rabbiler ve Ortodoks kanattan oluşan yapı arasındaki ayrılıkta rol oynayan ana faktörler olmuştur. Reform hareketinden ayrılış sürecinde S. Morais, Henry P. Mendes, B. Drachman ve Henry W. Schneeberger gibi liderler kendilerini Ortodoks olarak tanımlarken; Kohut, Jastrow, de Sola Mendes ve Aaron Wise gibi tarihsel yaklaşım ile irtibatlı liderler bağlı oldukları cemaatleri tarafından da geleneksel çizgiden çok Tarihsel Ekole yakın isimler olarak kabul edilmekteydi.³¹ Öte yandan bu yeni birlikteliğe C. Adler, Solomon S. Cohen, Judah M. Sulzberger ve Joseph Blumenthal gibi din adamı olmayan kimseler de destek vermektedir.³² Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika’da ortaya çıkış sürecini ele alan Moshe Davis, Yahudiliğin bugünü ve yarını için özgürleşme ve seküler bir Aydınlanma’nın gerekliliği, demokratik toplumda Yahudilerin sahip olacağı eşit statünün kendilerine ve dinlerine yeni fırsatlar sunacağı, Klal İsrail bilincinin tüm zaman ve mekânlarda Yahudi toplumunun birlikteliği için tarihsel bir temel oluşu, Yahudiliğin Kutsal Metinler ve Talmudik öğretiler ile uyum içerisinde değişen şartlara adapte olabilirliği ve geleneksel dini emirlerin otantik bir Yahudi yaşam biçimi için temel olduğu

³⁰ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 29-30.

³¹ Karp, “The Conservative Rabbi-“Dissatisfied But Not Unhappy”” , **American Jewish Archives**, C. XXXV, No: 2, 1983, s. 199.

³² Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, s. 10.

şeklindeki idealleri, saydığımız isimleri birleştiren temel faktörler olarak sıralamıştır.³³

Yaşanan iki hadise, Reform Yahudilerinin daha radikal bir çizgiye çekilmesine neden olurken, geleneksel ve tarihsel çizgiye yakın rabbilerin de Morais'in çağrısıyla HUC'ye alternatif bir kurumsal yapıya olan ihtiyaçlarını gün yüzüne çıkarmıştır. Başta Morais olmak üzere JTS kurucuları büyük oranda geleneksel çizgide duran liderlerdir. Bu açıdan JTS, Kohut'un ifadesiyle Reform hareketinin sembol kurumu HUC'ye muhalif bir Seminary olarak kimlik kazanacaktır.³⁴ Gelenek ve değişim hususunda bu yeni grubu oluşturanların her biri detayda farklı yaklaşımlar sergilese de - örneğin sinagogta kadın-erkek karışık oturma düzeni ve geleneksel litürjide değişiklik - onları birleştiren unsur, Reform Yahudiliğinin radikal eğilimlerinin sonucu olarak Yahudilerin asimile olma tehlikesini önleme ve özellikle Doğu Avrupalı Yahudi çocukları inanç dairesi içerisinde tutma konusundaki hassasiyetleri idi.³⁵ Onlar özellikle şabat ve koşer hususunda Reformcu rabbilerin kendi cemaatlerinde uyguladıkları radikal yaklaşımları şiddetle eleştirmişlerdi.³⁶

Böylece radikal din anlayışına sahip Reformculara karşı Yahudi hukuku ve geleneğinin, rabbinik gelenek çerçevesinde üretilen literatürün korunması, aynı zamanda dini ihtiyaçlar bağlamında gelişim sürecinin dikkate alınması gerektiği ortak paydasında birleşen isimler, yeni oluşacak yapının öncü liderleri olmuşlardır. Onların ilk planda ortak paydası reform karşıtlığı idi. Dolayısıyla JTS, geleneksel ve tarihsel yorum geleneğine bağlı radikal reform karşıtı Yahudileri bir araya getiren bir kurum vasfına sahip olmuştur.

Bu isimlerin çoğu, 1880'lere doğru Reform hareketinden ve Ortodoks yapılardan hoşnutsuz olarak daha mutedil bir yaklaşımı benimsemeye başlamışlardı. Örneğin Morais, henüz 1870'li yıllarda kendi cemaatinde yaptığı uygulamalar

³³ Davis, **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America**, s. 18.

³⁴ Ellonson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 284.

³⁵ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 184-185.

³⁶ Davis, **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America**, s. 217-219.

sebebiyle hem Reform kanadından hem Ortodoks kanattan eleştiriler almıştır. Reform liderleri, yenilikler konusunda kararlı ve cesaretli olamadığı, Ortodoks Yahudiler ise gelenekten ayrıldığı gerekçesiyle onu eleştirmişlerdir.³⁷ Kısacası her iki yapı arasında ılımlı bir pozisyon arayışı bu liderleri bir araya getiren en önemli etken olmuştur.

JTS'in ilk başkanı Morais, 1885'deki bir ifadesinde, kurulacak olan kurumun eğitim ve idari tüm bakış açısının muhafazakâr olacağından bahsetmiş, ayrıca tarihsel Yahudilik karşısında duran tüm anlayışlara karşı en güçlü silahın, yetkin bilim insanlarının rehberliğinde yürütülecek kapsamlı bir eğitim süreci olacağını ifade etmiştir.³⁸

Neticede JTS'nin oluşum sürecinde ön planda olan iki isim olarak Morais liderliğindeki geleneksel kanat ile Kohut liderliğinde Tarihsel Ekol ile kimlikleşmiş kanadın oluşturduğu grup, Morais'in teklifiyle yeni bir Yahudi eğitim kurumu için harekete geçmiştir. Temel hedefi “Muhafazakâr Yahudiliğin ruhuna uygun” din adamları yetiştirmek olan JTS'nin temelleri, 1886'da New York'taki Shearith Israel sinagogunda gerçekleştirilen ilk toplantıda atılmıştır.³⁹ Kurumun Yahudilik yorumunda benimsediği temel yaklaşım, “tarihsel Yahudilik” olarak ifade edilmiştir.⁴⁰ Bu bağlamda “Muhafazakâr” terimini kullanan ilk liderlerden birisi olan Kohut, 1887'de **American Hebrew**'daki yazısında bu yeni kuruma istikamet verecek ruhun, açıkça “Muhafazakâr Yahudilik” ruhu olacağını vurgulamıştır.⁴¹

JTS yönetmeliğinde ise kurumun amacı; Musa hukukuna, peygamberlerin ve Yahudi bilginlerin Tanah ve Talmud'da ifadesini bulan açıklamalarına dayanmak suretiyle Amerika'da tarihsel Yahudilik bilinci ve pratiklerinin korunması olarak beyan edilmiştir. Bu çerçevede tarihsel yaklaşımı benimsemiş kurucu isimler, şabat,

³⁷ Karp, “The Conservative Rabbi-“Dissatisfied But Not Unhappy””, s. 196.

³⁸ Cohen, **The Jewish Theological Seminary Past and Future**, s. 16.

³⁹ Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, s. 10.

⁴⁰ Ben Zion Bokser, “Conservative Judaism”, **JQR**, C. XLV, No: 4, University of Pennsylvania Press, 1955, s. 337.

⁴¹ Ellonson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 292.

koşer, litürjide İbranice kullanımı, genel Yahudi hukuku ve özelde evlilik hukuku gibi konularda geleneksel çizgide hemen hemen ortak bir tavır alabilmişlerdir.⁴²

Görüldüğü gibi oluşan bu yeni birlikteliğin temel çıkış noktası, Reform hareketinin geleneğe dönük dışlayıcı tavrına karşı en kısa sürede bir pozisyon alma arayışı olmuştur. Bu yüzden söz konusu isimlerde ağırlıklı olarak savunmacı bir tutum göze çarpar. Her ne kadar tarihsel Yahudilik'ten bahsedilse de bunun içeriği ya da teori ve pratik düzeydeki izahı üzerinde fazlaca durulmamıştır. Öncelikli ve ana gaye kurulu dini geleneğe sahip çıkmak olmuştur. Bu sebeple hareketin temel yaklaşımı olarak tarihsel Yahudilik söylemi ile birlikte “muhafazakâr” kavramının da söz konusu liderlerce kullanılmaya başlandığı görülür. Bu kavram reforma karşı durma refleksinin bir ifadesi gibi görünse de, yeni süreçte artık JTS'nin ve hareketin tarihsel Yahudilik çerçevesinde benimsediği Yahudilik anlayışını ifade etmek için muhafazakâr isimlendirmesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bir başka ifadeyle muhafazakâr isimlendirmesi, tarihsel Yahudilik yorumunun eş anlamlısı olarak kullanılan bir kavram olmuştur.

Bu bağlamda düşünüldüğünde her ne kadar tarihsel yoruma vurgu yapılsa ve grup içerisinde Kohut önemini korusa da, pratik anlamda Morais öncülüğündeki Ortodoks eğilim JTS'nin 1902'deki yeniden organizesine kadar daha baskın görünmektedir. Örneğin kurucu figürlerden B. Drachman, her ne kadar Muhafazakâr ifadesinden söz edilse ve Ortodoks ifadesi pek fazla kullanılmasa da, Seminary prensiplerinin aslında Ortodoks Yahudiliğin ilkeleriyle uyuştuğunu ifade etmiştir.⁴³ Erken dönemde Seminary'ye Kohut'tan çok Morais'in etki ettiğine ilişkin bir örnek olarak, 1893'de Kohut'un katkısıyla Talmud hocası olarak JTS'ye gelen Joshua Joffe'a karşı Morais'in tutumu gösterilebilir. Joffe'un şabata riayet edilmeyen bir lokantada sık sık yemek yemesi ve başına kipa takmadan dersler vermesi çok geçmeden Morais'in şikâyetlerini beraberinde getirmiştir. Joffe ise 1902'de yönetim

⁴² Rosenblum, “The Founding of The United Synagogue of America, 1913”, s. 12, 21.

⁴³ Bernard Drachman, **The Unfailing Light: Memoirs of an American Rabbi**, New York, The Rabbinical Council of America, 1948, s. 181-182.

kuruluna yazdığı yazıda, kendisinin Seminary’de bir Ortodoks engizisyonuna kurban olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

JTS’yi Schechter öncesi dönem (1886-1902) ve Schechter sonrası dönem (1902-1915) olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Schechter öncesi dönem, kurumun pek çok açıdan ayakta kalma mücadelesi verdiği dönem olarak tanımlanabilir. Diğer taraftan bahsettiğimiz gibi yapı daha çok Reform karşıtlığı ile tebarüz etmiş, genellikle reform düşüncesinin reddine yönelik negatif bir dil ağır basmıştır. Bu nedenle henüz taze olan birliğin bağlı olduklarını ifade ettikleri tarihsel yaklaşımın işleyiş biçimine dair detaylandırılmış bir teorik zeminden bahsetmek güçtür. Bu da yapının erken dönemde tarihsel din yorumunu henüz gerçek manada içselleştiremediği anlamına gelmektedir.

Bu erken dönemde, kurucu liderlerin kendi cemaatlerinin Seminary’ye tam bir bağlılığı söz konusu değildi. Örneğin M. Jastrow, cemaatinin kendisinden sonra göreve radikal reform eğilimli bir din adamını getirmesini sert bir dille eleştirmişti. Ayrıca cemaat, daha önce ayrıldığı UAHC’ye tekrar katılmıştı. Dolayısıyla henüz JTS’yi ve tarihsel Yahudiliği tam anlamıyla benimsemiş Muhafazakâr cemaatler söz konusu değildi. Bu bakımdan o dönem için yeni mezunlara uygun cemaat kitlesi ya da kürsülerden söz etmek güçtür.⁴⁵ A. Kohut ve Benjamin Szold’un liderlik yaptıkları Ahavath Chesed ve Oheb Sholom gibi cemaatler, JTS’nin kuruluşuna destek veren ve ılımlı reformu savunan cemaatlerdi. Ancak bu ve benzeri cemaatler, bir yandan kuruma destek verirken bir yandan da daha önce katılmış oldukları UAHC ile ilişkilerini bir anda kesmemişlerdi.⁴⁶ Erken dönemde JTS ile ilişkisi bulunan cemaat sayısı yaklaşık 20 iken, Schechter’in kurumun başına geçmesi öncesi 1902’de bu sayı 10’a inmişti. Ayrıca Seminary liderlerinin Doğu Avrupalı göçmen Yahudilerden umdukları destek, aralarındaki birtakım yorum farklılıkları sebebiyle tam manasıyla gerçekleşmemişti. Ortodoks geleneğe bağlı göçmen Yahudiler, daha çok Etz Chaim Yeshiva ve Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary (1897) gibi kurumlar etrafında toplanmışlardı. 1898’de kurulan Ortodoks cemaatler birliği

⁴⁴ Rochel Hirsch, “Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940”, Yeshiva University, Stern College for Women, 2019, s. 6-7.

⁴⁵ Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, s. 13.

⁴⁶ Rosenblum, “The Founding of The United Synagogue of America, 1913”, s. 24-25.

UOJCA da Seminary liderlerinin kuruma destek çabalarını olumsuz etkileyen bir diğer faktördü.⁴⁷

Muhafazakâr Yahudiler ile Reformist ve Ortodoks Yahudiler arasındaki ayrışma, erken dönemle kıyaslandığında Schechter dönemine geldiğimizde daha da belirginleşmeye başlamıştır. Gerek dini pozisyonların gittikçe berraklaşması gerekse buna bağlı olarak kurumsal anlamda müstakil yapılanmalara gidilmesi neticesinde diğer gruplar ile JTS arasında birtakım karşıtlıklar söz konusu olmuştur. Bir yandan söz konusu ayrışma ve karşılıklı eleştiriler sürerken, diğer yandan Schechter JTS'yi yeniden organize etme girişimlerinde bulunmuştur. Bu bakımdan onun dönemi Muhafazakâr Yahudiliğin geleceği için oldukça kritik bir dönem olarak kabul edilmelidir.

3.1.2. Schechter'in JTS'yi Yapılandırma Süreci

Schechter'in 1902'de Seminary başkanlığına gelişine kadar idari ve finansal açıdan birçok problemle karşılaşan, bir anlamda var olma mücadelesi veren kurum, Schechter ile yeni bir sürece girmiştir. Onun eğitim alanında yaptığı yenilikler ile güçlenen Seminary, Amerika Yahudiliği açısından en popüler akademik kurumlardan birisi haline gelirken, kısa sürede ortaya koyduğu başarı sebebiyle kendisi de Amerika'daki Yahudi yaşamının önemli bir figürü olmuştur. Nitekim Schechter's Seminary ismiyle de popüler olan JTS ve Schechter birbiriyle adeta özdeşleşmiştir. Onun hem akademik hem de idareci kimliğiyle yarattığı etki nedeniyle Harvard, 1911'de ilk kez bir Yahudi bilim adamına fahri doktora unvanı vermiştir.⁴⁸

Schechter'in çok geçmeden başlattığı JTS'yi yapılandırma sürecinde, hayırsever destekçilerin katkılarıyla kurumun mali durumu istikrarlı bir ilerleme kaydetmiştir. Bu düzelmeyi daha da iyileştirmek amacıyla Jacob Schiff önderliğinde Marshall ve Adler üçlüsünden oluşan grup, şahsi katkıları yanında geniş ölçekli kampanya girişimlerinde de bulunmuşlardır.⁴⁹ Schechter'in başkanlığa geçişi ile

⁴⁷ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 265.

⁴⁸ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 204.

⁴⁹ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 83-84.

kurumun mali bakımdan düzlüğe çıkma süreci hemen hemen aynı döneme denk düşmektedir.

İlk bölümde işaret ettiğimiz gibi JTS'yi güçlendirecek bir lider arayışıyla Schechter'in Amerika'ya gelmesi yönündeki yoğun çağrılar karşılık bulmuştur. Schechter, göreve gelmesinin ardından çok geçmeden mali bakımdan toparlanmaya başlayan JTS'yi Yahudiler için gerçek bir akademik ve kültürel merkez yapma girişimlerine başlamıştır. Onun gelişi öncesinde JTS, öğrenci yetiştirmekte ciddi bir güçlük yaşamaktaydı. Örneğin 1901'e kadar kurumdan sadece 11 öğrenci mezun olmuş, çeşitli bölgelere rabbi olarak atanmışlardı. 1901'de ise, kurumun içinde bulunduğu krize bağlı olarak hiçbir atama gerçekleşmemiştir. 1894-1902 yılları arasında, 6'sı Schechter'in geldiği yıl olmak üzere 17 öğrenci rabbi unvanına sahip olarak resmen atanmışken, 1903-1915 yılları arasında bu sayı 74'e çıkmıştır.⁵⁰

Schechter için Muhafazakâr Yahudiliğin gerçek manada kurumsallaşma sürecinin mimarı demek yanlış olmaz. O, bunu yaparken hareketin daha somut adımlarla tarihsel yorum çizgisine yaklaşmasında rol oynamıştır. Bu çerçevede JTS başkanlığı döneminde özellikle kurumun misyonu ile ilişkili olarak mezhepler üstü bir eğitim kurumu yaratma, eğitim kadrosu ve müfredatında yenilikler, WdJ merkezli eğitim, Tora, Yahudi hukuku ve rabbinik literatür çalışmalarının önemi ve ideal rabbi profili gibi hususlar üzerinde durmuştur.

3.1.2.1. Mezhepler Üstü Bir Eğitim Kurumu

Avrupa'daki eğitim süreci ve profesyonel yaşamında kendisini herhangi bir dini grup ile özdeşleştirmekten kaçınan Schechter, bu tutumunu Amerika'da da sürdürmeye çalışmıştır. Esas gayesi, onu ayakta tutan ve hayatini sağlayan temel unsurlarından vazgeçmeksizin Yahudiliğin modern gelişmelere uyum sağlayabilir olduğunu göstermek olan Schechter'e göre bilim adamları, entelektüeller ve seçkin liderler Yahudiliğe ciddiyetle yaklaştıkları ve Amerika'daki Yahudi yaşamını güçlendirme noktasında topluma önderlik ettikleri takdirde toplum da onları izleyebilirdi. Bu ise farklı cemaatlerin birlik ve barış içerisinde bir araya gelmesine

⁵⁰ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 268, 298.

bağlıydı. Bunu gerçekleştirme noktasında bir fırsat olarak gördüğü Seminary, farklı dini grupların birbirleriyle çekiştikleri bir merkez değil, Reform ve Ortodoks cemaatlerin her ikisine de yön vermesi gereken bir kurum olmalıydı.⁵¹

Schechter'in belirli ilkeler çerçevesinde sahip olduğu çoğulcu tutumu kendisinden sonra da etkisini hissettirmiştir. Daha kuşatıcı bir bakış açısıyla Muhafazakâr Yahudiliğin prensip olarak yüzünü bir yönüyle geçmişe bir yönüyle de geleceğe döndüğünü belirten M. Waxman, Yahudiliğin modern düşünce ve araştırmaya ilgisiz kalmasının düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Kutsal Kitap Eleştirisi, arkeoloji ve bilimsel araştırmalar kadar değişen politik ve ekonomik dünya görüşlerinin, pragmatizmden varoluşçuluk ve neo-mistisizme kadar farklı felsefi eğilimlerin Muhafazakâr harekette bir yerinin olduğunu belirtmiştir.⁵² **Emet ve'Emunah** da, esasen pluralizmin asırlar boyu peygamberler, rabbiler ve yorumcuların görüş ayrılıklarında tecrübe edildiği şekliyle Yahudi yaşamı ve düşüncesini karakterize ettiğini, araştırma özgürlüğüne ve farklı düşünme hakkına karşı çıkan yaklaşımların ise Yahudi geleneğine sonradan girmiş yabancı unsurlar olduğunu dile getirmiştir.⁵³

Schechter'e göre Seminary yöneticileri kurumu JTS olarak isimlendirerek zaten mezhepçiliği engelleme niyetlerini göstermişlerdir. Ona göre Seminary, katolik ve birleştirici bir yapıya sahip olmalıdır.⁵⁴ Bir ifadesinde Yahudiliğin evren kadar geniş olduğunu, Seminary bünyesindeki öğrencilerin tüm dünyadaki Yahudi kardeşleriyle olan bağlarını koparmaya niyetli mezhepsel ve ayrılıkçı her hareketin engellenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵ Schechter'in göreve başladığı erken dönemde Kohler'in JTS bünyesinde apokrif ve apokaliptik Yahudi literatürü hakkında bir dizi konferans verecek olması, onun birlik ve dayanışma ümidini yansıtan önemli detaylardan birisidir.⁵⁶ Schechter, Yahudilik araştırmalarının ilk adımı olarak

⁵¹ Mandelbaum, "Solomon Schechter: The Man and His Vision", *CJ*, C. XXVI, No: 2, 1972, s. 49.

⁵² Waxman, "The Ideology of The Conservative Movement", **Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern Religion**, s. 254-255.

⁵³ Kassel Abelson, "Foreword: A Personal View", **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 15.

⁵⁴ Schechter, "The Seminary as a Witness", *SA*, s. 48, 50.

⁵⁵ Schechter, "Altar Building in America", *SA*, s. 87.

⁵⁶ Eli Ginzberg, **Louis Ginzberg: Keeper of the Law**, Illionis, Varda Books, 2002, s. 83.

gördüğü Kutsal Kitabı adeta tekrar keşfetme sürecinde Reformcu rabbilerin katkısını ümit etmiş, hatta Kutsal Kitap çevirisi hazırlama amacıyla oluşturulan bir organizasyonda Reformcu rabbilerle ortak bir çalışma yürütmüştür.⁵⁷ Bunlar, daha önce de belirttiğimiz gibi Schechter'in daha çok aynı inanç şemsiyesi altında Yahudilere yönelik dayanışma ve yardımlaşma ya da eğitim odaklı birliktelik düşüncesine işaret etmektedir. Yukarıda geçtiği gibi, tüm dünyadaki Yahudilerle olan bağların kopartılmaması noktasındaki hassasiyeti de dış dünyaya karşı gösterilen bir duruşu, bir kimliği ifade eder. Bu yönüyle birlik hassasiyetinin politik bir tarafı da vardır. Söz konusu anlamda bir Katolik İsrail düşüncesi, dünya ölçeğinde Yahudi varlığını ayakta tutma adına Reformcu rabbileri de bünyesinde barındıracak biçimde tüm fikir ayrılıklarını kucaklayacaktır.

H. Parzen'e göre Schechter her ne kadar halahayı Yahudi yaşamından dışlayan boyutta bir reformist yaklaşımı reddetse de, Reformculara yapıcı bir üslupla yaklaşmış, onları din dışında kalan kimseler olarak nitelemekten öte Yahudi tarihi hakkında yanlış yönlendirilmiş yorumcular olarak görmüştür. Onların bilimsel araştırmalar yoluyla mevcut yaklaşımlarını tekrar gözden geçirdikleri takdirde tarihsel yorum çizgisine yaklaşacaklarına inanmıştır.⁵⁸ Schechter'in böyle bir ümit besliyor olması mümkündür. Onun prensipte tüm farklı grupları Muhafazakâr hareket bünyesinde kabul etmeye sıcak baktığı söylenebilir. Ancak bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz gibi elbette bu, onun herhangi bir tavize yöneldiği anlamına gelmemelidir. Zira tarihsel yorum Schechter'in ve JTS'nin merkezi bakış açısını oluşturur. O, ayrışmayı çağrıştıran "Reform Yahudileri" tabirini tercih etmediğini söylemiş, bunun yerine "reform grubu" ifadesini kullanmıştır.⁵⁹

Bölünmeye karşı Yahudi birliğinin sağlanabilmesi, Schechter'in başta gelen hassasiyetlerinden birisidir. O, herhangi bir mezhepsel etiket yakıştırmasına karşı olmuş, kendisini sadece "Yahudi" sıfatıyla nitelemeyi tercih etmiştir. Berlin'deki öğrencilik yıllarında dahi kendisine Ortodoks ya da Reform gruplarından hangisine

⁵⁷ Herman Dicker, **Of Learning and Librarians: The Seminary Library at One Hundred**, New York, A Centennial Publication of The Jewish Theological Seminary of America, 1988, s. 25.

⁵⁸ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 54.

⁵⁹ Schechter, "The Emancipation of Jewish Science", **SA**, s. 6.

bağlı olduğu sorulduğunda, hiçbirine ait olmadığını belirtmiştir.⁶⁰ Açıkça belli bir grubun taraftarı ya da herhangi bir özel okulun savunucusu olmadığını ifade etmiştir.⁶¹ Sulzberger ile mektuplaşmalarında da, kurtarmak istediği şeyin Ortodoksi değil, Yahudilik olduğunu dile getirmesi önemlidir.⁶² Böylece söz konusu yaklaşımlara mesafesini göstermiştir. 1913’de Henry P. Mendes’e mektubunda ise, Yahudiliğe dair herhangi bir sıfatı kabul etmediğini, Yahudi hukuku ve gelenekleriyle uyumlu biçimde düzenli bir gelişme öngören Yahudiliğin ana akımına ait olduğunu söylemiştir.⁶³

Aslına bakılırsa Schechter’in bu son ifadesi, tarihsel bakışın bir yansıması niteliğindedir. Her ne kadar tarafgirlik boyutunda bir hizipleşmeye sıcak bakmasa da, “gelenek ile uyumlu bir gelişme” vurgusu, neticede ayrı ve bağımsız bir yapılanmanın oluşumuna zemin hazırlayan bir bilinci ifade etmektedir. Geleneğe bağlı gelişim düşüncesi, onun başından beri üzerinde durduğu temel meseledir. Dolayısıyla Muhafazakâr Yahudiliğin bağımsız bir kurumsallaşma süreci yaşaması, onun bir strateji değişikliğinin ya da gelişen şartların zorunlu bir sonucu olmaktan çok, arka planında onun tarihsel yorum çerçevesinde istikrarlı bir çizgi izleyen görüşlerinden beslenmektedir.

Yahudilik ana gövdesi altında konumlandığı sürece farklı yaklaşım ve yorumlara açık olan Schechter, mezhepsel bir tutumu doğru bulmaz. Bu çerçevede JTS’nin ne tür bir kurum olması gerektiği noktasında, kurumun herkesi memnun edebilecek ve Yahudiler arasındaki tüm farklı gruplara hitap edebilecek bir merkez olması gerektiğini ifade etmiştir. Mesajını doğru bir biçimde aktardığı sürece, kurumun sadece belli bir gruba hitap eden partizan eğilimli bir merkez ya da bir kötülük yuvasına asla dönüşmeyeceğini belirtir.⁶⁴ O, Tora’nın Yahudilik dairesi içerisindeki tüm farklı yaklaşımları kucaklayan yapısını kendisine örnek almıştır. Tora ortak paydasında birleşmiş olarak bilgin, filozof, bilim adamı,

⁶⁰ Weinberger, “Solomon Schechter’s (Postmodern) Conservative Jewish Theology”, s. 24-25.

⁶¹ Schechter, “The Study of the Bible”, **SJ II**, s. 31.

⁶² Bein-Horin, “Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part I. Letters from the Pre-Seminary Period (1895-1901), s. 256.

⁶³ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 211.

⁶⁴ Schechter, “The Charter of the Seminary”, **SA**, s. 11.

mistikveşüpheci gibi birçok değeri bu yapı içerisinde değerlendirir. Bu açıdan kendi Yahudilik yorumunu da mutlak yanılmaz olarak görmez. JTS'nin de bu kapsayıcı tutumu benimsemesi gerektiğini savunur. Öyle ki konuyla ilgili meşhur ifadesinde, JTS ileride kendisini sert biçimde eleştirecek mistikler, eleştirmenler ya da Ortodokslar üretemediği sürece girişimini başarısız olarak nitelendireceğini söyler.⁶⁵ Bu çerçevede Schechter, kişinin şüphe duyması gereken ilk ve son şeyin kendisinin yanılmazlığı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Öte yandan kurumun dini çeşitlilik üretmesi konusundaki beklentisinin kendisi hayattayken gerçekleştiği söylenebilir. Seminary, M. Kaplan, Charles I Hoffman, Jacob Kohn gibi ileri düzeyde eleştirmenler yanında, Herman Abramowitz ve C. E. Hillel Kauvar gibi kendisini Ortodoks olarak tanımlayan isimler de çıkarmıştır.⁶⁷

Schechter'in mevcut haliyle Ortodoks ve Reformist yapıyı doğru birer Yahudilik yorumu olarak kabul etmediğini daha önce söylemiştik. Kanaatimizce ne dini literatüre yönelik bilimsel araştırmalardan yoksun olan ve ortaya çıkan yeni problemler karşısında güncel yorumlara kapalı olan bir tutum, ne de halahayı büyük ölçüde arka plana iten bir duruş, onun JTS bünyesinde var olmasını istediği yaklaşımlardır. Zira Seminary'nin misyonunu geleneksel Yahudiliğin savunulması olarak özetlemiştir. Nitekim Tora'nın merkezi konumunu yok sayan girişimlerin felekat ile sonuçlanacağını söyleyen Schechter, tıpkı bu dünyada olduğu gibi manevi anlamda da yer çekimi yasaları olduğunu söyler. Bununla birlikte tarihe sadık kalınması gerektiğini ifade ederek Seminary eğitiminin bu ruh ile uygunluk arz edeceğini ve tarihsel Yahudiliğin izahı ve açıklamasıyla sınırlı olacağını belirten de Schechter'dir.⁶⁸

O halde gelenek ve tarihsel bakış çerçevesinde belli bir ağırlık merkezi belirlemiş gözükten Schechter'in, bahsi geçen hassasiyetleriyle çok da uyuşmadığı görülen Reformistleri de içine alacak biçimde JTS'de sahip olduğu kuşatıcı dil, bir yönüyle onları tarihsel yoruma yaklaştırma arzusuyla açıklanabilir. Bununla birlikte

⁶⁵ Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 24-25; Arzt, "The Legacy of Solomon Schechter", s. 11.

⁶⁶ Schechter, "Spiritual Honeymoons", **SA**, s. 60.

⁶⁷ Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1998, s. 216.

⁶⁸ Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 25.

sonraki süreçte USA örneğinde olduğu gibi hitap kitlesini çok daha somut biçimde Ortodoks kanada yöneltmiştir. Ayrıca JTS'nin mezhepler üstü bir kurum olacağı ya da herkese hitap edeceği yönündeki tutumu, dünya ölçeğindeki Yahudiler ile bağı koruma adına dile getirdiği Katolik İsrail düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Onun farklı eğilimlere açık oluşunda, bu eğilimlerin din dairesi içerisinde kalması ve dinin temel esaslarına aykırı olmaması önemli bir kriterdir. Zira dogma konusundaki hassasiyeti de göz önüne alındığında, Schechter'in ortaya koyulan farklı düşünce ve yorumların herhangi bir kritere tabi tutulmadığı bir birlik ümidi ya da talebi içerisinde olduğunu söylemek güçtür. O, dinin ana dogmalarıyla tezat oluşturmadığı müddetçe Yahudi düşüncesinde yer etmiş tüm eğilimlere olumlu yaklaşmıştır. Örneğin Orta Çağ Aşkenazi ve Sefarad Yahudileriyle ilişkili bazı karşılaştırmalar yaptığı yazısında, her iki ekolün de zamanla kendine özgü bir mistik gelenek ihdas ettiğini, ancak bunların Tora ve hukuka yönelik bağlılık noktasında ortak bir tavır takındıklarını söyler. Mistisizm'e yönelik bir eğilimin Yahudilik içerisinde her zaman var olduğunu ifade eden Schechter, Yahudi mistisizminin koşer hukuku ve benzeri alanlarda hukuku ihlal derecesinde her şeyi mübah gören bir yaklaşıma sahip olmadığını vurgular. Ayrıca mistik geleneğin öngördüğü asketik yaşamın, ancak Tora'nın ruhuyla uygunluk arz ettiği ölçüde meşruluk kazanacağını da belirtir.⁶⁹ Görüldüğü gibi Tora'nın merkeziliği ya da halahaya dayalı bir dini yaşam, Schechter için en başta gelen kriterlerdendir.

Schorsch da haklı olarak onun çeşitli sıfatlarla anılmaması gerektiğini, örneğin bir mistik ya da bir rasyonalist olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Buna göre Schechter daha ziyade "Yahudi" üst kimliğine vurgu yapan, bunlardan iyi ve faydalı gördüğü hususları kabul eden bağımsız bir akıldır.⁷⁰ Örneğin mistisizm ile ilişkili kitaplar okuyan ve yazılar yazan, Hasidik gelenek konusunda Baal Şem Tov ve dönemini onaylayan Schechter, aynı zamanda onun Zaddikler etrafında şekillenen sonraki kurumsal yapısını ise bir bozulma olarak görmüştür.⁷¹ Schechter'in Yahudi

⁶⁹ Schechter, "Jewish Saints in Mediaeval Germany", **SJ III**, s. 18-19.

⁷⁰ Schorsch, "Schechter's Seminary: Polarities in Balance", **CJ**, C. LV, No: 2, 2003, s. 15.

⁷¹ Schechter, "The Chassidim", **SJ I**, s. 43-44.

düşüncesi ile ilgili kuşatıcı yaklaşımına bir başka örnek daha verilebilir. Bazı yazarların hatalı bir biçimde Nahmanides'i Maimonides'ten daha üstün bir yere konumlandığını söyleyen Schechter, bunu Maimonides'e yapılan bir haksızlık olarak görür. Bir yandan mistik bir kimliğe sahip olan Nahmanides hakkında yazan, bir yandan da Maimonides'in Yahudi düşüncesinde önemli bir boşluğu doldurduğunu ifade eden Schechter, Tanah'da Eyüb ve Vaiz kitapları ile Talmud'da dünyanın yaratılması, Tanrı'nın onunla ilişkisi, kötülüğün orijini ve özgür irade gibi konulara ilişkin bazı zor pasajların varlığına işaret ederek felsefenin de Yahudi geleneğinin ayrılmaz bir parçası olduğunun altını çizmiştir.⁷² Böylece Nahmanides ve Maimonides gibi iki büyük düşünürün şahsında, mistisizm ya da felsefenin birbirinin alternatifi olmadığını, her ikisinin de Yahudi geleneği ve Yahudi bilincinde bir yerinin olduğunu vurgulamak istemiştir.

İki büyük Yahudi bilgin Maimonides ve Raşi arasında karşılaştırma yapan Schechter, onların farklı kültürel, siyasi ve dini çevrede yaşamış olmalarına, buna bağlı olarak birtakım farklı yorum ve yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen, Tanrı, Tora, İbranice, halaha, vahiy ve kurtuluş gibi değerlerde aynı ortak bağlılık ve sadakate sahip olduklarını söyler. Bu birlik ruhunun sonraki takipçileri arasındaki muhtemel birtakım anlaşmazlıkları aşmak için yeterince güçlü olduğunu, Zunz ve Weiss gibi isimlerin de hem Raşi hem de Maimonides'in değerini gözden uzak tutmadıklarını ifade eder.⁷³

Schechter, Yahudiler arasında çıkacak muhtemel bir bölünmenin olumsuz etkilerine özellikle dikkat çekmiştir. Bu noktada dış dünyaya, daha doğrusu Hristiyan ön yargılarına karşı Yahudilere özgü dini ve milli geleneğin değerinin bilincinde olarak ortak mücadelenin gerekliliğine inanmıştır. JTS, bu anlamda tarihsel araştırmalara dayalı çalışma prensibiyle kuşatıcı olmalıdır. Bu yüzden kurum, özellikle Schechter ile birlikte WdJ geleneğini temsil eden bir merkez olma iddiasındadır. O, Yahudi teolojisiyle ilgili keskin tartışmalardan mümkün olduğunca kaçınmış, daha ziyade düşman kabul edilenlere karşı Yahudilerin gerek dini gerekse bilimsel bilgiyle donatılmasına önem vermiştir. Bu yönüyle Yahudi öğrenimi

⁷² Schechter, "Nachmanides", **SJ I**, s. 130-131.

⁷³ Schechter, "The Seminary as a Witness", **SA**, s. 50-52.

noktasında olduğu kadar dış dünyaya karşı ortak tavır noktasında da JTS'yi önemli bir merkez olarak görmüştür.

3.1.2.2. Yahudi Hukukuna Bağlılık

Schechter'in söz konusu kuşatıcı tutumu, şüphesiz belli kriterler bağlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda o, açık biçimde Seminary'nin yüklendiği misyonu "geleneksel Yahudiliği müdafaa" olarak tanımlamıştır.⁷⁴ JTS'nin Yahudiliğe yönelik temel yaklaşımını izah ederken, dinin saf ve özgün haliyle kalması gerektiğini, bünyesinde bunu bozacak unsurların ya da sentezlerin bulunmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu açıdan Yahudiliği diğer dinlerden ayıran özellikler, onu özgün şekliyle ayakta tutacak olan değerlerdir. Schechter, Yahudiliğin bir hukuk dini oluşuna vurgu yaparak halahanın Yahudi yaşamındaki merkezi rolüne dikkat çeker. Günlük yaşamın tüm alanlarını kapsayan halahanın, Yahudi yaşamına sınırlar çizdiğinden, menüye varıncaya kadar tüm faaliyetleri kontrolü altına alma iddiasından bahseder.⁷⁵ Bu çerçevede Seminary'nin kuruluş itibarıyla Reform Yahudiliğine karşı duran bir kurum olarak hayata geçirildiği bilinmektedir. Nitekim henüz Ortodoks yapıyla ilişkilerin nispeten sıcak olduğu 1904'de UOJCA başkanı Henry P. Mendes de, Seminary'yi Reform Yahudiliğine karşı bir kale olarak görmüştür.⁷⁶

Schechter'e göre ahlak kuralları iyi ve faydalıdır, ancak Tanrı'nın hukuki emirleri daha iyidir. Tanrı sevgisi yanında onun hukukuna bağlılığın teşvik edilmesi ve yaygınlaştırılması, bir rabbinin temel misyonlarından birisi olarak görülmüştür.⁷⁷ O, dinin pratik boyutuyla daha fazla görünür olmasını, hukukun Yahudi günlük yaşamına güçlü biçimde dokunmasını arzu etmiştir. Dolayısıyla Schechter için halahaya dayalı bir yaşam, rabbi adaylığı için de temel şarttır. O, öğrencilerin inanç, dini pratikler ve ahlak noktasındaki tutumlarına bilhassa özen göstermiştir. Bu bağlamda yeniden organize olan Seminary, öğrencilerden şabat ve koşer hukukuna titizlikle riayet etmesini beklemiştir.⁷⁸ Seminary'nin erken döneminde katkıları olan

⁷⁴ Schechter, "Preface", SA, s. VII.

⁷⁵ Schechter, "The Charter of the Seminary", SA, s. 21-22.

⁷⁶ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 189.

⁷⁷ Schechter, "Rabbi as a Personal Example", SA, s. 134.

⁷⁸ Ellonson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 303; Ginzberg, **Louis Ginzberg: Keeper of the Law**, s. 82.

Kohut ve Blumenthal’i saygıyla anan, Morais’i JTS’nin esas kurucusu kabul eden Schechter, onun özellikle ilkelere bağılı dindar ve alçakgönüllü karakterine değinmiş, bu etkinin Seminary’de her zaman var olacağını söylemiştir.⁷⁹

O, Tesniye 27:1-8’de geçtiği üzere Yahudilerin Tanrı’ya tazim amacıyla taşlardan altar inşa etme geleneğine atıf yaparak Amerika Yahudilerinin bu geleneği sürdürmeleri, ancak bunun salt şekilsel boyutla sınırlı kalmaması gerektiğini ifade eder. Altarı oluşturan asıl unsurun, inananların yaşamlarına etki eden Tanrı sözleri olduğunu söyleyen Schechter, ibadet yerlerine sıklıkla gidildiği halde Tanrı’ya yakınlık noktasında bir ilerleme olmadığı takdirde Yahudiliği vazetme görevi olan sinagogların hakiki bir ibadet mekânı olarak misyonlarını yerine getirmemiş olacağını belirtir.⁸⁰

Yahudiliğin geçmiş köklerinden ayrılmış soyut ve kavranamaz bir olgu olmadığını savunan Schechter, onu tarihsel bir toplumun dini ifadesi olarak görmüştür. Bununla toplumun aktif ve yaratıcı rolüne, aynı zamanda Yahudiliğin gözle görülür, çeşitli ritüel ve uygulamalarla hayata somut yansımaları olan bir din olduğuna işaret etmek isteyen Schechter, bunun aksini düşünenlere “Siz, sadece oksijenle yaşayamazsınız” diyerek cevap verir. Bu bağlamda Yahudileri “dini ikonoklazm”a karşı uyarır. Bununla kastettiği şey, Yahudilerin kutsal yaşam biçimlerini tehdit eden ve yıkan unsurlardır. Söz konusu ifadeyi detaylandırmamış olsa da, onunla yerleşik dini gelenek ve kurumlara yönelik muhtemel saldırı ya da yıkıcı etkileri kastettiği anlaşılmaktadır. Bununla ilişkili olarak Tanrı’nın sadece evrenin ve insanların hükümdarı değil, aynı zamanda onu kontrol eden, yönlendiren ve ona müdahale eden bir Tanrı olduğunu vurgulamıştır.⁸¹

Tora ve halahaya bağlılığı eğitim müfredatının da merkezine yerleştiren Schechter, henüz Londra yıllarında bir arkadaşına yazdığı mektupta, kendisini Tora ve Yahudi toplumuna adanmış olduğunu ifade eder. Bu maksatla dünyevi değerleri ikinci planda tuttuğunu, asıl derdinin Tanrı rızası ve Tora’nın emir ve yasaklarına riayet,

⁷⁹ Schechter, “The Assistance of the Public”, **SA**, s. 230.

⁸⁰ Schechter, “Altar Building in America”, **SA**, s. 84.

⁸¹ Arzt, “The Legacy of Solomon Schechter”, s. 10.

dolayısıyla cennet olduğunu söyler.⁸² Dolayısıyla o, JTS'yi geleneksel Yahudiliğe aykırı duruş sergileyen bir kurum olarak düşünmemiş, eğitim anlayışında Tora ve halahayı merkeze alan bir kurum olmasını istemiştir.⁸³ Öğrencilerine, Tora uğruna savaşmanın öneminden bahsetmiş, Tanah, Mişna ve Talmud'u merkeze alan geleneksel anlayışı sürdürerek bu kaynaklara başvurma ve onlardan delil getirme geleneğini mutlak surette devam ettirmelerini istemiştir.⁸⁴

Adler, Cambridge'de öğrencilerinin çoğu Hristiyan olan ve onların Yahudi literatürü hakkındaki bilgilerini artırmanın önemini çok iyi bilen Schechter'in Amerika'ya gelişindeki en önemli faktörün, Yahudi eğitime dair geleneksel yaklaşımı sürdürecektir ve Yahudi öğrencilerden oluşacak bir eğitim kurumu oluşturma konusundaki yoğun arzusu olduğunu ifade eder. Schechter de JTS'ye gelişi öncesi 1900'de Adler'e yazdığı mektupta, kendi milleti olan Yahudiler ile birlikte yaşama arzusunu dile getirmiş, sinagog merkezli bir yaşamın gerekliliğine ve hakiki Yahudi yaşamının tesisi için çocukların eğitime vurgu yapmıştır.⁸⁵

Kurum dışında olduğu kadar kurum içerisinde de onun geleneksel dini anlayışa sahip çıkışı, Seminary bünyesinde eğitim veren Bernard Drachman'ı yönetim kuruluna karşı savunmasında da görülür. Kurulun çeşitli gerekçelerle Yahudi hukuk alanında dersler veren Drachman'ı bu görev için uygun görmemesine karşılık Schechter bu kararı doğru bulmamıştır. Sulzberger'a yazdığı mektupta, karşı çıktığı hususun koşer gibi alanlarda geleneğe bağlı bir isim olan ve eğitim kadrosunda Ortodoks anlayışın tek temsilcisi olacak olan Drachman gibi bir ismin kurumdan uzaklaştırılma gayreti olduğunu söylemiştir.⁸⁶

Schechter, 1905'de Brooklyn'de vaizlik görevine başlayan rabbi Max Raisin'e ise şu tavsiyede bulunur:

Cemaatinize, Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika vatandaşlığıyla asla çatışan bir şey olmadığı gerçeğini öğretmede başarılı olacağınızı ümit ediyorum. Onlar,

⁸² Mandelbaum, "Solomon Schechter: The Man and His Vision", s. 47.

⁸³ Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 49-50.

⁸⁴ Schechter, "Spiritual Honeymoons", SA, s. 55.

⁸⁵ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 30.

⁸⁶ Ben-Horin, "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)", s. 76.

şabatın, koşer hukukunun, tefillin giymenin, İbranice literatüre bağlılığın ve Kudüs'te Siyon ümidinin, Amerika'da Yahudiliğin devamı için mutlak surette gerekli olan hususlar olduğunu göz ardı etmemelidirler.⁸⁷

Yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi Siyon ideali de Schechter için geleneksel Yahudiliğin temel bileşenlerinden kabul edilir ve bu yüzden tıpkı şabat, koşer ya da İbranice gibi korunması gereken hususiyetlerdendir. Bu bağlamda JTS'deki birkaç yılın ardından Schechter'in Siyonizm konusundaki pozitif düşüncelerini açıkça dile getirmesi, Muhafazakâr hareketin Siyonizm ile sonraki yıllarda da devam edecek olan yakın ilişkine güçlü bir zemin hazırlamıştır. Siyaset bilimcisi Samuel Halperin'in de işaret ettiği gibi, Amerika'da Yahudilik ile Siyonizm arasındaki ilişkiye dikkat çeken ve küçük ölçekli Siyonist yapıya Muhafazakâr hareket üzerinden ciddi bir güç kazandıran isim Schechter idi. O, JTS'nin reform eğilimli yönetim kuruluna direnç göstermiş, aynı zamanda HUC'deki Siyonizm aleyhtarı Reformculara karşı Amerika Siyonistleri Fedarasyonuna hizmet etmişti. Yenilediği eğitim kadrosunun da aktif faaliyetleriyle Amerika'da Muhafazakâr hareket ile Siyonizm arasındaki yakın ilişki sürdürülmüştür.⁸⁸ Schechter, daha önce de belirttiğimiz gibi asimilasyonun en kötü çeşidi olarak nitelediği seküler Siyonizm karşısında kültürel Siyonizm tarafında yer almıştır. Onun dini ve manevi öğelerin merkeze alındığı Siyonizm görüşü Seminary öğrencilerini de önemli ölçüde etkilemiş, birçoğu, İbranice konuşan Siyonist organizasyonlarda rol almışlardır. Schechter ve oluşturduğu eğitim kadrosunun etki ve tavsiyeleriyle 1914 yılında Seminary'de eğitim almış rabbilerin yüzde 60'ından fazlası aktif Siyonist'ti.⁸⁹

Özellikle Schechter ile yakın ilişki içinde olan JTS eğitim kadrosundan Israel Friedlaender (1876-1920), çeşitli Siyonist organizasyonlarda aktif üyeliği, Siyonist

⁸⁷ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 120-121.

⁸⁸ Samuel Halperin, **The Political World of American Zionism**, Detroit, Wayne State University Press, 1961, s. 102-103.

⁸⁹ Cohen, "Diaspora plus Palestine, Religion plus Nationalism: The Seminary and Zionism, 1902-1948", s. 125; Örneğin Schechter'in öğrencilerinden rabbi Jacob Kohn'un 1908 yılı gibi erken bir dönemde "Zionism in the Pulpit" başlıklı konuşması, Seminary mezunlarının yeni gelişmeye başlayan Amerika Siyonist harekete bağlılıklarını gösteren bir işaret sayılabilir. Bkz. Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 300; Schechter'in eşi Mathilde Schechter de, Henrietta Szold ile diğer bazı kadınlardan oluşan ve Siyonizm adına faaliyet yürüten bir grupta aktif rol almış, bu girişim daha sonra Hadassah Women's Zionist Organization isimli yapının da temelini oluşturmuştur. Bkz. Mel Scult, "The Baale Boste Reconsidered: The Life of Mathilde Roth Schechter (M.R.S)", **Modern Judaism**, C. VII, No: 1, 1987, s. 16.

periyodiklerdeki yazıları ve Amerikalı Yahudilerine yönelik etkin bir Siyonizm propaganda faaliyetiyle Schechter'in izinden gitmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda M. Kaplan ve Abraham J. Heschel gibi isimler de tarihsel devamlılık ve tarihsel hafızadan kopuk bir Siyonizm'e karşı uyarılarda bulunmuşlardır. 1952'de kurulan Seminary Israel Institute of JTS gibi kurumlar vasıtasıyla genel anlamda hareket bünyesinde İsrail ve Amerikalı Yahudileri arasındaki bağ daha güçlü şekilde tesis edilmeye çalışılmıştır.⁹¹

Schechter'in asimilasyon tehlikesi karşısında Siyonizm'in koruyucu bir güç unsuru olduğunu ifade etmesi, hareketin Reform kanadına savrulmaması ve miras alınan geleneksel değerler ile bağının sürekliliği adına önemli bir etki yaratmıştır. Nitekim **Emet ve'Emunah**'da, Muhafazakâr Yahudiliğin Siyon idealini güçlü biçimde desteklediği, hareketin Dünya Siyonist Organizasyonunun bir üyesi olduğu ifade edilmiştir.⁹²

Ayrıca Schechter, Helenizm'e atıf yaparak kutsal dil İbranice'den vazgeçme ve halaha ile milli unsurları ikinci plana iterek evrensel unsurları vurgulamaya yönelik tüm girişimlerin felaket ile sonuçlanacağını belirtmiştir. Ona göre Yahudiliğin ağırlık merkezi Yahudilik'te kalmalıdır.⁹³ Bu bakımdan Schechter'in nezdinde JTS'nin en bariz vasıflarından birisi, geleneksel Yahudi pratiklerine mümkün olduğunca bağlı kalması, reform söylemleri ya da projelerinden çok kurumda muhafazakâr eğilimin kendisini güçlü biçimde hissettirmesi olmuştur.

3.1.2.3. Eğitim Müfredatı ve Kadro Yenilenmesi

Her ne kadar JTS'nin kurucu liderleri tarafından kurumun takip edeceği temel yaklaşım konusunda tarihsel Yahudiliğe bağlılık üzerinde durulsa da, bu hususta tam

⁹⁰ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 171.

⁹¹ Allon Gal, "The historical continuity motif in Conservative Judaism's concept of Israel", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, C. II, 1993, s. 168, 172; Benzer şekilde R. Gordis Siyon ideali bağlamında Yahudi milliyetçiliği ve dinin birbirini tamamlayan iki ana unsur olduğuna yönelik güçlü vurgusuyla Schechter'den etkilenmiş görünmektedir. Bkz. Karp, "A Century of Conservative Judaism in the United States", s. 42.

⁹² The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 32; R. Gordis de, Schechter ve I. Friedlander'in kültürel Siyonizm'e bağlılıklarına referans vererek Muhafazakâr Yahudiliğin dünden bugüne Siyonizm ile organik ilişkisine dikkat çeker, Muhafazakâr Yahudilerin her zaman Siyonist olduklarını belirtir. Bkz. Gordis, **Understanding Conservative Judaism**, s. 122.

⁹³ Schechter, "Benno Badt", **SA**, s. 171.

tanımlanmış bir prensipler bütünü söz konusu değildi. Daha önce ifade edildiği gibi tarihsel yaklaşımı temsil etme noktasında sınırları ve kapsamı muğlak bırakılmış bir anlayış ile birlikte özellikle Reform kanadına karşı kolektif bir karşıtlık, hareketin kendisini ifade etmede kullandığı iki temel unsur idi.⁹⁴

Erken dönem Seminary, daha çok Ortodoks karakteriyle ön plana çıkmaktaydı. Bir başka ifadeyle Ortodoks Yahudilik hâlen gücünü korumaktaydı. Bu bakımdan ayrı bir hareketi ifade edecek tarzda tarihsel yorum çerçevesinde bir Muhafazakâr Yahudilik yapılanması henüz söz konusu değildi. JTS'nin mevcut karakterinden sıyrılıp bağlı olduğunu iddia ettiği tarihsel anlayışa daha açık bir yönelim gerçekleşmesindeki önemli pay Schechter'e aittir.

Schechter ile birlikte Ortodoks kadro sayı ve etki bakımından zayıflamaya başlamıştır. Onun JTS başkanlığına geçtikten sonra yaptığı en dikkat çekici yeniliklerden birisi, eğitim kadrosu ve müfredat ile ilişkili düzenlemelerdir. O, eğitim müfredatında birtakım revizyonlar yapmış, yetersiz olduğunu düşündüğü ya da öğrencilerin eğitimi noktasında sakıncalı gördüğü hocaların yerine kendi seçtiği bir eğitim kadrosunu kuruma kazandırmıştır.⁹⁵ Örneğin bilimsel yaklaşım noktasında yetersiz bulduğu Mendes ve Drachman gibi Ortodoks kurucular Schechter'in döneminde kalıcı olamamışlardır. Fakat bu, Schechter'in Ortodoks yaklaşıma tamamen sırt döndüğü anlamına gelmemelidir. Nitekim o, Seminary'de uzun yıllar hizmet verecek olan Ortodoks rabbi Moses Hyamson'u Seminary'de Yahudi hukuk hocası olarak öğretim kadrosuna katmıştır.⁹⁶ Schechter'in Amerika Yahudilerinin yaşamına etki edecek bir akademik merkez yaratma gayreti ve bizzat kendisinin dini literatür alanında tarihsel metodlara dayalı araştırma yaptığı göz önüne alındığında, eğitim hususunda hem bir özveri hem de bilimsel bir bakış açısı aradığı söylenebilir. Dolayısıyla yukarıdaki isimlerin kalıcı olamamasında Schechter'in bu hassasiyeti etkili olmuş olmalıdır. Daha önce Drachman'ı Yahudi hukuku konusundaki bağlılığı ve dindar kişiliği nedeniyle takdir ettiğini söylemiştik. Ancak anlaşılan o ki, kimi

⁹⁴ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 45.

⁹⁵ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 247.

⁹⁶ Hirsch, "Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940", s. 1.

isimlerde bilimsel bakış açısının tam yerleşmemiş olduğuna yönelik kanaati, gerçekleştirdiği kadro değişikliğinde önemli rol oynamıştır.

Schechter'in tarihsel araştırmaların gerekliliğini savunan ve mutedil dini yaklaşımları bağlamında düşünüldüğünde, JTS'nin tam manasıyla bir Ortodoks kurum olmayacağı açıktır. Bu, en başta, Ortodoks yapının büyük ölçüde temsil ettiği statik din anlayışına karşı onun Katolik İsrail düşüncesiyle de ilişkili olarak gelişme ve büyümeyi esas alan prensibiyle irtibatlıdır. Söz konusu nitelik, Katolik İsrail düşüncesi dışında Schechter'in JTS ve USA ile olan ilişkisinde de belirleyicidir. Bu yüzden Schechter ve Adler, örneğin 1915'de Hyamson'u kuruma dahil etme sürecinde onun Ortodoks duyarlılığını incitmeden kurumun dini yönelimini ona nasıl sunacakları konusunda epeyce fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Hyamson'un bazı tereddütleri karşısında hem Seminary vizyonunun hem de onun Ortodoks eğiliminin dikkate alınacağı, kurumun temelde geleneksel Yahudiliğe bağlı olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷ New York Temple Emanu-El vaizi Judah Magnes de, Yahudilik'te hiçbir değişim ve gelişimi kabul etmeyen bir Ortodoks bakış açısına karşın bunun tam karşısında olan Ortodoks yaklaşımın bir Schechter Ortodoksisi olduğunu dile getirmiştir.⁹⁸

JTS'nin ilk başkanı Morais, Ortodoks duruşu ağır basan bir isim olarak daha çok Reform kanadıyla yaşadığı polemikler ve Orta Çağ Yahudi literatürüne dair çeviri çalışmalarıyla ön plana çıkmıştı. O, Wise'ın, Tanah'ın literal anlamını bozduğunu düşündüğü Kutsal Metin yorumlarına ve Yahudi ritüellerini elimine etme niyetindeki reform girişimlerine cevap vermeye çalışmış, öte taraftan Sefarad ve İtalyan Yahudi literatürüne ait bazı metinlerin İngilizce'ye tercüme edilmesiyle meşgul olmuştur.⁹⁹ Morais, cemaati ile ilgili görevleri nedeniyle de JTS ile gerektiği kadar ilgilenememişti.¹⁰⁰ Doğrudan Tarihsel Ekolden gelen bir isim olmayan Morais,

⁹⁷ Hirsch, "Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940", s. 14-15.

⁹⁸ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 189.

⁹⁹ Arthur Kiron, "Varieties of Haskalah: Sabato Morais's Program of Sephardi Rabbinic Humanism in Victorian America", **Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From al-Andalus to the Haskalah**, ed. Ross Brann, Adam Sutcliffe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, s. 132-134.

¹⁰⁰ Panitz, "Jewish Theological Seminary", **EJ**, C. XI, s. 329.

Kohut gibi isimlerle JTS'nin kuruluş sürecinde buluşmuştur. Bu bakımdan büyük ölçüde tarihsel yaklaşım ile ilişkisi oldukça geç bir döneme tekabül etmektedir.

Schechter'in gelişiyile JTS Ortodoks bakış açısından tarihsel çizgiye doğru bir yönelim gerçekleştirmiştir. Morais liderliğindeki JTS'ye Breslau Seminary'nin kaynak ve model olduğu yönündeki iddiayı temelsiz bulan Arthur Kiron'un da işaret ettiği gibi, Schechter'in yeniden organize girişimleriyle, kurumun Z. Frankel ve H. Graetz ile kimlik kazanan Pozitif-Tarihsel Yahudilik anlayışı ve WdJ ile ilişkisi daha yakın olmuştur. Kesin çizgilerle ayrılmasa da Schechter öncesi Morais döneminde, Breslau Seminary'nin rabbinik literatür ağırlıklı eğitim modeline karşın daha çok Tanah merkezli bir eğitim programı söz konusudur. Kiron, ayrıca onun vahyin yorumlanması, değişim ve Yahudi toplum iradesine yönelik mesafeli oluşuna da dikkat çekmiştir.¹⁰¹ Morais sonrası Schechter ile birlikte Tanah yanı sıra rabbinik literatür de merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. Onun yaşayan topluluk, Katolik İsrail, ikincil anlam gibi ifadelerle vurgusu yanı sıra WdJ merkezli eğitim modeliyle, prensipte Frankel ve takipçilerinin tarihsel yorum mirasını önceki liderlere nazaran daha fazla sahiplendiği ve bir adım daha öteye taşıdığı söylenebilir.

Schechter dönemindeki Seminary'yi eski Seminary'den ayıran en önemli işaretlerden birisi, yeni dönemde WdJ geleneğinin kendisine daha fazla yer bulması olmuştur. Tarihsel anlayışın en görünür niteliklerinden birisi olan söz konusu geleneğin merkeze oturtulması, aslında Reform kanadı kadar Ortodoks Yahudilik ile olan farklılığa da işaret eder. 1886'daki tüzüğe yansıdığı gibi WdJ'nin ismen dahi hiç zikredilmediği erken döneme karşılık, Schechter ile birlikte belki de ilk kez bilimsel araştırmaların öneminden bu kadar fazla söz edilmiştir. 1902'deki tüzükde WdJ'nin ilerlemesi, kurumun altı hedefinden birisi olarak belirtilmiştir.¹⁰² Hatta Ellenson, düzenlenen yeni müfredat ve ders saatlerinde literatür bilgisi ve literatür çalışmalarına nazaran uygulamalı rabbinik eğitime çok az saat ayrılmasına işaret ederek, Schechter'in rabbi unvanı için klasik Yahudi literatürü uzmanlığını çok fazla

¹⁰¹ Kiron, "Heralds of Duty: The Sephardic Italian Jewish Theological Seminary of Sabato Morais", **JQR**, C. CV, No:2, 2015, s. 229, 241-242.

¹⁰² Sarna, "Two Traditions of Seminary Scholarship", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, C. II, s. 55.

önemsediğine ve onu önemli bir önşart olarak belirlediğine dikkat çekmiştir.¹⁰³ Bu bağlamda Schechter yeni bir eğitim kadrosu oluşturmak istemiştir. Tanah'ın eğitim müfredatında önemli bir yer teşkil ettiğini belirten Schechter, onun büyük bir Alman üniversitesinde önemli bir akademik unvana sahip biri tarafından öğretilmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirmiş, bu eğitimin en iyi eleştiri metodları ile uygunluk çerçevesinde yapıldığını ifade etmiştir. Benzer eleştiri metodlarının rabbinik litaretüre de uygulanacağını belirtmiştir.¹⁰⁴

Bu çerçevede Seminary, Schechter başkanlığında yenilenen eğitim kadrosunda Louis Ginzberg (Talmud), Alexander Marx (tarih), Israel Friedlaender (Tanah), Israel Davidson (İbranice ile rabbinik literatür), Mordecai M. Kaplan (hitabet ve midraş) ve İngiltere'de iken beraber çalıştığı Joseph Mayor Asher (vaaz) gibi hareketin temel taşları olacak olan seçkin bilim insanlarının bulunduğu önemli bir eğitim merkezi haline gelmiştir.¹⁰⁵ Yeni dönemde, temelde reform karşıtlığına dayalı yürütülen eğitim anlayışından ziyade dini literatür bağlamında içe dönük ve daha sistemli bir eğitim programı ortaya konulmuş, böylece JTS, bilimsel ve tarihsel yaklaşım temelinde klasik Yahudi kaynaklarına müracaat edildiği akademik ve lisansüstü bir kurum haline gelmeye başlamıştır. Buna ek olarak JTS'nin metinsel çalışmalara odaklanan yaklaşımı, her ne kadar Seminary'ye ait bir proje olmasa da The Schiff Classics serisine de model olmuştur. Önceleri bu yayın serisi bünyesinde özel biçimde bilimsel karakterli çalışmalar mevcut değilken 1915'den sonra Kutsal Kitap sonrası Yahudi literatürüne yönelik bilimsel çalışmalar görülmeye başlanmıştır. Söz konusu seriyi yayınlayan JPS'nin Classics Committee'sine Schechter'in başkan olması bu değişimde merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda son faaliyetlerinden birisi de, JTS'deki meslektaşlarını ve diğer bazı bilim adamlarını bu çalışmalara katkı sunmaya davet eden mektupları olmuştur.¹⁰⁶

¹⁰³ Ellenson & Lee Bycel, "A Seminary of Sacred Learning: The JTS Rabbinical Curriculum in Historical Perspective", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, C. II, s. 544.

¹⁰⁴ Schechter, "Spiritual Honeymoons", **SA**, s. 55-57.

¹⁰⁵ Ellenson & Bycel, "A Seminary of Sacred Learning: The JTS Rabbinical Curriculum in Historical Perspective", s. 541.

¹⁰⁶ Sarna, "Two Traditions of Seminary Scholarship", s. 61; Schechter'in temelini attığı bu akademik zihniyet, hareket içerisinde özellikle Louis Ginzberg, Alexander Marx, Israel Friedlander, Israel Davidson ve Louis Finkelstein gibi isimlerin bilimsel çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır. Bkz.

Ölümünden bir yıl önce JTS’de verdiği konferansta Schechter, her biri alanında uzman eğitim kadrosu ve Judge Sulzberger’in gayretleriyle oluşturulan zengin kütüphanesiyle kurumun, o dönemde benzeri hiçbir yerde bulunmayan seçkin bir Seminary konumunda olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷

Schechter’in üzerinde özenle durduğu hususlardan bir diğeri, JTS öğrencilerinin kuruma belirli bir birikimle gelmeleri yönündeki arzudur. Geldiği ilk dönemde öğrencilerin hem dini hem de seküler alanla ilgili bilgi seviyeleri konusunda hayal kırıklığına uğramıştır. Buna çözüm amacıyla önemli bir karar olarak JTS’ye katılma niyetindeki tüm adaylar için, kayıt öncesinde bir yüksek okul mezuniyetine sahip olma şartı koymuştur. Bu süreçle birlikte Seminary hızla seküler bir akademik seviyeye yükselmiştir.¹⁰⁸ Schechter’in eğitim anlayışında din dışı eğitim önemli yer tutar. Henüz Viyana’da iken (1873) yazdığı bir mektupta ileride rabbi olma konusundaki hayali ve tutkusunu dile getirmiş, kendi özel çalışmalarının Talmud, hukuk (*codes*), Latince, genel tarih ve matematik gibi alanlardan oluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ JTS’nin hatırı sayılı bir bilgi donanımıyla gelen seçkin öğrencilere hitap etmesini arzu eden Schechter’in, kurumu gerçek manada ileri düzeyde bir akademik merkeze dönüştürme isteği söz konusu idi. Bu amaçla öğrenciler kuruma kabul öncesinde İbranice gramer, Tanah ve rabbinik literatür ile ilgili çeşitli konuları içeren bir giriş sınavına tabi tutulmuşlardır.¹¹⁰

Kapsamlı bir Tanah bilgisi Schechter için öncelikli öneme sahip olan kriterlerden birisidir. Göreve başladıktan iki yıl sonra yaptığı konuşmada, Yahudi Kutsal Metin kanonunun ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında geleneksel ve modern ekollerin görüşlerinin birlikte yer alacağı, Tanah’a giriş mahiyetinde olacak bir konferans serisinin gerekli olduğunu dile getirmiştir. Ancak böyle bir projeyi ileriki bir safhaya ertelemenin o dönem için daha uygun olacağı kanaatine varmıştır. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi ona göre öğrenciler Tanah hakkında her şeyi öğrenmeden evvel onun kendisinden bir şeyler öğrenmelidirler. Yani öncelikle

Cohen, “On the Eightieth Anniversary of Solomon Schechter’s Arrival in the United States”, **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. XLIV, 1982, s. 65-67.

¹⁰⁷ Schechter, “Spiritual Honeymoons”, **SA**, s. 55.

¹⁰⁸ Rosenblum, “The Founding of The United Synagogue of America, 1913”, s. 72-73.

¹⁰⁹ Mandelbaum, “Solomon Schechter: The Man and His Vision”, s. 51.

¹¹⁰ Ellenson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 303-304.

Kutsal Metinlerin muhtevası özümsemelidir. Tanah'ın son dönem yorumcuların geçici arzu ve isteklerine göre yeniden inşa edilmesine karşı çıkan Schechter, hem kendisi hem de JTS'de eğitim görenler için ümit edilen hususun, Tanah'ın kendilerini yeniden inşa etmesi olduğunu söylemiştir.¹¹¹

Schechter döneminde rabbinik okul müfredatı ise İbranice gramer, Tanah, Kudüs ve Babil Talmudu, Yahudi tarihi, Yahudi literatürü tarihi, teoloji, kateşizm, Şulhan Aruh ve vaizliğe dair olmak üzere Yahudi literatürünün çeşitli branşlarını kapsamaktaydı. Ayrıca Saadia, Halevi ve Maimanides gibi bilgin ve filozofların çalışmalarının İbranice üzerinden okunması söz konusu idi. Ancak bunlar arasında Talmud eğitimi daha fazla ön planda tutulmuş, eğitim saatlerinin yarısı bu alana ayrılmıştır.¹¹² Bunların yanı sıra Kutsal Kitap arkeolojisi, Mekhilta, Sifra, Midrash Rabba gibi klasik metinler, Yahudi felsefesi ve Yahudi etiği gibi alanlarda da eğitim verilmekteydi.¹¹³ Schechter, Yahudi mistisizmi ve Yahudi folklorüyle de birlikte tüm bu alanların bir Yahudi ürünü olduğu için bilinmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁴ Ayrıca Helenistik literatür ve apokrif kitapların da eğitimde yeri olduğunu belirtmiştir. Tüm bunları bir rabbinin sahip olması gereken temel bilgi alanları olarak değerlendirmiştir.¹¹⁵

Seminary bünyesinde geleneksel Yahudi kaynaklarının eleştiri metodları çerçevesinde incelenmesini gerekli gören Schechter, böylece Amerika'da bir WdJ geleneği tesis etme çabasında olmuştur. Bu bakımdan Almanya'da L. Zunz ile başlayan söz konusu geleneğin Amerika'daki temsilcisi konumundadır. Özellikle Louis Ginzberg ve Joseph Jacobs gibi teşvik ettiği bazı isimlerin çalışmaları, söz konusu hareketin Almanya versiyonunda olduğu gibi Yahudi literatürü ve düşüncesine yönelik hem Yahudiler hem de gentile nezdinde bir kabul ve saygınlık kazanma amacı da taşımaktaydı. Bu açıdan Schechter ve Ginzberg'in Harvard Üniversitesinden fahri doktorluk derecesi almaları önemli bir gelişme idi. Böylece Kutsal Kitap sonrası Yahudiliğin dini ve kültürel bakımdan sanılandan daha zengin

¹¹¹ Schechter, "Spiritual Honeymoons", SA, s. 56.

¹¹² Ellenson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 304-306.

¹¹³ Karp, "The Conservative Rabbi-"Dissatisfied But Not Unhappy"", s. 204.

¹¹⁴ Schechter, "The Charter of the Seminary", SA, s. 19.

¹¹⁵ Schechter, "Spiritual Honeymoons", SA, s. 59.

olduğu gösterilmek istenmiştir.¹¹⁶ Yahudiliğin asırlardır süregelen kendine özgü bir yaşam biçimine, birtakım kural ve geleneklere sahip olduğunu söyleyen Schechter, onun insan düşüncesinin farklı alanlarını kapsayan yapısıyla geniş bir literatüre sahip olduğunu belirtir. Yahudi geleneği, aynı zamanda sürekli gelişme sürecinde olan dünyanın en kadim litürjilerinden birine de sahiptir. İşte böyle bir din hakkındaki bilginin, yalnızca uzun soluklu ciddi ve kapsamlı bir eğitim ile elde edilebileceğini söyler.¹¹⁷

Schechter için özellikle metin üzerine yapılan araştırmalar büyük önem taşımaktadır. HUC’de bu alan ihmal edilmiş, kurum bünyesinde ilk yüzyılın tek metinsel çalışması olarak rabbinik literatürden Mekhilta de-Rabbi Ishmael hakkında bir bilimsel yayın yapılmışken, Schechter bu geleneği kurumun temel özelliği olarak kazandırmak istemiştir. Seminary’den meslektaşı Joseph Jacobs, onun, eğitimin hiçbir zaman son bulmayacağı, gerçek bir bilim adamının bir el yazma metni edite etme konusunda çaba göstermeden bilim adamlığının test edilemeyeceği yönündeki düşüncesini aktarmıştır. Bu çerçevede yeni dönemde Seminary mezunlarından bir el yazması metni edite etmedeki becerilerini gösterebilmeleri beklenmiştir.¹¹⁸ Schechter’in öğrencilerde ciddi bir Yahudi literatür bilgisi ve aynı oranda bilimsel bir araştırma yetkinliği aradığı söylenebilir. Bu noktada o, Kohut, Jastrow ve Szold gibi isimleri örnek göstererek takdir eder. Örneğin ilk iki ismin kendilerine önemli rabbinik sözlükler, Szold’un ise Eyüp kitabı hakkında son derece vazıh bir yorum miras bıraktığını belirtir.¹¹⁹ Bunlar dışında Schechter’in yaşamı sırasında yayımlanmış ya da başlanmış eserler arasında ise Ginzberg’in **Geonica** (1909) ve **The Legends of the Jews** (1909-38) isimli eserleri, Marx tarafından yazılan ve sonrasında **Studies in Jewish History and Booklore**’da (1944) toplanan denemeler ve Davidson tarafından kaleme alınan **Thesaurus of Medieval Hebrew Poetry** (1924-38) gösterilebilir.¹²⁰

¹¹⁶ Sarna, “Two Traditions of Seminary Scholarship”, s. 63.

¹¹⁷ Schechter, “Spiritual Honeymoons”, SA, s. 62.

¹¹⁸ Sarna, “Two Traditions of Seminary Scholarship”, s. 59.

¹¹⁹ Schechter, “The Test the Rabbi Should Apply”, SA, s. 199.

¹²⁰ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 271.

JTS'nin erken dönemlerinden itibaren kurucu liderlerin modern eleştiri metodlarını kabul etmekle birlikte özellikle Welhausen ile ilişkilendirilen Derin Eleştiri'ye yönelik mesafeli duruşları bilinmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi Schechter de bu geleneğe karşı çıkmıştır. Avrupa'dan bizzat kendisinin JTS'ye kazandırdığı I. Friedlander, Theodor Nöldeke'nin öğrencisiydi ve Derin Eleştiri alanında ehil bir isimdi.¹²¹ O, Tanah üzerine dersler vermekteydi. Ancak Schechter, Derin Eleştiri geleneğinin yaratacağı sorunlar nedeniyle Tora ile ilgili derslere yer vermemeyi uygun görmüştü. Kaplan'a göre o, kuruma giren her öğrencinin zaten Tora'yı iyi derecede bildiğini var saymaktaydı.¹²² Tora, dokunulmaz alan olarak görülmüş ve 1950'lere kadar yeniden yapılandırılan Seminary müfredatında yer almamışken, doküman hipotezi ise 1966'ya kadar öğretilmemiştir.¹²³ Öte yandan Schechter, eleştiri metodlarını JTS'deki rabbinik literatür çalışmalarının önemli bir parçası olarak görmüştür. Her iki Talmud versiyonu, Tannaitik midraşlar, Mekhilta, Sifra ve diğer rabbinik koleksiyonları da içeren literatür üzerine eleştiri metodları olmaksızın bilimsel bir çalışmanın imkânsızlığını ifade etmiştir.¹²⁴ Bu bağlamda Yahudilerin var olma nedeni olarak gördüğü Tanah'a¹²⁵ yönelik muhtemel yıkıcı etkileri sebebiyle, bu dönemde ona yönelik eleştirel yaklaşım tam yerleşmiş değildi. Daha çok Talmud ve ilişkili literatür eğitim müfredatında merkezi rolü oynuyor, ders saatlerinin çoğunluğunu oluştuyordu.¹²⁶ İlerleyen dönemde ise, Tanah'a yönelik eleştirel yaklaşımın JTS bünyesinde kendisine daha fazla yer bulduğu görülür.¹²⁷

¹²¹ Ismar Elbogen, "American Jewish Scholarship: A Survey", **American Jewish Year Book**, C. XLV, 1943-1944, s. 56.

¹²² Scult, **Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai Kaplan**, Detroit, Wayne State University Press, 1993, s. 102.

¹²³ Greenspahn, "Jewish Ambivalence Towards the Bible", s. 18; Gerson D. Cohen de, Schechter'in yıllarca Tora (Pentateuchal) eleştirisini JTS'den uzak tuttuğunu belirtir. Bkz. Cohen, "On the Eightieth Anniversary of Solomon Schechter's Arrival in the United States", s. 64.

¹²⁴ Schechter, "Spiritual Honeymoons", **SA**, s. 57.

¹²⁵ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 37.

¹²⁶ Ellenson & Bycel, "A Seminary of Sacred Learning: The JTS Rabbinical Curriculum in Historical Perspective", s. 544-545.

¹²⁷ Schechter'in Yahudilere yönelik Kutsal Kitap yorumlarını artık kendileri üretmeleri gerektiği yönündeki çağrısı, Seminary mezunlarından Joseph Hertz'in (1872-1946), Welhausen'in sistemini destekleyen kaynak analizine itiraz eden Tora hakkındaki **Hertz Humash** isimli yorum çalışmasıyla karşılık bulmuştur. Fakat Louis Finkelstein (1940-72) döneminde, Kutsal Kitap çalışmalarında uzman olan ve Tora'nın çok yazarlı oluşuna dayalı teorisine bağlılığını gizlemeyen Hristiyan profesör William Foxwell Albright ile Kutsal Kitap uzmanı Yehezkel Kaufmann'ın (1889-1963) Seminary ile yakın ilişki içerisinde olması, JTS'de anlamlı bir değişimi beraberinde getirmiştir. Bu iki isim, her ne kadar Welhausen'in teorisine karşıtlıkta birleşmiş olsa da, yine Kutsal Kitap

Yeni dönemde Schechter'in önem verdiği bir başka husus, farklı ülkelerdeki bilim adamlarıyla eğitim odaklı kurulan yakın ilişkidir. Erken dönemden itibaren Budapeşteli David Kaufmann (1852-1899) gibi bazı isimlerle Yahudi eğitim kurumları ve WdJ'yi konu edinen mektuplaşmalar gerçekleştiren Schechter'in, Macar bilgin Wilhelm Bacher (1850-1913) ile temasları ise Amerika döneminde de devam etmiştir. İkili arasındaki ilişki daha çok midraşik ve rabbani literatür alanıyla ilgiliydi ve yayınlanmadan önce çalışmalarını birbirlerine arz ederek düzeltmeler ve yorumlar noktasında karşılıklı katkı sağlıyorlardı. Schechter ve Bacher, kişisel ilişkileri yanı sıra kurumsal anlamda örneğin Seminaryler arası öğrenci değişimi noktasında temas halinde olmuşlardır.¹²⁸ Bir diğer isim de 1904-1908 yılları arasında yazışmalar gerçekleştirdiği I. Goldziher (1850-1921) idi. Schechter, 1904'de kendisini New York'a Yahudi felsefesi üzerine konuşmalar yapmak üzere davet etmiştir. Ayrıca WdJ alanındaki meslektaşları arasında karşılıklı davetleşmeler söz konusu olmuştur. Örneğin 1910'da Berlin'deki Hochschule für die Wissenschaft des Judentums bünyesinde eğitim veren Ismar Elbogen, Schechter'i bir konferans serisi için kuruma davet etmiştir.¹²⁹

Schechter'in Budapeşte, Viyana ve Berlin gibi merkezlerdeki Yahudi eğitim kurumları ve bilim adamlarıyla teması dışında Breslau Seminary ile de irtibat kurduğu görülür. Breslau Seminary'nin Heinrich Graetz'den sonraki halefi rabbi Markus Brann ile Schechter'in yazışmaları, Seminaryler arası ilişkiyi güçlendirmeye yönelikti. Müfredatlar üzerine de odaklanan yazışmalar, kurumlar arası öğrenci değişiminin ise sık sık uygulandığını göstermektedir. Dolayısıyla Schechter'in

Eleştirisi bağlamında Welhausen'e ciddi bir alternatif getirmişlerdi. Böylece bazı müfredat değişiklikleriyle de birlikte Seminary, Schechter'in Derin Eleştiri'ye dair temkinli tutumundan uzaklaşma eğilimi göstermiştir. Ismar Schorsch, bu durumu, Schechter'in mirasının yerinden edilmesi ve Seminary'nin Kutsal Kitap Eleştirisi ile barış yapması olarak görmüştür. Bkz. Schorsch, "Coming to Terms with Biblical Criticism", *CJ*, C. LVII, No: 3, 2005, s. 7-9, 15.

¹²⁸ Thulin, "Wissenschaft and correspondance: Solomon Schechter between Europe and America", s. 123-124; Bkz. Alexander Scheiber, "Letters of Solomon Schechter to William Bacher and Ignaze Goldziher", *Hebrew Union College Annual*, C. XXXIII, 1962, s. 255-275.

¹²⁹ Thulin, "Wissenschaft and Correspondance: Solomon Schechter between Europe and America", s. 125.

başkanlığı döneminde Budapeşte, Berlin, Viyana ve Londra gibi yerlerdeki Seminaryler ile JTS arasındaki ilişki düzenli bir seyir izlemiştir.¹³⁰

Schechter döneminde bir diğer önemli gelişme, JTS'nin geniş bir kütüphaneye kavuşması olmuştur. Yapılacak araştırmaları kolaylaştırmak adına kapsamlı bir kütüphane kurmak isteyen Schechter, bu hedefini gerçekleştirme yolunda şahsi kütüphanesini kuruma hediye eden Philadelphialı Mayer Sulzberger'dan büyük destek almıştır.¹³¹ Daha önceki kütüphane, ileri seviyede Yahudilik araştırmaları için yeterli materyale sahip olmadığı için akademik sahada yeterli verimlilik söz konusu değildi. İbranice yayınların çoğu cemaatler için hazırlanan dua kitapları ile başlangıç seviyesi okul eğitimi için hazırlanan metinler idi.¹³² Bu açıdan Schechter dönemiyle mevcut kütüphanenin de ciddi bir zenginliğe kavuştuğu görülmektedir. Seminary kütüphane görevlisi Alexander Marx'ın bibliyografya ve paleografi alanındaki uzmanlığı ile iyi bir konuma gelen kütüphane, M. Sulzberger'ın 1903'de 7500 kitap ve 750 el yazması metinden oluşan bağışı sayesinde daha da zenginleşmiştir. Marx 1953'de öldüğünde Seminary kütüphanesi 165 bin kitap ve 9 binin üzerinde İbranice, Samirice, Aramice ve Yidiş dilinde el yazması metni ihtiva ediyordu.¹³³ Moritz Steinschneider'in özel kütüphanesinin ve Alman İbranice uzmanı Emil Friedrich Kautzsch'in geniş koleksiyonunun JTS'ye kazandırılması da yine Schechter döneminde gerçekleşmiştir.¹³⁴ Dolayısıyla kütüphanenin zenginleşmesinde Schechter'in büyük gayreti söz konusudur. Öyle ki, 1902'de Seminary kütüphanesi 5250 kitap ve yalnızca 3 el yazması metinden oluşurken, 1915'e gelindiğinde 46.000 cilt kitaba ve 1782 el yazmasına sahip olmuş, böylece benzersiz bir kütüphaneye dönüşmüştür.¹³⁵ Kütüphanede Tannaitik midraş Sifra'nın beş farklı yorumunun mevcut olduğunu örnek göstererek onun zenginliğine

¹³⁰ Thulin, "Wissenschaft and Correspondance: Solomon Schechter between Europe and America", s. 128.

¹³¹ Schorsch, "Schechter's Seminary: Polarities in Balance", s. 10.

¹³² Dicker, **Of Learning and Librarians: The Seminary Library at One Hundred**, s. 5.

¹³³ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 270, 271.

¹³⁴ Dicker, **Of Learning and Librarians: The Seminary Library at One Hundred**, s. 22-24.

¹³⁵ Michael B. Greenbaum, "Mission Conflit in Religiously Affiliated Institutions of Higher Education: The Jewish Theological Seminary of America During The Presidency of Louis Finklestein 1940-1955", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University Teachers College, 1994, s. 19.

dikkat çeken Schechter¹³⁶, 1913'deki bir konuşmasında Yahudi Seminaryler arasında en geç olan JTS'nin o gün itibariyle en zengin kütüphanelerden birine sahip olduğuna dikkat çekmiştir.¹³⁷

Hayata geçirilen yeniliklerle hem öğrenci sayısı hem de prestiji artan JTS'nin Baltimore, Philadelphia ve Newark gibi şehirlerde kurulan şubeleri de gittikçe güçlenmeye başlamıştır. Bunlara ek olarak 1904'de Schechter önderliğinde daha nitelikli eğitimciler yetiştirme adına Teacher's Training Course adlı organizasyon kurulmuştur.¹³⁸ Gratz College'dan (1897) sonra Yahudi eğitimcilerin eğitimine adanmış ilk önemli yapı olan bu organizasyonda, 1906'da başta Schechter olmak üzere Friedlaender, Drachman ve Israel Davidson gibi isimler Tanah, İbranice, dua kitabı ve Yahudi tarihi alanlarında eğitim vermişlerdir.¹³⁹ Schechter, ülkedeki hiçbir Yahudi eğitim kurumunun JTS'de olduğu kadar iyi bir eğitim kadrosuna sahip olmadığını ifade etmiş, öğrenci sayısının artışı ve sahip olduğu zengin kütüphanesiyle kurumun benzersiz olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰

Schechter'in önem verdiği konulardan bir başkası da Talmud Tora¹⁴¹ geleneğinin yaygınlaşması gerektiğine dair inancıdır. Çocukların eğitimi için sinagoga bağlı olarak bir okul kurulması geleneğine atıf yapan Schechter, Tora öğreniminin toplum fertlerine kadar yayıldığı bir devlet okulu (*public school*) olarak gördüğü Talmud Tora'ya sahip olunmadığı sürece yüksek öğrenimin temelsiz kalacağını, Amerika'da kök salamayacağını ifade etmiştir.¹⁴² Ancak bu noktada eksiklik olarak gördüğü hususlardan birisi, eğitilmiş öğretmenlerin az sayıda oluşudur. İbranice konusundaki yetersizliğe de değinen Schechter, İbranice bilgisinin bir Yahudi dini okulundaki her öğretmenin mutlak niteliklerinden birisi olması gerektiğini söyler.¹⁴³

¹³⁶ Schmelzer, "Building a Great Judaica Library – at What Price?", s. 693.

¹³⁷ Schechter, "The Assistance of the Public", SA, s. 231.

¹³⁸ Rosenblum, "The Founding of The United Synagogue of America, 1913", s. 87-88.

¹³⁹ Scult, "Mordecai Kaplan, The Teachers Institute, and the Foundations of Jewish Education in America", **American Jewish Archives**, C. XXXVIII, 1986, s. 57-61.

¹⁴⁰ Schechter, "Spiritual Honeymoons", SA, s s. 54-55.

¹⁴¹ Yeşiva öncesinde Heder kurumuna ek olarak faaliyet yürüten dini okullara verilen isim. Bkz. Cohn-Sherbok, "Talmud Torah", **A Popular Dictionary of Judaism**, s. 145.

¹⁴² Schechter, "The Problem of Religious Education", SA, s. 106, 108.

¹⁴³ Schechter, "The Problem of Religious Education", SA, s. 109-110.

İbranice alanında öğretici yetiştirme ihtiyacının farkında olarak, Amerika'daki modern sinagoglara yardımcı olarak ek bir Talmud Tora okulu üzerinde durmuş, 1903'de başlattığı bu çalışmada akşam eğitim programında bizzat kendisi eğitim vermiştir. Ancak İbranice eğitimci yetiştirme noktasında daha titiz bir çalışma için Jacob Schiff'in desteğiyle 1909'da Teachers Institute kurulmuştur. 34 öğrenciden oluşan ilk sınıfta Kaplan, Friedlaender ve Elias Solomon hocalık yapmıştır.¹⁴⁴ Kaplan'ı kurumun başına getiren Schechter¹⁴⁵, hem pedagojik bilgi ile hem de Yahudi ruhuyla yazılmış ders kitaplarının gerekliliğine dikkat çekmiştir.¹⁴⁶ O, henüz gerek eğitimci gerekse öğrencilere sunulacak bir Yahudi tarihi kitabı ve Yahudi ruhuyla yazılmış bir Tanah yorumuna sahip olamadıklarını söyler. Bu vesileyle JPS'nin meşgul olduğu Tanah yorum çalışmasından duyduğu memnuniyeti dile getirir.¹⁴⁷ Dış dünyaya karşı Yahudi eğitiminin geleceği için Ortodoks ya da Reformcu ayırt etmeksizin ortak çalışmanın önemine değinmiştir. Bu noktada hâlen Hristiyan yazarlar tarafından yazılmış ya da derlenmiş çalışmalara müracaat edildiğinden yakınan Schechter, ders kitaplarının doğrudan Yahudiler tarafından hazırlanması gerektiğini vurgulamış, bunun Yahudi çocukların geleceği için taşıdığı öneme değinmiştir. Bu süreçte her bir grubun ortak çalışma yürütmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁸

Schechter döneminde ehliyetli ve nitelikli rabbiler yetiştirme adına oldukça titiz davranılmıştır. Bu amaç doğrultusunda birtakım ön şartlar konulmuş ya da sınavlar uygulanmıştır. Rabbi adaylığı için İbranice bilgisi konusunda yeterlilik şartı aranan bu dönemde, tüm Tora'nın öğrenciler tarafından ilk bakışta zorlanmadan tercüme edilip yorumlanabilmesi ümit edilmiştir. Bu noktada örneğin Yaratılış Kitabı, Targum Onkelos¹⁴⁹ ve Raşi'nin yorumları hakkında bilgi sahibi olmak önemliydi. İşaya, Mezmurlar ve Daniel kitaplarını tanımak da kabul için bir ön şart

¹⁴⁴ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 70.

¹⁴⁵ Scult, "Mordecai Kaplan, The Teachers Institute, and the Foundations of Jewish Education in America", s. 64.

¹⁴⁶ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 51.

¹⁴⁷ Schechter, "The Problem of Religious Education", **SA**, s. 112.

¹⁴⁸ Schechter, "His Majesty's Opposition", **SA**, s. 242.

¹⁴⁹ Targum, Tanah'ın Aramiceye tercümesine verilen isimdir. Babil Talmudu'na göre Targum Onkelos, Yahudiliğe ihtida eden Onkelos tarafından M.S. II. yüzyılda tercüme edilmiştir. Bkz. Jacobs, "Targum", **The Jewish Religion: A Companion**, s. 535.

idi. Rabbani literatür, Yahudi litürjisi ve Yahudi tarihi de öğrencilerin kabul için mutlaka genel düzeyde bilgi sahibi olması gereken alanlardı. Örneğin Mişna'nın Seder Moed bölümüyle ilgili bir sınavdan geçmek gerekiyordu. Ayrıca Tractate Berakoth ilk bölümü (1-13) bilinmeliydi. Bunların dışında eğitim sonunda öğrencilerin rabbi unvanını alabilmeleri için ciddi bir tez hazırlamaları da istenmiştir.¹⁵⁰

Diğer taraftan dil konusu, Schechter için eğitimde rol oynayan önemli bir unsurdur. Seminary sınıflarında, “tarihsel bir kaza” olarak nitelendirdiği Yidiş dilini dışlamış ve kullanılmasını yasaklamıştır. Bunun yanında İngilizce, Amerikalı Yahudiler ve daha da önemlisi göçmen Yahudiler için vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Ona göre yeni göçmenler, yeni dünyada yol alabilmek için mutlaka İngiltere ve Amerika tarihi ile ortaya koydukları literatürü bilmelilerdi. O, gerek öğrenciler gerekse öğretmenlerin İngilizce'yi en yüksek seviyede konuşup okuyabilmeleri gerektiğini savunmuştur.¹⁵¹ İbranice ise günümüzde de Muhafazakâr hareketin eğitim programlarının en önemli parçasını oluşturur. Örneğin JTS'deki rabbinik eğitim programına dahil olmak için orta seviyede bir İbranice bilgisi günümüzde de gerekli görülmektedir.¹⁵²

Görev ve misyonları, Tora, peygamberler ve bilginlerin sözlerini açıklamak olan modern Soferim'in bunu günümüzde artık ülkenin dili olan İngilizce ile yapmaları durumunda olduklarını vurgulamıştır. Eşsiz İbranice literatürü karşısında bir dönem zorunluluk gereği kullanılan Yidiş dilinin bayağılığına işaret eden Schechter, bugün bu kullanımın gereksizliğini dile getirmiştir. Kutsal dilden vazgeçme tecrübesinin yaşandığı Helenistik Yahudiliğe atıf yaparak bugün için de Yahudilikten uzaklaşma tehlikesine dikkat çekmiş, bulunduğu ülkede İbranice ve İngilizce'ye direnen bir Yahudilik anlayışının geleceği olmayacağını savunmuştur.¹⁵³

Schechter'in WdJ odaklı eğitimi JTS'ye adapte etmesiyle, Muhafazakâr hareketin diğer yapılardan yavaş yavaş ayrışması ve kendi gelişimi adına ilk adım da

¹⁵⁰ Ellenson & Bycel, “A Seminary of Sacred Learning: The JTS Rabbinical Curriculum in Historical Perspective”, s. 543.

¹⁵¹ Starr, “Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History”, s. 247-248.

¹⁵² Bkz. Nitza Krohn, “Does Hebrew (Still) Matter?: Some Answers from a Hebrew Language Needs Analysis Study”, *CJ*, C. LXI, No: 4, 2010, s. 4-16.

¹⁵³ Schechter, “Altar Building in America”, *SA*, s. 88-89.

atılmıştır. 1913'deki konuşmasında Amerika'da yaratmak istediği muhafazakâr eğilimin büyük ölçüde başarıya ulaştığı yönündeki kanaatini bildiren Schechter, Amerika merkezli Yahudi bilimselliği konusunda da benzer bir farkındalığın tüm dünyada yaratıldığını ifade etmiştir. Gerek Amerika'da gerekse ülke dışında hemen hemen her Yahudi kütüphanesinde JTS eğitim kadrosunun elinden çıkmış yayınların mutlaka bulunacağına dikkat çekmiştir.¹⁵⁴

3.1.2.4. *İdeal Rabbi Profili*

Dinin müntesipleri arasında büyük ve liyakat sahibi insanlar yetiştirmek, Schechter'in üzerinde durduğu temel konuların başında gelmektedir. Schechter, her büyük dinin görevinin büyük ve bilge insanlar yetiştirmek olduğunu söyler. Bu noktada Seminary'lerin Yahudi karşıtlarına yönelik de önemli misyonları olduğunun altını çizer. Buna bağlı olarak dini kurumlar aracılığıyla manevi bir atmosfer yaratmanın ve Tora bilgisinin öncelikle kaçınılmaz olduğunu belirtir. Öğrencilerin, yalnızca bir rabbi unvanına sahip olmak gibi herhangi bir dünyevi menfaat gözetmeksizin yalnızca Tanrı'nın rızası uğruna Tora çalışmasına azami önem vermeleri gerektiğini belirtir.¹⁵⁵

Rabbi, doğru şeyler vaaz etmenin ötesinde öğrettiklerini bizzat kendisi pratiğe aktararak diğer insanlara örnek olmalıdır. Bu açıdan Yahudi hukukunun korunması birincil öneme sahiptir. Schechter, bu bağlamda konuşmalarında buna aykırı davranan rabbilerin tutumunu eleştirerek Seminary öğrencilerine uyarılarda bulunur. Yorum özgürlüklerini örneğin şabat ile ilgili hukukun kendi zevkleriyle çatışmaması kriterine göre yorumlayan rabbileri eleştirir, onların öncelikle şabatı korumaları gerektiğini belirtir. Bunun dışında bir Yahudi evinde Yahudiliğe ait sembollerinin bulunmasının gerekliliğine dikkat çeken Schechter, bu sembollere evinde yer vermeyen bir rabbinin Yahudiliğin bozulmasına engel olamayacağını ifade eder.¹⁵⁶ O, ideal bir rabbinin sahip olduğu otoritenin Tora'dan kaynaklandığını ifade eder. Rabbi, Tora'nın efendisi değil, hizmetçisi olmalıdır. Bununla birlikte hakiki bir rabbi, hukukun yalnızca açıklayıcısı ve yorumlayıcısı değil, bizzat onun uygulayıcısı

¹⁵⁴ Schechter, "The Assistance of the Public", **SA**, s. 232.

¹⁵⁵ Schechter, "The Seminary as a Witness", **SA**, s. 41-42.

¹⁵⁶ Schechter, "Rabbi as a Personal Example", **SA**, s s. 127-129.

olmalı, en başta şabat hukukuna gösterdiği hassasiyetle sıradan Yahudilere örnek olmalıdır.¹⁵⁷

Schechter özellikle Tora ve halaha üzerine yapılacak çalışmalara büyük önem verir. Eğitim ile dindarlığı uzlaştırmaya çalışır. Eğitimden yoksun bir dindarlığın, dini ve dini yaşamı yozlaştıracağını ifade eder. Bu anlamda rabbilerin mutlaka eğitilmiş kişiler olması gerektiğini söyler. Muhtemel bozulmaya engel olmak için rabbilerin bilimsel çalışmalar üretmek ve eski İbranice metinleri edite etmek gibi yükümlülükleri olduğuna vurgu yapar.¹⁵⁸ Bu noktada Seminary öğrencileri için rabbinik literatür bilgisinin önemine dikkat çeken Schechter, onlara British Museum'da bizzat inceleme fırsatı bulduğu basılı ve el yazması İbranice koleksiyonlar hakkında aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Ayrıca yalnızca Tanah, Talmud ve onların yorumlarıyla midraş çalışmalarını içeren dini alanla ilgili değil, felsefe, gramer, şiir, matematik ve astronomi gibi seküler bilimlerle ilgili İbranice materyali de tanıtmıştır.¹⁵⁹

Schechter'in idealindeki rabbi, hem dini bilgi hem de seküler bilgi noktasında donanımlı olmalıdır. JTS'nin hem Yahudi din adamı hem de Yahudi bilim adamı yetiştiren bir kurum olmasını arzu etmiştir. Bu iki alanın birbiriyle uzlaşmaz yapıda olmadığını vurgulayarak her ikisinin de gerekliliğine dikkat çekmiştir.¹⁶⁰ Bu, Schechter için WdJ merkezli yaklaşımın doğal sonucudur. Amerika'da WdJ geleneğini tesis etmede hiçbir figürün Schechter kadar etkili olmadığını ifade eden Schwarz, onun klasik kaynaklara yönelik kapsamlı bir çalışma olmaksızın Yahudilik'te bir gelişme gerçekleşmeyeceği yönündeki inancını hatırlatır.¹⁶¹

Rabbinik geleneğe atıf yaparak Tora çalışmalarının ideal bir bilim insanına sabır, alçakgönüllülük ve bağışlayıcı olma gibi nitelikler kazandıracağını söyleyen Schechter, kendi döneminde böylesi din adamlarının eksikliğine dikkat çekmiştir.¹⁶² O, hassasiyetle üzerinde durduğu Tanah bilgisini, sonraki tüm çalışmalar ve eleştirel

¹⁵⁷ Schechter, "Rabbi as a Personal Example", *SA*, s. 125, 128.

¹⁵⁸ Schechter, "Rabbi as a Personal Example", *SA*, s. 131.

¹⁵⁹ Bkz. Schechter, "The Hebrew Collection of the British Museum", *SJ I*, s. 252-269.

¹⁶⁰ Schechter, "The Charter of the Seminary", *SA*, s. 20.

¹⁶¹ Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 47.

¹⁶² Schechter, "The Seminary as a Witness", *SA*, s. 44.

yaklaşımlar noktasında öğrenciler için olmazsa olmaz şart olarak kabul etmiştir. Tanah hakkıyla özümsemeden, herhangi bir eleştirel çalışmaya ve yargıda bulunmaya girişilmemelidir. Bu yüzden kendisi de öğrencilerine Tanah hakkında konuşmaktan ziyade doğrudan onun içeriği ile ilgili dersler vermekle daha faydalı olacağını belirtmiştir. Çünkü onun için Tanah'ın en iyi yorumu yine kendisidir. Tüm yorum ve izahları Tanah'ın zaten kendisinde barındırdığını ve tekrar tekrar okunması gerektiğini söyleyen Schechter, onun hem eleştiriye hem de tarihi içerdiğini dile getirir.¹⁶³

Schechter yetiştirecek rabbileri salt din adamı kimliği ile sınırlamamış, onların Tora'ya bağlılık noktasında olduğu gibi sosyal alanda da Yahudiler için gerçek birer rehber olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda onların günün mevcut durum ve meseleleri hakkında birer uzman, sosyal aktör ve önder olmaları gerekmektedir. Tanrı ve Yahudiler arasındaki ahdin geçerliliğini sürdürebilmesi için Yahudilerin Tora bilgisinden uzaklaşmaması gerekirken rabbilerin de yukarıdaki özellikleri yanı sıra iyi bir İbranice bilgini olmalarının ümit edildiğine dikkat çeker.¹⁶⁴ Amerika kültürüne entegre olan rabbiler yetişmesini arzulayan Schechter'in, L. Ginzberg Seminary bünyesine dahil edildiğinde bundan böyle Amerika'da beyzbol oynamayı bilmeyen bir rabbinin var olamayacağını ifade etmesi popüler bir anekdotur.¹⁶⁵

O, eski Seminary aksine büyük ölçüde lisansüstü bir kurum haline gelen yeni Seminary'de yetiştirecek rabbilerin en az cemaatleri kadar seküler bir eğitime sahip olmalarını arzu etmiştir.¹⁶⁶ Ona göre Yahudi din adamlığı (*ministry*) ve bilim adamlığı (*scholarship*) birbiriyle uzlaşmaz şeyler değildir. Bir din adamının faydalı olma düzeyi, onun bilgisiyle ters orantılı olarak artmamaktadır.¹⁶⁷ JTS'nin, verdiği eğitimle rabbileri birer Tora öğreticileri olarak geleneksel işlevlerine ve görevlerine geri döndürmesi gerektiğine inanan Schechter'e göre bu, Yahudi eğitimi ile Batı kültürüne eleştirel yaklaşımı birleştirmek suretiyle yapılmalıdır. Bu amaçla yoğun bir rabbinik eğitim planı hazırlamış, Rabbinical School'u tüm öğrencileri öncesinde

¹⁶³ Schechter, "The Study of the Bible", **SJ II**, s. 36-37.

¹⁶⁴ Schechter, "The Test the Rabbi Should Apply", **SA**, s. 200.

¹⁶⁵ Jennifer S. Friedman, "Preaching America: 20TH Century Jewish Homiletics Education in the United States", Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University, 2020, s. 111.

¹⁶⁶ Schorsch, "Schechter's Seminary: Polarities in Balance", s. 10.

¹⁶⁷ Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 20.

liberal bir koleji bitirmiş öğrencilerden oluşan lisansüstü bir kuruma dönüştürmek istemiştir.¹⁶⁸

Din adamları ile Yahudi toplumu arasında güçlü bir ilişki kurulmasını gerekli gören, bununla irtibatlı olarak yukarıda değindiğimiz Talmud Tora geleneğinin önemine vurgu yapan Schechter, rabbi adaylarından Yahudilerin eğitimi konusunda titiz davranmalarını istemekte, toplumun da kendileri kadar bir dini bilgiye ulaşabileceklerini söylemektedir. Ancak Yahudi Kutsal Metinleri ya da Yahudi tarihi ile ilgili edinilecek genel malumatın rabbilerin otoritelerini zedelemeyeceğini özellikle ifade eder. Aksine cemaat üyelerinin ya da toplumun tartışmalara katılabilmesi, bir rabbiye eleştirel ve sorgulayıcı bir biçimde başvurmasıya da onu uyarması, rabbilerin görevlerini yerine getirdikleri anlamına gelecektir. Ona göre çoğunluğun pasif duruştan bir yanılmazlık elde etmek, bayağı bir otorite çeşididir. Kendisini Yahudi toplumunun bilgisizliğine dayandıran otorite değerli değildir.¹⁶⁹ Görüldüğü gibi toplum iradesine önemli bir insiyatif veren Schechter, bu ifadeleriyle pratik dini yaşamın şekillenişinde toplumun aktif biçimde doğrudan rolü olması gerektiğini bir kez daha dile getirmiş, rabbilerin toplum üzerinde ayrıcalıklı bir otorite merci olarak egemenlik kurmalarına karşı çıkmıştır. Rabbiler, yorum faaliyetlerinde yüzlerini topluma ve toplumun ihtiyaçlarına çevirmelidir. Bu bakımdan, rabbiler ile toplum arasında son derece yakın bir ilişki tesis edilmeli, dinin yorumlanması ve güncel yaşama aktarılmasında her ikisi de rol almalıdır. Schechter'in Katolik İsrail prensibi de esasen buna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Schechter dönemiyle birlikte JTS'nin mali, idari ve eğitim noktasında yapılan revizyonlarla popüler bir akademik merkeze dönüşmeye başladığını söyleyebiliriz. Rabbinik literatüre ilginin ve eleştirel bakışın yaygınlaştığı bu dönem, Schechter'in kuruma kazandırdığı zengin kütüphanesiyle sonraki dönemler için de tarihsel araştırmalar adına ciddi bir zemin hazırlamıştır. JTS, tarih ve geleneğe bağlı olan lisansüstü akademik bir merkez olma özelliğiyle bilhassa Reformist kurumlara karşı ciddi bir alternatif konumuna gelmiştir.

¹⁶⁸ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 224.

¹⁶⁹ Schechter, "The Problem of Religious Education", **SA**, s. 115-116.

En önemli gelişmelerden birisi, kuşkusuz Schechter ile birlikte tarihsel yorumun daha merkezi bir rol oynamaya başlamış olmasıdır. Bu doğrultuda hem kurumun ve hareketin temel perspektifi görece daha belirgin hale gelmiş, hem de diğer iki dini yapıyla olan sınırlar netleşmeye başlamıştır. Bu, USA'nın kuruluşuyla devam edecektir. Dini pozisyon bakımından her zaman geleneksel çizgiye bağlı kalınırken, erken dönemde daha görünür olan Ortodoks eğilime karşı WdJ geleneğinin ana prensip olarak ön plana çıkarılmasıyla birlikte tarihsel yaklaşım kendisini güçlü biçimde hissettirmiştir. Amerika'da bir WdJ geleneği başlatan Schechter'in geleneksel halahaya, rabbinik literatüre ve tarihe bağlı, aynı zamanda Amerika'nın kültürel kodlarıyla barışık bir Yahudi toplumu ve din adamları yaratma düşüncesi de bununla ilişkilidir.

3.1.3. Schechter ve JTS'ye Yönelik Eleştiriler

Schechter, JTS'deki başkanlık görevinin ilk iki yılında geleneksel ve Reformcu kanat ile genel itibariyle olumlu ilişkiler kurmuş, bu karşılıklı ilişki istikrarlı denebilecek bir seyir izlemiştir. Bu süreçte onun kişisel ya da kurumsal eleştirilerden büyük ölçüde uzak olduğu söylenebilir. Gerek Ortodoks gerekse Reform kanadının önde gelen isimleri, Schechter'i yeni görevi sebebiyle tebrik etmişler, bu süreçte kendisiyle yakın ilişki içinde olmuşlardır. Benzer yaklaşımı HUC'nin yeni başkanı Kohler'e karşı gösteren Schechter, iki kolej arasında çatışma bekleyen ya da Yahudiliğe zarar verebilecek girişimlere karşı birlik ve dayanışma mesajı vermiştir.¹⁷⁰ Daha önce de temas ettiğimiz gibi temelde Reform Yahudiliğine karşı dursa da, çeşitli alanlarda onlarla işbirliğine inanan bir lider olarak gerek JE'nin hayata geçirilmesi sürecinde gerekse JPS'nin Tanah çeviri çalışması vesilesiyle Kohler gibi Reformcularla bir araya gelmişti.¹⁷¹ Öte yandan Reform hareketinden birçok önemli ismin de katıldığı ve Schechter'in WdJ hakkında ilk konuşmasını yaptığı bir toplantıda Emil G. Hirsch, onun hakkında son derece yapıcı

¹⁷⁰ Schechter, "Higher Criticism—Higher Anti-Semitism", **SA**, s. 38-39.

¹⁷¹ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 191.

ifadeler kullanmış, onun bilimsel derinliğinden istifade etme noktasındaki arzusunu dile getirmişti.¹⁷²

Ancak bu ılımlı havanın zamanla kaybolmaya başladığı, yerini karşılıklı eleştirilere bıraktığı görülür. Özellikle ilk iki yılın ardından Schechter ve JTS'ye yönelik birtakım eleştiriler yöneltmiş ve sonrasında da bu eleştiriler artarak devam etmiştir. Reform ve Ortodoks kanadın her ikisi tarafından gelen eleştiriler, her fırsatta Amerika'daki Yahudi cemaatlerin birliği üzerinde duran Schechter ve JTS'yi epeyce meşgul etmiştir. Nitekim Bentwich, hem Schechter hem de JTS için ilk başkanlık yıllarının başarı ve kazanım, sonraki yıllarının ise bir hayal kırıklığı ve üzüntü yılları olduğunu ifade etmiştir.¹⁷³

Schechter ve kuruma yönelik ilk eleştiriler, Union of Orthodox Rabbis çatısı altındaki Doğu Avrupalı ultra-Ortodoks rabbilerden gelmiştir. Buna sebep olan faktörlerin başında kuşkusuz Schechter'in kurumu bir WdJ merkezi haline dönüştürme çabası gelmektedir. JTS'nin tarihsel araştırmaları daha fazla önemseyen bir kurum haline dönüşmesiyle özellikle Louis Ginzberg'in modern eleştiri metodlarını Tanah üzerinde uygulaması oldukça tepki çekmiştir. Buna karşılık Ortodoks yapı çok geçmeden 1904'de JTS mezunu rabbilerin Ortodoks sinagoglarda görev yapmasını yasaklamıştır. Sonraki süreçte de bu karşıtlık devam etmiştir. Ayrıca JTS mezunlarından M. Kaplan'ın New York'ta görev yaptığı Ortodoks sinagog Kehillath Jeshurun'da İngilizce verdiği vaazlar da tartışma konusu olmuştu. Kaplan'ın İngilizce verdiği düzenli vaazlar, cemaati ziyaret eden geleneksel çizgideki Avrupalı rabbi David Wilowsky'nin cemaat ileri gelenlerini uyarmasıyla engellenmişti.¹⁷⁴

JTS ve Ortodoks kurumlar arasındaki karşıtlık aslında Schechter öncesi dönemde başlamıştır. 19. yüzyılın sonuna doğru Ortodoks hareket kurumsal yapısını güçlendirmeye çalışmış, bu doğrultuda JTS ile aynı yıl New York'da Etz Chaim Yeshiva kurulmuştu. Doğu Avrupa'nın klasik yeşivalarının bir örneğini oluşturan kurum, bu yapısına uygun biçimde ve aynı zamanda JTS'den farklı olarak yalnızca

¹⁷² Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 200.

¹⁷³ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 187.

¹⁷⁴ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 94-95.

dini eğitime odaklanmış, Amerika kültürünün muhtemel etkilerine, yani Amerikanlaşmaya karşı direnç göstermiş, seküler eğitimi ve İngilizce'yi dışlayarak Amerika'da Ortodoks geleneği yok olmaktan kurtarmaya çalışmıştı.¹⁷⁵ Bu özellikler aslında Schechter'e karşı çıkışın nedenlerini de açıklamaktadır. Zira onun için İngilizce, Amerika'nın toplumsal yapısıyla entegrasyonun en temel araçlarından. Öte yandan önceleri JTS bünyesinde yer alan bazı Doğu Avrupalı Yahudilerin de, 1898'de Association of Orthodox Synagogues çatısı altında birleştikleri ve JTS mezunlarının rabbi olarak otoritelerini reddettikleri görülür. Ayrıca bu girişim, Ortodoks Yeshiva Üniversitesi'nin de ilk adımları olmuştur.¹⁷⁶

Diğer taraftan Schechter'in geleneksel Yahudiliğe bağlılığı, Yahudiliği Batı'nın değil Doğu'nun bir ürünü olarak kabul etmesi gibi hususlar birçok Doğu Avrupalı göçmeni JTS ile yakın ilişki içine sokarken, bazı göçmenler ise özellikle 1902'de kurulan Doğu Avrupa rabbiler organizasyonu the Agudath ha-Rabbanim aracılığıyla kendilerince tehlikeli gördükleri reform düşüncesine ve Schechter liderliğindeki JTS'ye tepkisel bir tavır ortaya koymuşlardır.¹⁷⁷ Henry P. Mendes the Agudath ha-Rabbanim'e Seminary hakkındaki görüşünü sorduğunda, kurum, Morais liderliğindeki eski Seminary'yi onaylamakla birlikte yeni organize olmuş Seminary'yi bir Ortodoks kurum olarak görmediğini sert biçimde dile getirmiş¹⁷⁸, kurumun başkanı Bernard Levinthal, Schechter'i Amerika'ya Yahudiliği katletmeye gelen bir kasap (*butcher*) olarak nitelemiştir.¹⁷⁹ Ayrıca JTS kurucu lideri Morais'in oğlu Henry Samuel Morais de, Schechter'in, babasının bıraktığı mirasa sahip çıkmadığı kanaatindedir. 1910'da Londra'da yayınlanan **The Jewish Chronicle**'in editörüne yazdığı mektupta, Morais'in belirlediği temel prensiplere bağlı kalacağı sözünü veren Schechter'in bunu yapamadığını, yeni Seminary'nin Yahudilik adına

¹⁷⁵ Kimmy Caplan, "The Ever Dying Denomination: American Jewish Orthodoxy, 1824-1965", **The Columbia History of Jews & Judaism in America**, ed. Marc Lee Raphael, New York, Columbia University Press, 2008, s. 174.

¹⁷⁶ Elazar & Geffen, **The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities**, s. 17.

¹⁷⁷ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 249-250.

¹⁷⁸ Hirsch, "Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940", s. 9.

¹⁷⁹ David Weinberg, "JTS and the "Downtown" Jews of New York at the Turn of the Century", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, C. II, s. 37.

yararlı bir katkı sunmadığını ifade etmiştir. Ona göre Schechter'in başkanlığında JTS, Ortodoks Yahudilik ile uyum içerisinde değildir.¹⁸⁰ JTS'yi Ortodoks gelenek dışı bir kurum olarak gören bir başka isim rabbi Judah Eisenstein ise, Tora'nın Tanrı tarafından Musa'ya vahyedilmediğini söyleyen, geleneksel yoruma itiraz eden, herhangi bir Tora buyruğunun hükümsüz ya da değiştirilebilir olduğunu savunan kimsenin dinden dönenle eşdeğer tutulacağını dile getirmiş, Schechter ve Ginzberg'den bu suçlamayı kabul eden ya da reddeden şeffaf bir tutum beklediğini belirtmiştir.¹⁸¹

Henüz ayrışmanın derinleşmediği dönemde ilk Seminary mezunları, kimi geleneksel cemaatlerin katkısıyla Ortodoks sinagoglarda rabbi olarak hizmet veriyorlardı. Bu ilk mezunlar gittikleri yerlerde bazı değişimleri gündeme getirdiklerinde, cemaatler onların Reformcu din adamları olup olmadıkları konusunda rahatsızlık duymuşlardı. Örneğin, 1910 senesinde mezun olan Herman Rubenovitz, Boston'da Mishkan Tefilla sinagoguna getirilmişti.¹⁸² Ortodoks karakterli bu sinagogda org kullanımı ile erkek ve kadınların katıldığı karışık koro gibi bazı değişimler önerdiğinde, cemaatin eski üyeleri bu tekliflerin sonuçta Reform dua kitabı Union Prayer Book'un kullanımına sebep olacağı ve sinagogu bir Reform mabedine çevireceği endişesini taşımışlardı. Fakat Rubenovitz, sorunun oylamaya açıldığını ve neticede kendi görüşünün kabul gördüğünü belirtir. Buna göre söz konusu yenilikler onaylanmış, fakat geleneksel İbranice dualar olduğu gibi bırakılmıştır.¹⁸³

JTS'den mezun rabbilerinden Paul Chertoff'un 1911'de Doğu Avrupa göçmenleri için kurulmuş olan Ortodoks Beth Israel cemaatine gelişi de benzer bir örnek teşkil eder. Chertoff, hizmet süresince eğitim anlamında bazı olumlu katkılar sunsa da, cemaat yalnızca Ortodoks rabbilerin hak ettiğini düşündüğü rabbi sıfatını uygun görmeyerek onu vaiz ve öğretici olarak nitelemişti. İlerleyen süreçte ise

¹⁸⁰ Hirsch, "Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940", s. 13.

¹⁸¹ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 94-95.

¹⁸² Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 71.

¹⁸³ Herman H. & Mignon L. Rubenovitz, **The Waking Heart**, Cambridge, Nathaniel Dame & Company, 1967, s. 32-34.

cemaat içerisinde mevcut olan Ortodoks ve Muhafazakâr eğilimli genç üyeler arasındaki ayrılık daha da büyümüşü. Neticede Chertoff'un katkılarıyla cemaat içerisindeki bir grup 1915'de Beth El adıyla yeni bir Muhafazakâr topluluk kurmak üzere cemaatten ayrılmış, Chertoff kendisi de bir yıl sonra cemaat ile ilişkisini kesmişti.¹⁸⁴ Her iki ismin de JTS'de yetişmiş din adamları olması, Ortodoks rabbi ve cemaatleri sinagoglarında görev yapan isimlerin birer Reformcu olup olmadıkları noktasında kuşkuyla düşürmüş gibidir. Nitekim Ortodoks Yahudilerin gözünde tehlike arz eden bu durum, JTS mezunlarının Ortodoks sinagoglarda din adamı olarak hizmet vermesine yönelik koyulan yasak ile engellenmeye çalışılmıştır.

Schechter döneminde yeni müfredat konusunda genel bir görüş birliği sağlanmakla birlikte bazı itirazlar da dile getirilmişti. Örneğin Seminary Association'dan bazı kimseler, Eski Ahit'e Giriş ve kateşizm gibi alanlar hususunda endişeliydiler. Bu konudaki endişeleri, Schechter'in Tanah profesörü olarak getirdiği I. Friedlaender'in yaklaşımı ile ilgiliydi. Friedlaender'in eğitimde Derin Eleştiri geleneğine yönelik olumlu yaklaşımı, yeni yetişecek rabbiler için tehlike oluşturacağı endişesiyle bazı çevrelerce eleştirilmişti. Sonunda Schechter, I. Friedlaender'i görevden almayı en münasip yol olarak görmüştür.¹⁸⁵

Schechter ve JTS'ye yönelik diğer eleştiriler Reform kanadından gelmiştir. Eleştiriler arttıkça ilk dönemdeki yakın ilişkiler yerini sert tartışmalara bırakmış, aslında baştan beri var olan ayrılık noktaları daha açık dillendirilmeye başlanmıştır. Onun Ortodoks kanattan gelen eleştirilere nazaran Reform liderlerinin eleştirilerine daha açık ve reaksiyoner bir karşı duruş sergilemiş olduğu görülür. Onun radikal bir pozisyonda duran Reform hareketine negatif yaklaşımı düşünüldüğünde bu oldukça doğaldır. Ortodoks yapıyı belli hususlarda eleştirmekle birlikte, neticede pratik yaşamda Yahudi hukukunu gözetmeleri onların ortak paydası olmuştur. Schechter, kendilerini JTS karşıtlığına adadıklarını söyleyen Ortodoks rabbi Bernard Levinthal ve onun gibi düşünenler tarafından Reformcu yakıştırmalarına maruz kalmaktan

¹⁸⁴ Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, s. 218.

¹⁸⁵ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 75-76.

çekindiğini belirtir.¹⁸⁶ Kısacası düşünce ve eylemleriyle Ortodoks kanadı küstürmemek ya da Reformcu bir kimliğe büründüğü izlenimini uyandırmamak, onun özellikle titiz davrandığı bir meseledir. Başkanlık döneminin ilk yıllarında Hebrew Orphan Asylum isimli Yahudi yetimhanesine Reform dua kitabının verilmesi gündeme getirildiğinde de, çoğunluğu Ortodoks ailelerin çocuklarının barındığı bir kuruma reform düşüncesinin sokulmasını reddetmiş, Reform Yahudilerinin JTS'ye verdikleri desteğin bu şekilde zorlayıcı bir girişimi haklı çıkaramayacağını ifade etmiştir.¹⁸⁷

Schechter, reform ve asimilasyon ifadelerini birbirlerinin yerine de kullanmıştır. Reform Yahudiliğinin aslında Yahudilerin asimilasyonuna neden olduğunu, hatta bu süreci hızlandırdığını ifade ederek onları eleştiren Schechter¹⁸⁸, Yahudi Reformcuların çabalarını Pavlus'un misyonuna benzetmiştir. Onların Yahudiliğin hukuki yapısını elimine etmek ve hususi unsurların yerine evrenselciliği ikame etmek suretiyle çağrılarını genişletme çabalarına itiraz ederek bu tarz bir yaklaşımı Pavlusçuluk olarak nitelemiştir. Reformun benimsediği peygamberi Yahudilik, Schechter'in gözünde eksik ve parçacı bir gelenek okumasıdır.¹⁸⁹ Daha önce zikrettiğimiz D. Philipson'un **Reform Movement in Judaism** isimli eseri hakkındaki değerlendirme yazısında (1907) ise, kutsal metne dayalı kültüre (*canonical culture*) toplumsal bağlılık noktasındaki yozlaşma, Yahudi cehaleti, Yahudilerin din değiştirmesi, Batı materyalizmine hayranlık, Siyonizm'e karşıtlık ve Yahudi şahsiyetinin kayboluşu gibi konulara değinmiş, tüm bu sapmaların sorumluluğunu Reform Yahudiliğine yüklemiştir.¹⁹⁰

Batı ile uyum yakalama adına Tora'dan vazgeçmeye istekli Reformcular için şöyle söyler:

¹⁸⁶ Ben-Horin, "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)", s. 94-95.

¹⁸⁷ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 205.

¹⁸⁸ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 256.

¹⁸⁹ Meyer, "The Legacy of Solomon Schechter", s. 115.

¹⁹⁰ Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 297.

Dinimizi batılılaştırmak ya da birtakım hukukları iptal etmek suretiyle bilinci özgürleştirmek gibi konularda konuşmaktan artık vazgeçmeliyiz. Yavaş ama emin adımlarla Yahudiliğin amansız düşmanı olan Pavlusçuluğa sürüklenmek istemiyorsak, Hristiyan apoloji geleneğinden ödünç alınmış olan bu tip basma kalıp sözlerden tamamen vazgeçilmelidir. (...) Efendim, onları affet, çünkü onların hiçbir bilgisi yoktur.¹⁹¹

Schechter, Amerika'daki Reform hareketinin Yahudilik adına ciddi tehlike oluşturduğu kanaatindedir. 1909'da kendisine Avrupa'daki Yahudilerin şabat konusunda ihmalkâr davrandığını bildiren Reform kanadından bir arkadaşına, onların en azından genel çerçevede Yahudiliğin bir bütün olarak temel sistem ve değerlerini koruduklarını, bu yüzden Yahudiliğe yeniden bir yönelim ve dönüşün bir şekilde mümkün olduğunu ifade eder. Amerika'da ise durumun çok daha farklı olduğunu belirten Schechter, burada Yahudiliğin temel iskeletinin yıkımıyla meşgul olduğundan yakındır.¹⁹²

Reform kanadı Schechter'i Ortodoks yaklaşıma yakın durduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Örneğin Kohler, yalnızca eski el yazmalarına başvurarak Yahudi toplumuna liderlik yapılamayacağını söyleyerek onu tenkit eder. Muhafazakâr harekete yakınlığıyla bilinen **American Hebrew** ise, Kohler'in Schechter için yapmış olduğu bu yakıştırmanın gerçeği yansıtmadığını, onun çağın gelişmelerinden haberdar olan bir lider olduğunu savunarak Kohler'in bu eleştirisine yanıt vermeye çalışır.¹⁹³ Reform kanadından bir başka isim Isidore Singer da, Emil Hirsch'in editörlüğünü yaptığı **Reform Advocate**'de Schechter'i eleştirmiş bir başka isimdir. "Professor Schechter's Message to the Jews of America" başlıklı yazısında, onun Yahudi teolojisindeki merkezi konular üzerinde yeterince durmadığını ve iki yıl geçmesine rağmen Amerikalı Yahudilerinin ihtiyaçlarına cevap bulma noktasında isteksiz davrandığını belirtir. Singer, Schechter'in Sina'daki ilahi vahye inanıp inanmadığı ya da Musa'nın Tora'nın yazarı olup olmadığı konularında çok açık bir duruş sergilemediğini söyler.¹⁹⁴ Öyle görünüyor ki yalnızca JTS bünyesinde değil Reform kanadında da Schechter'in Amerika Yahudiliğini dönüştürücü etkisi

¹⁹¹ Schechter, "The Charter of the Seminary", **SA**, s. 23.

¹⁹² Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 303.

¹⁹³ Rosenblum, **Conservative Judaism: A Contemporary History**, New York, United Synagogue of America, 1983, s. 17-18.

¹⁹⁴ Singer, "Professor Schechter's Message to the Jews of America", **The Reform Advocate**, 15 Ekim 1904, s. 180-181.

konusunda bir beklenti söz konusu idi. Bu yüzden onun Amerika'daki Yahudi yaşamında gerekli reformları hayata geçirme noktasında yeterince istekli ve başarılı olamadığı dile getirilmiştir.

Kutsal Kitap Eleştirisi hakkında da Kohler ve Schechter farklı yaklaşımlara sahiptir. Özellikle Derin Eleştiri geleneği, iki tarafı ayırıştıran temel unsurdur. Doküman hipotezini kabul eden Kohler, Tora'nın Tanrı kelamı olmadığını, aksine nesiller boyu gelişerek Yahudilerin dini bilincini yansıttığını ifade eder. Ölü hükümündeki harf ve lafızlar üzerinde Tanrı ruhunun kalmaya devam ettiğini söyleyen Kohler, Tanah'ın herhangi bir bölümü kadar 10 emrin de bilimsel araştırmaya konu olabileceğini savunmuş, kutsal metne dayalı ritüellerin Yahudiliğin özünün ayrılmaz bir parçası olmadığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda o, Schechter'in savunduğu Higher Criticism—Higher Anti-Semitism özdeşliğine karşı çıkmış, Derin Eleştiri'nin sonuçlarından kaçmanın mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Tıpkı jeolojinin yeryüzünün farklı katmanlarını ortaya çıkarmada oynadığı role benzer biçimde Derin Eleştiri de, ilahi vahyin hakikatinin farklı büyüme evrelerini ifşa etmeye katkı sunacaktır.¹⁹⁵

Ayrışmayı reddeden, prensip olarak Amerika'daki Yahudi cemaatlerin birliği ve dayanışmasının gerekliliğine vurgu yapan Schechter'in, diğer taraftan Yahudi geleneği ve ortak mirasından tamamen ayrılıkları sebebiyle Reform Yahudiliğine mesafesini koruduğu da açıktır. Buna karşılık Amerika'da geleneksel Yahudiliğin yeniden canlandırılması hedefinde olmuştur. Her ne kadar Yahudi geleneğini yorumlamada aralarında birtakım farklılıklar, hatta 1904 sonrasında ciddi polemikler söz konusu olsa da, Yahudi dini ve milli kimliğine, rabbinik gelenek ve literatür çerçevesinde ortaya konan mirasa ve başta şabat ilekoşer gibi geleneksel ritüellere bağlılık noktasında Schechter'in Ortodoks Yahudilik ile kesiştiği söylenebilir. Bu yüzden o, halahaya dair konularda somut değişimlere çoğunlukla mesafeli olmuş, bu yönüyle en azından pratikte Ortodoks kanada yakın durmuştur. Örneğin Seminary mezunlarından rabbi A.P. Drucher, başında bulunduğu cemaatin kendisini çok fazla

¹⁹⁵ Yaacov Shavit & Mordechai Eran, **The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books: A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism**, çev. Chaya Naor, New York, Walter de Gruyter, 2007, s. 129-130.

Ortodoks bulmasından yakındığında, Schechter onun yanında olduğunu ifade etmiştir. O, USA'nın kuruluşu öncesinde rabbi Herman Rubenovitz'e yazısında ise bu organizasyonun Şulhan Aruh ile uyum içinde olması gerektiğinden bahsetmiştir.¹⁹⁶ Daha önce Katolik İsrail düşüncesiyle ilişkili olarak temas ettiğimiz gibi, Schechter'in yapmak istediği şeyin, daha çok Ortodoks Yahudileri modern Amerika toplumu ve değerleriyle belli ölçüde yakınlaştırmak, modern dünyada değişen tarihsel şartlar doğrultusunda Ortodoksinin halahaya yönelik yaklaşımında kendisini karakterize eden katı hukuk anlayışını yumuşatmak ya da yorum aracılığıyla daha işlevsel hale getirebilmek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak söz konusu büyük çaplı dönüşüm hususunda tam manasıyla başarılı olduğunu söylemek zordur.

Ortodoks geleneğin Amerika'nın kültürel yapısına adaptasyon noktasında sergilediği ısrarlı direnç, Schechter'in hatalı bulduğu en önemli tarafıdır. Bu bağlamda tarihsel araştırmaların JTS'de büyük ölçüde kendisine yer bulması dışında, Schechter ve Ortodokslar arasındaki ayrılık noktalarından bir diğeri de, daha önce işaret ettiğimiz üzere dil konusudur. Onun Yidiş diline yönelik olumsuz tavrı, birçok göçmen Yahudinin hareketten desteğini çekmesine sebep olmuştur.¹⁹⁷ Ona göre Doğu Avrupa gettolarının dili olan Yidiş, hiçbir dini ve tarihi değere sahip değildir. Yidiş dilini İbranice'nin düşmanı olarak görmüş¹⁹⁸, bir dönem talihsiz bir zorunluluk olarak gördüğü Yidiş kullanımını çocukların Yahudiliğini tehlikeye atmak olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁹ Öyle görünüyor ki o, Yidiş dilinin Yahudi kimliğinin esas bir parçası olan İbranice ile içinde yaşadıkları toplumda var olma adına mutlak gerekli olan İngilizce gib dillere karşı alternatif olamayacağı kanaatindedir. Bu çerçevede İngilizce ya da İbranice'ye karşı direnen bir Yahudiliğin Amerika'da bir geleceğinin olmadığı düşünülmüştür.²⁰⁰

Öte yandan Siyonizm konusundaki yaklaşımlar, daha çok Reform kanadıyla yaşanan kutuplaşmada rol oynamıştır. Schechter'in Siyonizm hakkındaki şartlı ama

¹⁹⁶ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 34.

¹⁹⁷ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 101.

¹⁹⁸ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 213.

¹⁹⁹ Schechter, "Altar Building in America", **SA**, s. 88.

²⁰⁰ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 214.

neticede onay veren düşünceleri, JTS başkanlığı dönemindeydi ve gerek Reform kanadından gerekse JTS bünyesindeki bazı isimler tarafından eleştirilmişti. Örneğin Jacob Schiff, 1907’de Schechter’e yazdığı mektupta bir insanın aynı anda hem iyi bir Amerikalı hem de gerçek bir Siyonist hareket bağlısı olabileceğini mümkün görmediğini belirtmiştir. Yahudilerin kendilerini geçici bir süreliğine sürgünde görmemeleri gerektiğini ifade eden Schiff, inanç bakımından Yahudi olsalar da vatandaşlık bakımından hiçbir engellerinin olmadığını söylemiştir.²⁰¹

Kohler ve Schiff gibi isimlerin şahsında Reform Yahudiliği ile Siyonist düşünce konusunda gerilim yaşayan Schechter, aleni bir tartışmaya girmekten geri durmuş, ancak Federation of American Zionists’in başkan ve yönetim kurulu üyesi Harry Friedenwald’a konuya ilişkin düşüncelerini dile getirmiştir. Schechter, Rabbinik Yahudilik ve dua kitabına yansıdığı şekliyle, Yahudilerin günahları nedeniyle vatanlarından sürgün edildiklerini, İsrail’i kurtaracak ve kendilerini tekrar kutsal topraklara geri döndürecek mesihin gelişine inandıklarını ve Amerika’nın Yahudiliğin nihai kaderi olmadığını beyan etmiştir. Siyonist karşıtları, eğer bu doktrinlerin Amerikanlaşma ile uyumsuz olduğunu düşünüyorlarsa, hemen istifasını verebileceğini söylemiştir. Bu sebeple kendi prensiplerinden vazgeçmektense aılıktan ölmeyi dahi tercih edeceğini ifade etmiştir.²⁰² Amerika’da mevcut kültür ve gelenek ile entegrasyonu Yahudiler adına bir gereklilik olarak gören Schechter, Reformist Yahudilerin aksine kutsal topraklara yönelik Yahudi bilincinde kökleşmiş Siyon idealini ya da milli unsurlar ile mezcedilmiş bir dini anlayış ve yaşam biçimini, Amerikanlaşma düşüncesiyle çelişen bir durum olarak değerlendirmemiştir. Bu nedenle Siyonizm karşıtları, Schechter’i Amerikanlaşma sürecinde tam anlamıyla bir kararlılık ve bağlılık sergilemediği için tenkit etmişlerdir.

Seminary bünyesinde yer alan varlıklı bazı yöneticiler ise, Schechter’in yeni gelen göçmenlerden yeterince destek kazanamadığı düşüncesiyle bir hoşnutsuzluk içerisindeydiler. Aynı zamanda Siyonist karşıtı bir duruş da sergileyen bu grup, onun 1906’da Siyonizm’e açık desteğinden sonra yapıdan uzaklaşmaya başlamışlardır.

²⁰¹ Adler, **Jacob H. Schiff: His Life and Letters**, 2 c., New York, Doubleday, Doran and Company, C. II, 1928, s. 165.

²⁰² Cohen, “Diaspora plus Palestine, Religion plus Nationalism: The Seminary and Zionism, 1902-1948”, s. 122-123.

Ayrıca Dropsie College (1908) ve New York Kehillah (1909) gibi projelerin devreye girmesi de onların finansal yardımlarının çekilmesine sebep olmuştur. Bunun üzerine destek kaybı yaşayan Schechter, JTS ve ilkelerini yaşatma adına Seminary rabbileri ve Seminary Alumni Association'ın katılımıyla USA'yı kurma yoluna gitmiştir.²⁰³

Diğer taraftan Schechter tarafından İbranice, Tanah yorumu (*Bible exegesis*) ve rabbinik hukuk (*rabbinical codes*) alanında hoca olarak Seminary bünyesine dahil edilen Drachman'ın, 1909'da Seminary ile ilişkisinin kesilmesi ya da ayrılmak zorunda kalması ise, Schechter ve Ortodoks yapı arasındaki ayrışmada belirli oranda etkili olmuştur. Drachman, eserinde JTS tarafından alınan bu ihraç kararının iddia edildiği gibi finansal bir gerekçeye dayanmadığını söyler. Aslında Schechter öncesi uzun bir müddet fakülte dekanlığı yapan Drachman, kendisinin Morais'den sonra en uygun başkan adayı olduğunu düşünmekteydi. Ancak yukarıda zikredilen görevleri bir şekilde kabul etse de, bunu kendisi açısından bir rütbe düşüklüğü olarak algılamıştı. Ardından Orta Çağ'ın ünlü iki Talmud bilgininin görüşlerini karşılaştırdığı çalışmasını Schechter'e sunmuş, fakat beklediği övgüyü ve ilgiyi alamamıştı. Neticede Drachman eğitim kadrosundan çıkartıldı.²⁰⁴

David Ellenson, bu kararın Drachman'ın Ortodoks kimliği nedeniyle alındığı şeklindeki görüşü kabul etmez. Zira Schechter'in David Zvi Hoffmann gibi bir ismin damadı olan Alexander Marx ve Ortodoks rabbi Moses Hyamson gibi isimleri Seminary bünyesinde tutması bu iddiayı geçersiz kılmakta, onun mezhepsel bir kaygıyla hareket eden ayrışmacı bir bakış açısının aksine kuşatıcı yaklaşımını göstermektedir. Ellenson, alınan kararın, Schechter'in alanında tam uzman bilim insanları ile çalışma arzusu ve hassasiyetiyle ilişkili olduğunu belirtir. Buna göre Drachman, Schechter'in gözünde birinci sınıf bir bilim insanı değildir.²⁰⁵ Schechter'in, Drachman ile birlikte tam anlamıyla bir bilim insanı olarak görmediği bir başka isim Henry P. Mendes de, Schechter ile fikir ayrılığına düşmüş ve Ortodoks hareketin önemli sembolü olan Yeshiva Üniversitesi'nin önemli destekçileri

²⁰³ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 271; İsmi geçen iki kurum ile birlikte American Jewish Committee (1906) ve Bureau of Jewish Education (1909), Seminary'e sağlanan desteğin zayıflamasında etkili olan belli başlı kurumlardır. Bkz. Rosenblum, **Conservative Judaism: A Contemporary History**, s. 19.

²⁰⁴ Drachman, **The Unfailing Light: Memoirs of an American Rabbi**, s. 255-261.

²⁰⁵ Ellenson, **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, s. 303.

olmuşlardır.²⁰⁶ Eleştiriler, USA'nın kuruluşu sonrası da devam etmiş, örneğin Reform hareketi liderlerinden Dr. Schulman'ın Seminary bünyesinde fahri doktorluk derecesiyle ödüllendirilmesi karşılığı daha da arttırmıştır.²⁰⁷

Sonuç olarak gerek Reform kanadı gerekse Ortodoks kanat, Schechter'e çoğunlukla şüpheyile yaklaşmışlar ve karşı çıkmışlardı. Bunun en temel sebebi, Schechter'in JTS aracılığıyla hareketin din pozisyonunu daha berrak hale getirmeye başlamasıdır. Onun gelişiyle birlikte her iki dini hareketten eleştirilerin artması, aslında Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumundan miras alınan dinin radikal değil evrimsel gelişimine yönelik yaklaşımın, bir başka ifadeyle "orta yol" idealinin, Schechter tarafından daha güçlü biçimde temsil edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan JTS'nin önemli problemlerinden birisi, geniş bir kitleyi kendisine çekememiş olmasıydı. Eleştirilerin başladığı 1904 ve sonrasında diğer iki yapı, gerek yönetim gerekse mali açıdan gelişmekte ve daha fazla cemaati bünyesine katarak faaliyet alanlarını genişletmeye devam ederken, Seminary hitap edeceği cemaatler bulmakta zorluk çekmekteydi.²⁰⁸ Aslına bakılırsa hitap kitlesi noktasındaki bu problem, en başından beri mevcut idi. Örneğin başta sol ve sağ şeklinde ayrılan ve zaten sınırlı olan JTS destekçisi cemaatler, 19. yüzyılın sonlarında çoğunlukla yapıdan ayrılmaya başlamışlardır. New York'da Bnai Jeshurun dışındaki tüm sol cemaatler Reform Yahudiliğine katılmışlar, JTS'nin yapılanma döneminde de rol almamışlardır. Sağ kanattan ise yalnızca Baltimore'da Chizuk Amuno cemaati kurumsal anlamda Seminary'ye bağlılığını sürdürmüş, Henry P. Mendes'in Shearith Israel cemaatinin de aralarında bulunduğu diğer cemaatler ise UOJCA'ya katılmışlardır.²⁰⁹ M. Kaplan, Joel Blau ve Judah Magnes gibi Schechter'in takipçileri de, 1908-1911 yılları arasında cemaatlerinde verdikleri hizmette doktriner ya da idari bazı problemlerle karşılaşmışlar, JTS'den gerek fikir

101. ²⁰⁶ Scult, **Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai Kaplan**, s.

²⁰⁷ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 213.

²⁰⁸ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 117.

²⁰⁹ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 22-23.

düzeyinde gerekse kurumsal yönden ciddi bir destek alamamalarının da etkisiyle görevlerini bırakmak zorunda kalmışlardır.²¹⁰

1907’de JTS’nin finansal açıdan yaşadığı sorunlara ek olarak Dropsie College for Hebrew gibi bazı kurumların bu dönemde ortaya çıkışı, finansal kaynakların JTS’ye aktarılmasını bekleyen Schechter’i ayrıca hayal kırıklığına uğratmıştı. Diğer taraftan herkese hitap ediyor olma prensibi nedeniyle JTS’nin kendisine mutlak surette destek sağlayacak öne çıkan bir cemaat kitlesi mevcut değildi. JTS ve mezunları ile kimi sinagoglar kendilerini Muhafazakâr Yahudilik ile tanımlasalar da onların tümünü birbirine bağlayan hiçbir şey yoktu. 1901’de Seminary’ye bağlı olarak kurulmuş olan Rabbinical Alumni Association ise henüz tecrübesiz idi ve üyeleri Muhafazakâr hareketin tüm temsilcilerini bir araya getirmeye yönelik istekli olsalar da gerçek bir organizasyon yapısı mevcut değildi.²¹¹

O halde Schechter’in diğer iki dini yapıyla yaşadığı polemik ve ayrışmalar sonucunda gerçekleşen yıpranmanın yanı sıra yaşamının sonlarına doğru Muhafazakâr hareketin belki de ilk sırada gelen problemi, yeterli sayıda Muhafazakâr cemaatlere sahip olmayışdır. Bu da, tarihsel bakış açısının yaygınlaştırılması noktasında Muhafazakâr rabbilerin görev ve misyonlarını tam manasıyla gerçekleştirememeleri sonucunu doğurmuştur. Bu gerçek göz önüne alındığında, JTS’ye destek verecek yeni bir sinagog birliği organize etme düşüncesi güçlenmeye başlamıştır. Dolayısıyla USA, Muhafazakâr hareket ile Reformist ve Ortodoks hareket arasında gözlemlenen ve gittikçe keskinleşen kutuplaşmaların doğal bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Bir başka açıdan ise, Schechter’in geleneksel Yahudiliğin devamlılığını sağlama arzusu ve tarihsel yaklaşım çizgisinde dini alanda otoritenin merkezini Yahudi toplumu ile ilişkilendirme düşüncesi dikkate alındığında, bu gelişmeyi, onun Katolik İsrail düşüncesine dair çizdiği çerçevenin daha belirgin şekilde oluşturulması ve işlevsel kılınması adına attığı somut bir adım ya da bir başlangıç olarak görmek mümkündür.

²¹⁰ Rosenblum, *The Founding of the United Synagogue of America*, 1913, s. 124.

²¹¹ Greenbaum, “Mission Conflict in Religiously Affiliated Institutions of Higher Education: The Jewish Theological Seminary of America During the Presidency of Louis Finkelstein, 1940-1955”, s. 22-23.

3.2. Schechter'in Mirası: United Synagogue of America

1913'de kurulan USA, Schechter'in Muhafazakâr Yahudiliğe bıraktığı en önemli kurumsal mirasıdır. JTS'yi organize ederek önemli bir eğitim merkezi haline getiren Schechter, cemaatler arası bağı ve birlikteliği tesis edecek olan söz konusu birliği kurarak Muhafazakâr harekete önemli bir kurumsal kimlik kazandırmıştır.

Amerika'ya geldiği erken yıllarda Schechter'in belirli ayırıcı niteliklere sahip bir cemaatler birliği oluşturma gibi somut bir girişiminden söz edemeyiz. Her iki kanadı eleştirdiği açıkça bilinse de, en azından ne söylemleri ne de icraatlarında açık biçimde bağımsız bir kurumsal yapılanma yönünde bir düşüncesi ön planda değildir. O, özellikle JTS eğitim programıyla da ilişkili olarak daha çok kuşatıcı ve herkese hitap eden bir dil kullanmıştır. Muhtemel bir bölünmenin zaten gittikçe zayıflamakta olan Yahudi birliğine vereceği zarar, onu bundan alıkoymuştur.

C. Adler'e göre, ilk yıllarda toplumun tüm kesimlerine hitap etmeyi amaçlayan Schechter, ilerleyen süreçte yaşanan gelişmelere paralel olarak tüm grupların uzlaşma imkânının yakın gelecekte söz konusu olamayacağını görmüştür.²¹² Parzen ise, başından beri Amerika'daki Yahudi yaşamında bir muhafazakâr eğilim yaratmaya çalışan Schechter'in, bir süre sonra bunu bir harekete dönüştürme gerekliliği hissettiğini söyler. Hatta 1909'da Adler ile görüşmesinde Schechter, Amerika'daki Yahudilere bırakacağı en büyük mirasın söz konusu birlik projesi olduğunu söylemiştir.²¹³

Ancak her ne kadar bir birlikten söz edilse de, bunun tecrübe edileceği üzere tamamen kapsayıcı ve kuşatıcı bir birlik olacağını söylemek güçtür. Bu noktada Schechter'in kendisi tarafından daha erken dönemden itibaren JTS'nin ana hedefi ve misyonunun geleneksel Yahudiliği öğretmek ve telkin etmek olarak belirtilmesi, onun, arkası kesilmeyen yenilikleri önlemek gerektiği ve ülkede geleneksel Yahudiliğin devamının sağlanması yönündeki gayesi gözden kaçırılmamalıdır. Bu

²¹² Rosenblum, **Conservative Judaism: A Contemporary History**, s. 19; Starr da, bu idealin pratiğe aktarımının güçlüğüne dikkat çekerek, Schechter'in "mitsel bir Yahudilik birliği"ne inandığını söyler. Bkz. Starr, "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", s. 254

²¹³ Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 61.

devamlılık, aslında tarihsel yorum doğrultusunda dinin gelişimine işaret eder. Dolayısıyla ikinci bölümde incelediğimiz Schechter'in Yahudi Kutsal Metinleri ve geleneğe dair temel yaklaşımlarıyla yakından ilişkili olan söz konusu birlik, bağımsız bir yapılanma olarak Muhafazakâr harekete destek sağlayacak bir projedir.

Parzen'in de dediği gibi Schechter'in baştan beri muhafazakâr bir eğilim yaratma düşüncesi kısa süre sonra bir harekete evrilmiştir. Bu bakımdan onun birlik projesini yalnızca belirli bir dönem sonrasında başlayan yukarıda değindiğimiz tartışma ve eleştirilere bağlamak, dolayısıyla daha öncesinde onun her iki kanat ile mutlak bir uzlaş ve uyum içerisinde olduğunu düşünmek eksik bir izah olacaktır. Bilindiği gibi Schechter öteden beri bilhassa Reform düşüncesine tepkisini her fırsatta dile getirmiş bir isimdir. Fakat öyle görünüyor ki Yahudiler arasında hâlihazırda meydana gelen bölünmelere bir yenisini eklemek hususunda bir süre oldukça temkinli davranmıştır. Zira düşman diye nitelendirdiği Pavlusçuluk ve Yahudi karşıtı faaliyetlere karşı Yahudilerin birlikteliğine azami önem vermiştir.

Rosenblum'a göre, Schechter'in Katolik İsrail'i gerçekte yalnızca belirli bağımsız cemaatler yığınınından oluşmakta ve her cemaat seçkin Seminary liderlerinin fikirlerine çok az müracaat ederek önemli prensipleri kendi içinde ve çoğu zaman keyfi biçimde ele almaktaydı. Bu durumda Schechter'in istediği şey de, Reform ve Ortodoks gruplarda görüldüğü gibi bu cemaatlerin kendileri arasında organik bir ilişkinin tesis edilmesi olmuştur.²¹⁴ Schechter her ne kadar Yahudi birliğine zarar verecek yaklaşımlardan, özellikle de yeni bir hareket yaratma düşüncesinden kaçınmaya çalışmış olsa da, Muhafazakâr Yahudiliğin bugün en önemli kurumlarından birinin temelleri onun tarafından atılmıştır. USA, tarihsel anlayışın ortadan kaybolmaması ve onun temsilcisi olan rabbi ve cemaatlerin geleceği için bir yönüyle gerekli bir hamle idi. Kaçınılmaz gibi görünen söz konusu kutuplaşmaların ise bu birliğin tesisini hızlandırmış olduğu söylenebilir.

Erken dönem Seminary mezunları, genellikle ideolojik anlaşmazlık nedeniyle rabbbinik statü konusunda kendileriyle tam anlamıyla uyuşmayan, aynı zamanda finansal güçlük içinde olan cemaatlerde görev yapmak durumunda kalmışlardı. Bu

²¹⁴ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 104.

sebeple çok sayıda rabbi, Seminary mezunlarını rabbinik ehliyetleriyle kolaylıkla kabul edebilecek ortak hususiyetlere sahip milli bir cemaatler birliği ihtiyacını hissetmişlerdi. Bu nedenle 1909'da Alumni Association of the Jewish Theological Seminary liderleri, dua kitaplarının basımı ile ilgilenen, rabbi ve sinagogları yok olmaktan kurtaracak ve şabata riyeti gözetecek bir Muhafazakâr cemaatler birliği projesi üzerinde durmuşlardır. Daha geleneksel rabbi ve Seminary liderleri tamamen Reform cemaatleri dışında kalan belirli cemaatlere yönelmeyi uygun görürken, Schechter JTS'yi kuran geleneksel ve liberal güçler gibi bu cemaatler birliğinin de benzer şekilde tesis edilmesi gerektiğini düşünmüştür.²¹⁵ O, muhtemelen yapının tamamen Ortodoks bir görüntü vermesinden kaçınmış, bu girişim ile geleneksel ama yeniliklere açık bir yapının yaratılmasına yönelik arzusunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla geleneksel ve Muhafazakâr cemaatlere yönelmiştir. Amerika Yahudiliği üzerinde araştırmaları olan günümüz uzmanlarından Marc Lee Raphael de, USA'nın kurulmasıyla sonuçlanan çabayı bir anlamda Reform ya da Ortodoks yapıdan ayrı biçimde Katolik İsrail'e kurumsal bir kimlik kazandırma çabası olarak görür. Başka bir ifadeyle birlik, Ortodoks yapı ile olan ayrılığa kurumsal bir onay arayan fakat tarihsel devamlılık çerçevesinde Yahudi geleneğinin devamlılığına bağlı olan cemaatlerin birliğini ifade etmektedir.²¹⁶ Bu çerçevede Schechter bir süre bilimsel faaliyetlerine ara vereceğini, tamamen bu birliği hayata geçirmek için çaba sarf edeceğini ifade etmişti.²¹⁷

Neticede 22 cemaat ve 4 akademik kurum temsilcisi ile birlikte davet edilen rabbiler, 1913'de JTS'de bir araya gelmiş ve USA'nın temellerini atmışlardır. Schechter'in başkanı olduğu kurumda 21 kişiden oluşan bir yönetim kurulu belirlenmiştir.²¹⁸ 1925'de 150, 1929'da 229 cemaate ulaşan USA, o dönemde kendisine bağlı cemaat sayısı bakımından neredeyse UAHC ile yarışacak konuma

²¹⁵ Karp, *Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society*, s. 219.

²¹⁶ Raphael, *Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective*, s. 90; Bentwich de, bu girişim ile Schechter'in Katolik İsrail fikrini gerçekleştirmeyi arzu ettiğini ifade eder. Bkz. Bentwich, *Solomon Schechter: A Biography*, s. 208.

²¹⁷ Rosenblum, *Conservative Judaism: A Contemporary History*, s. 20.

²¹⁸ Nadell & Raphael, *Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook*, s. 326.

gelmiştir.²¹⁹ USA, ilerleyen dönemde büyümesini sürdürmüş, örneğin 2006'da cemaat sayısı 700'ün üzerine çıkmıştır.²²⁰ Erken dönemde USA, farklı alanlara ilişkin kurduğu komisyonlar aracılığıyla faaliyetlerini yürütmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda eğitim komisyonu İbranice ve Pazar dini okulları için müfredatı, programa dair metin ve materyalleri geliştirme görevini üstlenmiş, şabata dair komisyon şabatin her hafta başlangıç ve bitiş zamanını bildiren takvimler yayınlamış, propaganda komisyonu potansiyel USA üyeleri olan cemaatlere broşürler göndermiş, Muhafazakâr rabbilerin bu grupları ziyaretleri ve birliğe yeni üyeler kazandırmaları adına faaliyet yürütmüştür.²²¹

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi önemli olan bir husus, Schechter liderliğinde kurulan USA ile onun Katolik İsrail ideali arasında bir ilişki olup olmadığı meselesidir. Bir başka ifadeyle USA'nın, Katolik İsrail düşüncesinin sonucu ya da ona rağmen gelişen bir yapılanma olup olmadığı önemlidir. Kendisini ister Muhafazakâr isterse Ortodoks olarak nitelesin, geleneksel Yahudiliği korumaya adanmış tüm cemaat ve sinagogları birleştirme hedefinde olan Schechter, birbirlerini ayıran tüm farklılıklara rağmen bu güç birlikteliğini tesis etmenin kutsal bir görev olduğunu ifade etmiştir. Kurum, geleneksel Yahudi mirasına bağlılık çerçevesinde temel ilkelerini belirlemekle birlikte cemaatler arasında görülen birtakım farklılıklar, bu farklılıkları aşan daha ulvi bir birliktelik nedeniyle dikkate değer görülmemiştir. Aynı şekilde bazı cemaatler tarafından hayata geçirilen birtakım sinagog yenilikleri de, belirlenen temel ilkelerden ödün vermemek koşuluyla her cemaatin ve cemaat liderinin kendi inisiyatifine bırakılmıştır.²²² Bu anlamda Schechter'in ısrarla üzerinde durduğu "geleneksel Yahudiliğin korunması" ortak paydası, birliğe katılan

²¹⁹ Wertheimer, "The Conservative Synagogue", **The American Synagogue: A Sanctuary Transformed**, ed. Jack Wertheimer, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, s. 116.

²²⁰ Alvin Kass & Joanne Palmer, "United Synagogue of Conservative Judaism", **EJ**, C. XX, s. 405.

²²¹ Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, s. 117.

²²² Arzt, "Conservative Judaism as a Unifying Force", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 144-146; Örneğin birliğe bağlı Muhafazakâr cemaatler karışık oturma düzeni gibi bazı yeniliklere daha istekli iken Ortodok cemaatler bu tip reformlara daha mesafeli idi. Ancak her iki yapı da Schechter'in mirasına sahip çıkma adına farklılıkları tolere etmeyi tercih etti. Ayrıca Muhafazakâr ya da Ortodoks olsun başlangıçta kuruma bağlı rabbilerin hemen hepsi JTS mezunu idi. Bkz. Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brandeis University, 2008, s. 79, 79; 19. dipnot.

cemaatlerin karakteristiği olmaktadır.²²³ Bir başka ifadeyle o, bu girişimiyle Reform hareketine mesafesini tekrar ve bu kez daha somut biçimde göstermiştir. Zira 1913’de Sulzberger’a mektubunda da, Muhafazakâr güçler bir araya gelemesin ise sinagogların zamanla reforma yönelip kaybolacağı yönündeki endişesini dile getirmiştir.²²⁴ Dolayısıyla bu girişimin bir yüzü açıkça Reform hareketine bir reaksiyonu temsil etmektedir.

Schechter, 1913’de Henry P. Mendes’e yazdığı mektupta özellikle modern Ortodoks ve Muhafazakâr şeklinde sınıflandırılan iki yapının Yahudilerin geleceği için mutlak surette birleşmesi gerektiğini söylemiş, Amerika’da geleneksel Yahudiliği koruyacak ve geliştirecek bir organizasyon yaratmanın önemli bir görev olduğunu dile getirmiştir. Organizasyon eksikliği sebebiyle önceleri Reform hareketinin geniş bir hareket alanına sahip olmasına imkân verildiğini söyleyen Schechter, şimdi ise geleneksel Yahudiliğin ulaştığı sayısal durum bakımından bir avantaja sahip olduğuna dikkat çekmiştir.²²⁵

Buna karşılık Henry P. Mendes’in bildirdiğine göre, Ortodoks kanadın cemaat liderleri ısrarla geleneksel Yahudiliğe bağlı kalmaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onların gözünde “muhafazakâr” sözcüğü bir oyalama ve taviz düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bu sebeple onlar, Ortodoks Yahudilik dışında kalan kişilerden oluştuğuna inandıkları bir yapıya, yani USA’ya katılmakta tereddüt etmişlerdir.²²⁶ USA, bünyesinde her ne kadar geleneksel Yahudiliğine bağlı unsurları barındırmaktaysa da kurumsal anlamda UOJCA’ya yakından bağlı olan kimseleri memnun etmemiştir. Onlar Schechter’in Katolik İsrail görüşünün Amerika’daki

²²³ Schechter, “The Work of Heaven”, **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 167.

²²⁴ Ben-Horin, “Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)”, s. 98; Reform hareketi içerisinde gelen fakat daha sonra geleneksel çizgiye yakınlaşan Judah Magnes de, USA’nın kuruluş aşamasında aktif rol almış, Reform dua kitabı Union Prayer Book’un reddedilmesi ve geleneksel Yahudiliğin güçlendirilmesi gerektiği noktasında Schechter ile benzer fikirlere sahip olmuştur. Bkz. Daniel P. Kotzin, “The Unconventional Rabbi”, **Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist**, New York, Syracuse University Press, 2010, s. 58-92.

²²⁵ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 211-212; Schechter, USA açılışında, Seminary’de yetişmiş bazı öğrencilerin Reform pozisyonunu kabul ettiklerini üzümlerle ifade eder. Bunun sebebinin ise bizzat Ortodoks sinagoglardaki birtakım yanlış politikalar olduğunu belirtir. Bkz. Schechter, “The Work of Heaven”, **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, s. 169.

²²⁶ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 212.

cemaat yaşamının çehresini dönüştüreceğinden endişe etmişlerdir. Ancak sonraları geleneksel kanadın M. Kaplan'ın fikirlerini Schechter'e kıyasla daha radikal ve tehlikeli bulduğu da bir gerçektir.²²⁷

Yapı içerisinde Ortodoks Yahudilerin de yer almasını arzulayan Schechter, özellikle Amerika'daki Yahudi Ortodoksisi içerisinde önemli rolü olan Henry P. Mendes'in Shearith Israel cemaatinin USA'ya katılımını değerli görmekteydi. Herbert Rosenblum'un da dikkat çektiği gibi onun isteği, kurumun bir Ortodoks-Muhafazakâr birlik olarak yapılanması idi. Fakat Henry P. Mendes, bahsi geçen cemaat ve onların Ortodoks takipçileri, JTS ve USA'nın faaliyetlerinden gittikçe uzaklaşmışlardı. Çok geçmeden onların ilgileri, daha sonra Yeshiva Üniversitesi'ne dönüşecek olan Rabbi Isaac Elchanan Yeshiva adlı kuruma odaklanmıştı.²²⁸ Bu, elbette Ortodoks yapının daha çok kurumsal yönüne işaret etmektedir. Ana yapı olarak UOJCA'ya mutlak bağlı olanlar dışında, yeniliklere bir şekilde açık olan Ortodoks cemaatler USA ile ilişki kurmuş, ona katılmışlardır. Örneğin daha önce JTS ve Schechter ile yakın ilişki içinde olan Charles Kauvar ve Herman Abramowitz gibi Ortodoks liderler USA'ya üye olan isimler olmuştur.²²⁹

Birliğin açılış toplantısında Schechter, USA'nın kuruluş amacının Yahudi toplumunda asla yeni bir ayrılık yaratmak olmadığını, onun, Yahudiliğin geleceği için belli amaçlarla Yahudileri birbirleriyle yakınlaştıran ve birleştiren bir kurum olduğunu ifade etmiştir. Devamında ise şunları dile getirmiştir:

Gerçekte bizim uygulamak istediğimiz şey, yeni bir parti yaratmak değil, aksine bu ülkede zaten var olan, ancak kendi gücünün ve kurumsallaşma ihtiyacının farkında olmayan bir yapıyı güçlendirmektir (...) Ben, yaşam ve düşünce biçimi noktasında tamamen Amerikalı olan, çağın en iyi kültürüyle donanmış, her zaman muhafazakâr prensipleri koruyup sürdüren ve ülkeye egemen olan Reform hareketinden uzak duran geniş ölçekteki Yahudilere sesleniyorum. Onlar, bazen Neo-Ortodoks olarak damgalanmıştır. Bu doğru değildir. Onların Ortodoksisi yeni bir şey

²²⁷ Jeffrey S. Gurock & Jacob J. Schacter, **A Modern Heretic and a Traditional Community: Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, And American Judaism**, New York, Columbia University Press, 1997, s. 110.

²²⁸ Rosenblum, "The Founding of the United Synagogue of America, 1913", s. 234, 238.

²²⁹ Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", s. 99.

değildir (...) Daha iyi bir Yahudi tarihi bilgisi, onlara, din ile iç içe geçmiş kültürün, Yahudiler için bir düstur olduğunu öğretmiştir.²³⁰

Görüldüğü gibi Schechter esas olarak geleneksel Yahudiliğe sadık kalma iddiasında olan cemaatlere seslendiğini ifade etmiş, Reform kanadını hitap kitlesinin dışında tutan bir tavır sergilemiştir. Aynı hissiyatla, rabbi ve vaizlerin çağrılarının Reform dua kitabı Union Prayer Book'u kabul etmemiş olan ve sinagog ibadetlerini başı kapalı olarak yerine getiren tüm cemaatlere yönelik olması gerektiğini beyan etmesi somut kriterler olarak dikkat çekmektedir. Hedeflerinin, onlardaki muhafazakâr duyguları yeniden güçlendirmek olduğunu söylemiştir.²³¹

Schechter'in USA'yı açıkça kurumsal Reform hareketine karşı bir güç unsuru olarak hayata geçirdiğini söyleyebiliriz. Bu, esasen JTS'nin de misyonu idi. Öte yandan birliğin kuruluş süreci ve hedefi, önceki bölümde incelediğimiz gibi onun Katolik İsrail prensibinin hangi unsurlardan teşekkül edeceğine dair de bir ipucu verir niteliktedir. Daha açık bir ifadeyle Schechter, bu girişimiyle söz konusu topluluğa kurumsal bir kimlik kazandırmak istemiştir.

Muhafazakâr cemaatler bazen bir Ortodoks sinagogdan ayrılan üyeler aracılığıyla, çoğu zaman ise Ortodoks bir sinagogun doğrudan dönüşümüyle oluşturulmuştur.²³² Dolayısıyla USA'ya katılan cemaatler esasen ağırlıklı olarak Ortodoks cemaatlerdir.²³³ Muhafazakâr rabbiler bu Ortodoks cemaatlerde hizmet etmişlerdir. Ortodoks yapının Muhafazakâr rabbilere yönelik genel hoşnutsuzluğu ve karşı çıkışı bir vakıa olmakla beraber, Ortodoks ama bir takım yeniliklere onay veren cemaatler Muhafazakâr rabbilere kapılarını açmıştır. Örneğin Tifereth Israel cemaati, kendisini modern Ortodoks olarak isimlendirmiş ve JTS mezunlarını kiralamıştır. Bazı Ortodoks cemaatlerin de örneğin karışık oturma düzenini uyguladığı görülür. Kurucu cemaatlerin her üyesi, hareketin ibadette İbranice, şabat, koşer ve geleneksel

²³⁰ Schechter, "The Work of Heaven", s. 163-164.

²³¹ Schechter, "The Work of Heaven", s. 170.

²³² Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, s. 226.

²³³ Schechter'in temelde yüzünü geleneksel Yahudilere döndüğü doğrudur. Fakat tarihsel yoruma yakınlığı ölçüde Reformist kimseler de yapıya katılma imkânına sahiptir. O, görevlerinin onlarda tamamen kaybolmuş olmayan muhafazakâr duyguları güçlendirmek olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda istisna olarak görüle de, önceden HUC ile ilişkili olan fakat daha sonra USA'ya katılan bazı ılımlı Reformist rabbiler de olmuştur. Bkz. Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement**, s. 58-59.

ritüeller kadar İngilizce vaazlar ve bilimsel araştırmaya dayalı bir rabbinik eğitimin de taraftarı olduğunun bilincinde olmuştur.²³⁴ Bu çerçevede USA'nın kuruluşuna katılan cemaatler, prensip itibariyle tamamen Amerikalı ama aynı zamanda geleneksel olmayı temsil etmişlerdir. Örneğin bir taraftan düzenli biçimde Ortodoks şabat sabah duası icra edilirken diğer yandan karışık oturma düzeni ve İngilizce vaaz uygulaması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla her ne kadar uygulamalar cemaatler arasında farklılık gösterse de, hem modern eğilimlerin dikkate alınması hem de başlıca geleneksel uygulamaların sürdürülmesi, yani bir "orta yol" pozisyonu birçok cemaat tarafından uygulanmaya çalışılmıştır. Mevcut haliyle Ortodoks Yahudilikten ya da Reform hareketinden memnun olmayan cemaatler orta yol prensibini tercih ettiklerinden USA'ya katılmışlardır. Kurumun 1919 yılı toplantısında ifade edildiği gibi bu sinagoglar, sinagog düzeni (*decorum*) ve İngilizce vaaz ile geleneksel Yahudilik adına mücadele vermişlerdir.²³⁵

1946'da USA ve Joint Prayer Book Commission of the Rabbinical Assembly, Sabbath and Festival Prayer Book isimli dua kitabını yayınlamıştı. Komisyon başkanı R. Gordis için geleneğin devamlılığı ve mevcut neslin ihtiyaç ve ideallerine saygı aynı anda önemli idi. Buna uygun olarak bir yandan geleneksel litürji izlenmiş, diğer yandan modern çeviriler, responsa okumaları ve farklı kaynaklardan ilahiler adapte edilmiştir.²³⁶ Bu bağlamda kabaca yüzyıl ortalarına kadar değişim kavramına hareket içerisinde asgari düzeyde başvurulduğu söylenebilir.²³⁷

²³⁴ Raphael, **Judaism in America**, New York, Columbia University Press, 2003, s. 83.

²³⁵ Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, s. 91-94; Mendes'e mektubunda Schechter, USA'ya bağlı cemaatlerdeki öğrencilerinin org ve karışık oturma düzeni olmaksızın sinagogları güvence altına alma imkânları olmadığı için onları yapıdan dışarıda tutamayacağını belirtir. Onların bir kısmının Muhafazakâr ve Ortodoks davaya güçlü biçimde sadık olduklarını söyler. Bu bakımdan gerektiğinde birtakım değişimlerin gerçekleşebileceğine yönelik kanaatini belirtmiştir. Bkz. Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement**, s. 52.

²³⁶ Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, s. 242.

²³⁷ Schechter sonrası JTS başkanı olan Cryus Adler (1915-1940) döneminde, örneğin Yahudi kadının yeri konusunda bazı değişimler tartışılmış olsa da, Seminary liderleri genellikle daha muhafazakâr bir görüntü vermiştir. 1970'lere kadar bu değişimin çapı sınırlı kalmış, Seminary liderleri kadının ev dışında rolü konusunda çekingen davranmışlardır. Sonraki JTS başkanı Finkelstein da kadın rabbi konusunda benzer bir tavır sergilemiştir. Bkz. Nadell, **Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985**, Boston, Beacon Press, 1998, s. 176-177, 186; Finkelstein döneminin ardından Gerson D. Cohen (1972-1985) döneminde ise daha liberal görüşler ortaya atılmaya başlanmıştır. RA'nın kadının minyana katılımına, USA'nın kadının rabbinik

Neo-Ortodoksi tanımına karşı çıkan Schechter, aynı zamanda “ilerlemeci Yahudilik”, “Amerika Yahudiliği” ve “Reform” gibi etiketleri ayırmayı hatırlatan ifadeler olarak görmüştür. Kendisini bu gibi keskin sıfatlarla tanımlayan kişilerin zaman zaman onların muhteviyatıyla uyuşmayan tutumlar sergileyebileceklerini söyler. Benzer şekilde örneğin kimilerince Ortodoks Yahudiliğin Amerikalı olmama ile özdeşleştirildiğini, ancak gerçek Amerikalılığın Tanrı kelamı olan Tanah ve otoritesine saygı duyduğunu, geçmiş kurum ve geleneklere bağlı olduğunu dikkate almak gerektiğini belirtir.²³⁸ Bu anlamda Schechter, Ortodoks duruş ile Amerikalı olma arasında bir karşıtlık bulunmadığını, aksine ikisinin birbiriyle bütünleşmesi ve USA bünyesindeki cemaatlerde de bunun mutlaka uygulanması gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede söz konusu dengeyi sağlama arzusunda olanlar yapıya katılmışlardır.

İçinde yaşanılan çağ ve toplum ile entegrasyon bir gereklilik iken aynı zamanda Yahudilik içerisinde kalmak Schechter için son derece önemlidir. O, USA açılış konuşmasında özellikle İngilizce vaazı sinagog dışına iten, sinagog ibadet düzenine karşı çıkan ve çocukların pedagojik eğitime itiraz eden yaklaşımların her birinin gençleri Yahudilikten uzaklaştırmaya hizmet edeceği uyarısında bulunmuştur. Ayrıca rabbi ve öğretmen eğitimini klasik metodlarla yürütmenin Yahudiliği düşmanca bir dünyanın ortasında savunmasız bırakmak anlamına geleceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Schechter, Doğu Avrupa’dan gelen Ortodoks göçmenlerin, seküler eğitim ve modern araştırma metodlarının Yahudi eğitiminde yer almasının Ortodoks prensiplerle çeliştiği yönündeki yaklaşımlarını hatalı bulmuştur.²³⁹ USA’nın 1913 raporunda, tarihsel devamlılığıyla Yahudi geleneğine ve Amerikalı Yahudiler arasında muhafazakâr eğilimin güçlendirilmesi zaruretiye vurgu yapmak suretiyle üye cemaatler, Reform hareketine karşı geleneğe, Ortodoks yapıya karşı tarihe bağlılıklarını dile getirmişlerdir.²⁴⁰

okula girebilmesine onay vermesi, ayrıca kadının rabbi olarak resmen atanmasına izin verilmesi de bu döneme denk düşer. Bkz. Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, s. 249-250.

²³⁸ Schechter, “The Work of Heaven”, s. 164-165.

²³⁹ Schechter, “The Work of Heaven”, s. 166, 168.

²⁴⁰ Raphael, **Judaism in America**, s. 83.

Birliğin, üye cemaatlerle sağlıklı bir iletişim halinde olunması için bir ofis kurması, daha önce ihmal edildiği düşünülen kadınların dini eğitimine özel bir ilgi gösterilmesi, Schechter'in üzerinde durduğu konulardandır. Bu sonuncusu aracılığıyla çocuklara daha kolay ulaşılabilirliğinden, şabat ve koşer hukukunun daha doğru biçimde koruma altına alınabileceğinden söz etmiştir.²⁴¹ USA'nın etki edeceği ilk yerin Yahudi evi olması gerektiğini söyleyen Schechter, mezuya gibi görünür Yahudi sembollerinden yoksun bir evin makbul olmadığını, koşer hukukuna riayet edilmeyen bir evin ise bir Yahudi evi olmayacağını ifade eder. Ayrıca koşer yemeklerinin güvenceye alınacağı yerler kurmanın gerekliliğini dile getirir. Diğer taraftan açılacak yeni okullar için gerek öğretmen ve öğrencilerin gerekse Yahudi toplumunun istifade edeceği ders kitapları hazırlanması üzerinde durulmuştur. Schechter bilhassa sinagog ve okulların Yahudi bir eve nüfuz etmede rol oynayacak ana merkezler olarak önemine değinir. Bu merkezlerde öğretilen doktrin ve pratiklerin gelenek ile uyumlu şekilde yürütülmediği takdirde ise Yahudi bir evin kaybolacağı uyarısında bulunur. Bu bakımdan JTS ile iltisakı bulunan kişi, herhangi bir yerde eğitim imkânı bulduğunda çocuklar için İbranice'nin de merkezi yer tuttuğu bir dini okul kurmayı görev bilmelidir.²⁴²

Erken dönemden itibaren Muhafazakâr liderler gençlerin geleneğe yönelik ilgisizliği karşısında cemaatlerini gençlerin ihtiyaçlarını karşılama noktasında çaba göstermeye sevk etmiştir. Bu amaçla bir Muhafazakâr cemaat oluşturulduğunda yapılan ilk iş, bir İbranice Okul (*Hebrew School*) kurmak olmuştur. 1920'lerde Muhafazakâr cemaatler Yahudi eğitimini haftada bir gün olan Pazar Okulu'ndan (*Sunday School*) haftada üç gün olan İbranice Okul'a kaydırmak adına faaliyette bulunmuşlardır. Bu, 1950'lerde daha da genişlemiş, hatta bazı cemaatler Bar Mitsva öncesinde en az üç yıl bu okullara gidilmesini gerekli görmüştür.²⁴³

²⁴¹ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 210.

²⁴² Parzen, **Architects of Conservative Judaism**, s. 69-70; Schechter, "The Work of Heaven", s. 171; Schechter, koşer hukukuna riayetini özellikle sık seyahat edenler için problem olduğunun farkındadır. Onun çağrısıyla, Dietary Laws Committee, USA'nın garanti edeceği şekilde Amerika'daki tüm koşer restoran ve otellerin bir listesini yayınlamıştır. Bkz. Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement**, s. 66.

²⁴³ Wertheimer, "The Conservative Synagogue", s. 118, 128.

Geleneksel Yahudiliğin korunmasını başta gelen hedefleri arasında gören Schechter'in gelenekselci kimliği birliğin kuruluş aşamasında da kendisini gösterir. Nitekim açılış toplantısında, kurumun kendisini geleneksel Yahudiliğe sadık olan tüm unsurları kucaklamaya adanmış olduğu açıkça vurgulanmıştır.²⁴⁴

Bu çerçevede ilk planda 22 cemaatin katıldığı birlik amaçlarını şöyle sıralamıştır:

Amerika'da Yahudilik davasının geliştirilmesi ve tarihsel devamlılığıyla Yahudi geleneğinin muhafazası

Tora'ya ve onun tarihsel yorumlanmasına bağlılığı tesis etmek

Şabat ve koşer hukukuna riayeti geliştirmek

Yahudi geçmişine ve onun restorasyon ümidine yönelik referansı sinagog servislerinde muhafaza etmek

Dua dili olarak İbranice'nin litürjide kullanımını devam ettirmek

Geleneksel uygulamada ifade edildiği şekliyle evde Yahudi dini yaşamını geliştirmek

Yahudi dini okullarının kurulmasını teşvik etmek.²⁴⁵

Onun pratikte üzerinde titizlikle durduğu birinci meselenin reform ya da yenilik değil, muhafaza olduğu ortadadır. Zira söz konusu hususlara tam bir itaat ve bağlılık noktasında gözlemlediği eksiklik, ikinci adımdan, yani birtakım yenilikleri hayata geçirmekten söz etmenin önünde bir engel teşkil etmiştir. Geleneksel Yahudiliği koruma ve güçlendirme amacı göz önüne alındığında, aslında var olan fakat kurumsal yönü zayıf bir yapıyı güçlendirmeyi hedeflediği görülür. Dolayısıyla USA, öncelikle Reform hareketinin gücünü zayıflatma amacı taşır. Nitekim spesifik olarak yenilik ve reformlardan fazla söz edilmemiştir.

Fakat aynı zamanda kurum, uzun vadede geleneksel ve Muhafazakâr kanadın bir birlikteliği olarak işlevsel hale gelecek bir Katolik İsrail'in zeminini oluşturma imkânına sahiptir. Yukarıda Tora'nın tarihsel yorumlanmasına bağlılığı tesis etme hedefinden söz edilmesi, onu Ortodoks gelenekten ayrıştıracak önemli bir detaydır.

²⁴⁴ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 327.

²⁴⁵ Rosenthal, **The Many Faces of Judaism: Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform**, s. 97.

Bu açıdan Schechter'in Reform hareketi karşısında sadece savunmacı bir refleksle bu kurumu hayata geçirdiği söylenemez. Onun tarafından tarihsel Yahudiliğin prensip olarak belirlenmesi ve otorite olarak sunulan Katolik İsrail prensibi, doğal olarak aktif bir yorum faaliyetini, bu da değişimi gerekli kılmaktadır. Joseph Caro'ya atıfla, ne kadar değerli olursa olsun bir hukuk kodunun yanılmazlığının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla ondan istifade eden rabbinin onu etraflıca inceleme ve geleneğe uygulanan benzer yorum kurallarına tabi tutma yükümlülüğünde olduğunu ifade eden Schechter'dir.²⁴⁶ USA'nın geleneksel ve tarihsel Yahudiliğin yok olma tehlikesinde olduğu bir kaos ortamında yaratıldığını söyleyen Schechter, buna karşılık Ortodoks Yahudiliğin onu yıkma konusundaki eğiliminden söz eder. Kurumun ikinci faaliyet raporunda ise, kendilerini meşgul eden problemin, Ortodoks olma iddiasındaki birkaç sinagogun devamlılığından ziyade, Ortodoksiyi vahim sonuçlar doğuracak olan izole olma anlayışını terk ederek çevresel şartlara uyumlu hale getirebilmenin yolunu arama olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁷ Burada da Ortodoks yapıya istikamet verme düşüncesi ön plana çıkar. Benzer noktaya dikkat çeken Matthew Lagrone da, Schechter'in JTS'yi Amerika'daki tüm Yahudilere hitap edecek şemsiye bir kurum olarak tahayyül ederken, aynı zamanda Pittsburgh Platformu ilkelerini kabul eden Reformcular ile oldukça izole görüntüsüyle Ortodoks Yahudileri ise bunun dışında tuttuğunu ifade etmiştir.²⁴⁸ Biz, Schechter'e ilişkin bu yaklaşımı, kuşkusuz Katolik İsrail ve USA projelerini de kapsayacak şekilde genişletebiliriz.

Schechter'in partizan bir tutum sergilememe ve kuşatıcı olma prensibini USA'ya değil, erken dönemde Seminary'ye özgü bir yaklaşım olarak değerlendiren ve böylece sonraki süreçte onun bir fikir değişimi yaşadığını ileri süren Herbert Parzen'in ²⁴⁹ aksine, bizce Schechter'in düşünceleri büyük ölçüde istikrarlı bir seyir izlemiş, düşüncelerinde hatırı sayılır değişimler söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla onun öteden beri dile getirdiği tarihsel bakış açısı ve Katolik İsrail'in kapsamı ve

²⁴⁶ Schechter, "The History of Jewish Tradition", **SJ I**, s. 211.

²⁴⁷ Bentwich, **Solomon Schechter: A Biography**, s. 212-214.

²⁴⁸ LaGrone, "Centrist Movement or Third Way?: The Origins of Conservative Judaism", **H-Judaic**, 2012, s. 2.

²⁴⁹ Parzen, "The Conservative Movement", **CJ**, C. V, No: 3, 1949, s. 16-17.

sınırlarına dair düşünceleri ile USA'nın hedefi ve kapsamına dair belirlenen ilkeler arasında bir çelişki ya da sapmadan çok bir uyumun olduğu görülür.

Schechter'in söz konusu yaklaşımlarını bir bütün halinde değerlendirdiğimizde, USA'nın kuruluşunda, Katolik İsrail aracılığıyla ayrı bir yapılanma olarak Muhafazakâr Yahudiliğin istikametini belirleme düşüncesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aslına bakılırsa geleneksel Yahudileri tarihsel anlayışla buluşturma düşüncesi, Reform Yahudiliği ve Ortodoks Yahudilik gibi birbirine taban tabana zıt iki hareketin varlığı dikkate alındığında doğal olarak ayrı bir dini yorumun ve buna bağlı kurumsal yapının teşekkülünü akla getirmekte, hatta gerekli kılmaktadır. Örneğin Judah Magnes'i açılış toplantısına davet ettiğinde, Schechter'in, bu buluşmanın geleneksel Yahudilik yolunu ileriye taşımak ve Muhafazakâr hareketi güçlendirmek amacıyla organize olduğunu vurgulaması bu açıdan önemlidir.²⁵⁰ O, bir taraftan "muhafazakâr eğilim" ya da "muhafazakâr ruh" gibi ifadeler kullanırken diğer taraftan özellikle bazı mektuplaşmalarında ayrı bir hareketi çağrıştıracak tarzda "Muhafazakâr Yahudilik" ifadesini kullanmış, onun güçlendirilmesinden bahsetmiştir. Açılış konuşmasının son bölümünde ise, USA'nın Muhafazakâr Yahudiliği gelecek nesiller için sağlam bir temel üzerine tesis etme amacıyla tasarlandığını ifade ettiği görülür.²⁵¹ Schechter'in takipçilerinden rabbi H. Rubenovitz ise, aslında onun kurum için "Jewish Conservative Union" ismini gündeme getirdiğini fakat özellikle Cyrus Adler'in ayrı bir hareket yaratma konusundaki aşırı çekingen tavrı nedeniyle bu ismin verilmediğini söylemiştir. Charles I. Hoffman ve Israel Levinthal gibi isimler de, hem halahaya bağlılık hem de gelişime açık olma noktasında Schechter'in Muhafazakâr Yahudiliğe entelektüel zemin hazırladığına, birtakım değişimlere yasal zemin kazandıran unsurun Katolik İsrail olduğuna inanmışlardır.²⁵²

²⁵⁰ Kotzin, **Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist**, s. 90.

²⁵¹ Mandelbaum, **The Wisdom of Solomon Schechter**, s. 17; USA'nın kurulduğu yıl Samuel Fredman'a, ancak Muhafazakâr Yahudilik hedefinin güçlendirilmesi ile Yahudiliğin geleceğinin güvence altına alınabileceğini belirtir. Bkz. Mandelbaum, **The Wisdom of Solomon Schechter**, s. 116-117.

²⁵² Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", s. 226, 232-233; Ayrıca 1909'da H. Rubenovitz ve C. I. Hoffman gibi Schechter'e yakın isimler bir Muhafazakâr Birlik oluşturma adına görüşmeler gerçekleştirmişlerdi. Bir

Ayrıca hareketin faaliyet alanlarını genişlettiği Finkelstein dönemine (1940-1972) denk gelen 1964 yılında, Muhafazakâr bir rabbinin cemaatine sunduğu bazı hizmetleri sıralanırken, “Solomon Schechter’in Mirası-Muhafazakâr Yahudilik” adıyla bir vaaz ya da dersin zikredilmesi dikkat çeker.²⁵³ Bu bağlamda Schechter’in tarihsel Yahudiliği toplum tabanında yaygınlaştıracak rabbilerin hareket alanlarını genişletme arzusu ve köklü reformlarda ısrar eden Yahudileri dışarıda tutarak yapıya dair belli bir sınır çizmesi, oluşumun ayrı bir hareket olarak kendi gelişiminin temellerini atmıştır. Kurumsal yapısıyla Ortodoks geleneğin USA konusundaki memnuniyetsizliği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Öte yandan açılış konuşmasında dini pratik ve uygulamalar noktasında meşru zemine dayanan farklılıkların ise kabul edileceği iması vardır. Zira kurumun, kendisine bağlı herhangi bir cemaatin yürürlüğe koyduğu yenilikleri onaylamayacağı, buna karşın temelde geleneksel Yahudiliğe bağlı tüm unsurları kucaklayacağı ifade edilmiştir. Bu bağlamda Simon Greenberg’in de “sistematize edilmemiş yenilik” olarak ifade ettiği şey, aslında Yahudi tarihinin hiçbir döneminde pratik ve ritüellerin uygulanışına ilişkin bir tekdüzeliğin olmadığı gerçeğine işaret etmektedir. Sinagog ibadeti, Tora okumaları, toplumsal aktivitelerde kadının yeri gibi birçok alanda pratik düzeyde kendisine yer bulan farklılıklara dikkat çeken Greenberg, örnek olarak Fısıh öncesi çalışma geleneğinin olduğu toplumlarda buna izin verildiği, bunun bir gelenek halini almadığı yerlerde ise buna izin verilmediği şeklindeki Mişna pasajlarını hatırlatır.²⁵⁴ Dolayısıyla söz konusu ifadeyle USA’nın aslında geleneksel Yahudiliğe ters düşmeyen tüm farklı yorumları bünyesinde barındırabileceği, tekdüze bir yaklaşımın benimsenip mutlaklaştırılmasına karşı meşru bir zeminde çoğulculuğa açık olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak belirtildiği gibi bu, geleneğin karşısında olan bir dini pozisyonun reddedileceğini gösterir. Schechter’in bu adımı, gelenekten ve halahadan köklü bir ayrılığın sembolü

yıl sonra ise Rubenovitz, “Amerika’da bir Muhafazakâr güçler Birliği” isimli bir bildiri hazırlamıştı. Bkz. Fierstien, “A Noble Beginning: The Seminary Alumni Association 1901-1918”, s. 10-11.

²⁵³ Karp, “A Century of Conservative Judaism in the United States”, s. 45.

²⁵⁴ Greenberg, “Standards for the Conservative Movement in Judaism”, s. 272.

durumundaki kurumsal Reform hareketinin gücünü kırmaya, Muhafazakâr ve geleneksel kanadı bir güç unsuru olarak ikame etmeye yönelik bir hamledir.²⁵⁵

USA'nın kurulmasıyla birlikte Muhafazakâr hareketin daha yeknesak ve müstakil bir yapı haline dönüşmesinin önü açılmıştır. Bu anlamda yeni oluşum, ayrışma ve kurumsallaşma sürecinde JTS'nin ardından diğer bir önemli adımı oluşturur. Muhafazakâr Yahudiliğin bağımsız bir hareket hüviyetini kazanmasında önemli bir aşama olan USA, çatısı altında kurulan birçok organizasyonla kurumsal kimliğini gün geçtikçe güçlendirmiştir.

USA bünyesine dahil olma konusunda yukarıda zikredilen iki kriteri, yani Reform dua kitabını kullanmıyor olma ve sinagogda başı kapalı ibadet etme zorunluluğunu, Schechter'in hem geleneği muhafaza konusundaki bağlılığını gösteren hem de arzu ettiği ideal toplum ya da Muhafazakâr kimlik hakkında ipucu veren önemli bir işaret olarak kabul edebiliriz. O, belki de ilk defa açıkça bir sınırlandırmadan bahsetmiş, hitap kitlesinin bahsi geçen hususlara riayet edenler olacağını ima etmiştir. Daha açık bir ifadeyle bu birlik girişimi, değişimde rol oynayacak geleneksel ve Muhafazakâr yapının, yani Katolik-İsrail'in tesisine yönelik bir adım olarak değerlendirilmelidir. Zira Schechter'in her ne olursa olsun prensipte tarihsel okumanın doğal sonucu olarak değişim ve gelişimin zarureti kabul etmiş bir lider olduğu unutulmamalıdır. Fakat ciddi bir tehdit olarak gördüğü Reform hareketinin yıkıcı etkisi karşısında ilk planda yapılması gereken ona direnmek ve toplumda geleneksel pratiklere bağlılığı artırmak olmuştur. Bu bağlamda Avraham Slater, Schechter'in değişim ve yenilik konusunda zaman zaman olumlu ifadeler kullansa da gerçekte buna pek de cesaretli olamadığını ifade eder. O, bunu yalnızca prensip olarak ortaya koymuş, hayata geçirme noktasında inisiyatif almaktan kaçınmıştır.²⁵⁶

²⁵⁵ Öğrencisi Charles I. Hoffman'ın da belirttiği gibi Schechter, Reform Yahudiliği ile iltisakı bulunmayan tüm unsurları birleştirme ve dini inanç ile pratikte itaatkârlık düzeyinin etki alanını genişletme ümidindeydi. Bkz. M. David Hoffman, "Charles Isaiah Hoffman: One Hundredth Anniversary (1864-1964)", **American Jewish Historical Quarterly**, C. LV, No: 2, The Johns Hopkins University Press, 1965, s. 226.

²⁵⁶ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 30.

Schechter bir yandan Rabbinik Yahudiliğe ve halahaya bağlılığı her fırsatta dile getirmiş, bir yandan da Yahudileri modern dönemin sosyal, kültürel, ekonomik vb. gelişmelerine sırt dönmeyeceğini savunmuştur. Bu gelişmeler doğrultusunda yorum aracılığıyla Yahudiliğin temel inanç ve ilkelerine ters düşmemek kaydıyla bazı alanlarda yüzeysel reformların hayata geçirilebileceğine inanmıştır. Örneğin 1905’de yakın dostu Sulzberger’a bir yazısında, reforma ihtiyaç duyulan birçok alanın olduğunu, ancak bu reformun gerektiğinde yeterince esnek olabilen ve geniş bir perspektif sunabilen Tanah ve Talmud otoritesiyle şekilleneceğini vurgulamış, bunun esasen bir Yahudi reformu olacağının altını çizmiştir.²⁵⁷ 1908 yılında Sulzberger’a bir diğer mektubunda, geleneksel Yahudiliğe yönelik hassasiyetini bir kez daha ifade eder. Ona, tamamen Talmud otoritesine dayalı olan, cemaatlerin kabul edebileceği ve aynı zamanda Union Prayer Book’a karşı bir panzehir görevi görecektir olan bir sidur derleyebileceklerini söyler. Ancak Schechter için Ortodoks rabbilerin böyle bir dua kitabına onay verip vermeyeceği de önemlidir. Bu çerçevede onların kendisi ve JTS’yi “reformcular” ya da “yenilikçiler” olarak damgalamalarından endişe etmektedir.²⁵⁸ Nitekim Ortodoks kanadın rızası olmaması üzerine planlanan sidur yayınlanamamıştır.²⁵⁹

Schechter, Katolik İsrail’in kapsamını ele alan bölümde değindiğimiz gibi Reform kanadından ziyade esas itibarıyla Ortodoks Yahudileri tarihsel yoruma yaklaştırabileceği düşüncesi ve ümidinde olmuştur. Bu yüzden onlarla mutabık kalmaya özen göstermiştir. Hatta görüldüğü gibi zaman zaman gerekli görülen birtakım değişimler ertelenmiş ya da gerçekleşmemiştir. Onun söz konusu yönelimi, büyük ölçüde USA’nın oluşum sürecinde de görülür. Kurum, ekseriyetle Muhafazakâr ve geleneksel Yahudilerden teşekkül etmiştir. Fakat yüzünü geleneksel Yahudilere dönmekle birlikte Schechter’in benimsediği tarihsel bakış açısı elbette genel bir çerçeve ortaya koymuş, Ortodoks Yahudilerden sadece belli ortak özelliklere sahip kimse ya da cemaatlerin Katolik İsrail ve aynı zamanda USA’ya katılabilmesine imkân tanımıştır. Öte yandan daha önce belirttiğimiz gibi oldukça az

²⁵⁷ Ben-Horin, “Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)”, s. 85.

²⁵⁸ Ben-Horin, “Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)”, s. 94.

²⁵⁹ Slater, “Solomon Schechter’s Approach to Changes in Halakhah”, s. 31.

sayıda olsa da bazı Reformcu rabbiler de USA'ya katılmıştır. Dolayısıyla USA'nın kuruluşu, tıpkı Katolik İsrail fikrinde olduğu gibi belirlenen birtakım prensip ve sınırlamalarla aslında Muhafazakâr Yahudiliğin ayrı bir hareket olarak ortaya çıkışında önemli bir kritik süreci ifade etmektedir.

Pratikte reformlar konusunda pozitif bir dil kullanmaktan çoğu zaman kaçınan Schechter, diğer yandan İngilizce ya da modern eğitim metodlarının kullanımı kadar kadınların dini eğitimini de önemsemiş, daha önce kurulan birçok cemaatin bu konuda ihmalkâr davrandığını hatırlatmıştır. USA'nın ise faaliyetlerinin bir bölümünü kadınlara hasretmesi konusunda öneride bulunmuştur. O, JTS'ye bağlı bir kadın organizasyonu yaratma projesini hayattayken gerçekleştiremeye de, bu görevi eşi Mathilde Schechter üstlenmiş, Women's League of the United Synagogue'yu kurmuştur.²⁶⁰ Schechter'in kadının eğitime katılması ve kurumsal bir yapıda aktif rol almasını önemsemesi, Yahudi çocukların şabat ve koşer geleneğine bağlılıklarını güçlendirmede oynayacağı pozitif rol ile de ilişkili olmalıdır. O, kadının Yahudi tarihinde sinagog ibadetlerindeki etkin rolü bağlamında Debora ile Krallar II'de Şunemli zengin bir kadın (*great woman of Shunem*) olarak geçen Kutsal Metin şahsiyetlerine dikkat çekmiştir. Birinci tapınak döneminden farklı olarak ikinci tapınak döneminde kadınlar için ayrı galerilerin yapıldığından bahsetmiş, sinagoglar ortaya çıktıktan sonra da bu eğilimin devam ettiğini söylemiştir. Fakat ona göre ister erkeklerle yan yana olsun isterse ayrı bir bölümde olsun, geçmişte Yahudi kadınının sinagog ile kurduğu yakın bir ilişki söz konusudur.²⁶¹ Schechter'in oğlu Frank ise babasının ölümünün ardından gittiği İngiltere'de, onun kadınların dini yaşamdaki rolüne yönelik olumlu düşüncelerine şahit olan birçok isimle görüşmüş, Cambridge'de kadınların haklarını koruyan ilk isimlerden olduğu yönündeki kabulü dile getirmiştir.²⁶²

Buna rağmen Schechter, kadın ve sinagog ilişkisi hakkındaki yazısında kendi dönemine ilişkin örneğin kadınların minyana katılımı gibi konularda pratikte herhangi bir teklifte bulunmamıştır. Kadının topluma açık Tora okumalarına

²⁶⁰ Scult, "The Baale Boste Reconsidered: The Life of Mathilde Roth Schechter (M.R.S)", s. 17-18.

²⁶¹ Schechter, "Woman in Temple and Synagogue", **SJ I**, s. 313-318.

²⁶² Schorsch, "Schechter's Seminary: Polarities in Balance", s. 13.

katılımını savunan hocası Meir Friedmann, prensipte kızların Bat Mitsva'ya dahil olmasına karşı çıkmışsa da, inip çıkarken görünmemesi için kadınların galerisi ile üzerinde Tora'nın okunduğu platform olan bima arasında üstü kapalı bir merdiven yükseltmek kaydıyla Bat Mitsva törenine sıcak bakmıştı.²⁶³ Her ne kadar kızların konfirmasyonu uygulamasının, ancak Tanrı sevgisi gibi bir motivasyon şartıyla en azından karşısında durmadığı anlaşılsa da²⁶⁴, söz konusu uygulamanın mutlak adapte edilmesine dair açık bir kanaat belirtmediği görülen Schechter'in bu konuda pratikte çok daha muhafazakâr bir tutum sergilediği görülür. O, genel olarak yüzeysel bazı değişimlerden bahsettiği durumlarda ise konuyu negatif bağlamda ele almıştır. Başlıca açık ibadeti ve Reform dua kitabının kullanımını reddetmesi bu türdendir.²⁶⁵ Fakat her ne kadar pratikte kendisinin güçlü bir inisiyatif aldığını söyleyemesek de, prensipte dini alanda ve sinagog bünyesinde kadının konumunun iyileştirilmesi gerektiği yönündeki düşünceleri göz ardı edilmemiştir. Rabbinik okulda söz konusu olmasa da Teachers Institute'da rabbi adayları ile kadınlar aynı kursta yer almışlar, Seminary yemekleri, şabat ve festivallerde birlikte sosyalleşme süreci yaşamışlardır.²⁶⁶ Schechter'in Muhafazakâr hareket içerisinde bugün mevcut haliyle kadının gittikçe güçlenen konumunu onaylayıp onaylamayacağı meselesi bir tarafa, erken dönemden bugüne kadına sağlanan bu özgürlük ortamının genişlemesinde onun konuyla ilgili yazıları ya da düşüncelerinin önemli bir referans kaynağı olduğunda kuşku yoktur.²⁶⁷

Onun, USA'nın faaliyetleriyle de güçlendirmeye çalıştığı Yahudi hukukunu gözetken cemaatler yaratma isteğine karşın, kendi döneminden bugüne Muhafazakâr cemaatlerin geleneksel pratiklere tam manasıyla riayet ettiğini söylemek ise zordur. USA çatısı altında Muhafazakâr cemaatler sayısal olarak artmakla birlikte,

²⁶³ Golinkin, "The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845-2010", **Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues**, No: 21, Indiana University Press, 2011, s. 49.

²⁶⁴ Schechter, "Woman in Temple and Synagogue", **SJ I**, s. 325.

²⁶⁵ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 31.

²⁶⁶ Schorsch, "Schechter's Seminary: Polarities in Balance", s. 13.

²⁶⁷ Bkz. Schechter, "Woman in Temple and Synagogue", **SJ I**, s. 313-

-325; Schechter, "The Memoirs of a Jewess of the Seventeenth Century", **SJ II**, s. 126-148; **Emet ve'Emunah**, Muhafazakâr Yahudilik'te kadının eğitiminin Solomon Schechter'den itibaren bir karakteristik olarak yerleştiğini belirtir. Bkz. The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 38.

geleneksel pratiklere olan bağlılığın radikal olmasa da tedricen bir gerileme yaşadığı görülür. 1947’de 170 Muhafazakâr sinagogun ritüel formları üzerine yapılan araştırmada, hemen hemen tüm cemaatlerin ortak pratikleri olarak erkek ve kadının birlikte yer aldığı karışık oturma düzeni ve koro ile ortodoksi dışı bir dua kitabı kullanımı dikkat çekmiştir.²⁶⁸ Karışık oturma düzeni, Muhafazakâr hareketin Ortodoks gelenekten ayrılığının somut göstergelerinden sayılmıştır. Hatta 1920’lerde JTS ile Yeshiva College’ı birleştirme girişimleri söz konusu fikir ayrılığı sebebiyle sonuçsuz kalmıştır.²⁶⁹

Diğer taraftan Schechter’in başkanlık yaptığı dönemde JTS sinagogunda karışık oturma düzeni söz konusu değildi. O, fiziki bir set olmasa da sinagog düzeninde erkek ve kadın için ayrılık prensibini benimsemiş görünmekteydi. Ancak kendisinden sonra da Ginzberg’in benzer tutumuyla birlikte onun geleneğe uyumlu bu yaklaşımı, sonraki süreçte çok fazla tercih edilmemiş, birçok Muhafazakâr sinagog Ortodoksiden ayrılan en önemli fark olarak karışık oturma düzenini uygulamıştır. Bununla beraber bazı durumlarda isteyenler için sinagogda ayrılmış alanlar da korunmuştur.²⁷⁰

USA’ya bağlı cemaat üyelerinin koşer ve şabat gibi iki ana uygulamada dahi zafiyet içerisinde olduğu, birçok cemaatin günlük ibadetlere katılımının sınırlı düzeyde kaldığı Schechter’in de fark ettiği bir vakıa idi. Rabbilerin rehberliğine minimum düzeyde başvuran cemaat mensuplarından son derece sınırlı sayıda responsa talebi gelmesi de, halahaya ilgisizliğin bir başka göstergesi idi.²⁷¹ JTS başkanlığı döneminde Finkelstein (1940-1972) ise, USA’nın faaliyetlerinde Yahudi hukuku konusundaki ihmalkâr tutumunu gözlemlemiş, şabat ve koşer ile ilgili bazı

²⁶⁸ Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, s. 97-98.

²⁶⁹ Paula E. Hyman, “Feminism in the Conservative Movement”, **The Seminary at 100: Reflections on the Jewish Theological Seminary and the Conservative Movement**, ed. Nina Beth Cardin, David Wolf Silverman, New York, The Rabbinical Assembly – The Jewish Theological Seminary of America, 1987, s. 373-374.

²⁷⁰ Sarna, “The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue”, **The American Synagogue: A Sanctuary Transformed**, s. 379-380; Schechter döneminden JTS eğitim kadrosundan Saul Lieberman’ın vefatına kadar (1983) Seminary sinagogu ise, erkek ve kadının ayrı oturma düzenini sürdürmüştür. Bkz. Golinkin, “Was Professor Saul Lieberman “Orthodox” or “Conservative”?”, **CJ**, C. LXV, No: 4, 2014, s. 18.

²⁷¹ Slater, “Solomon Schechter’s Approach to Changes in Halakhah”, s. 32, 34.

özensiz yaklaşımlarından söz etmiştir.²⁷² Schechter'in geleneğe ters düşmeyen birtakım reform ve yenilikleri hayata geçirmek, hatta gündeme getirebilmek için gerekli gördüğü geleneğe ve halahaya sadık, muhafazakâr ve mümkün olduğunca ortak hareket edebilecek bir yapının yaşamının sonlarında gerçek manada mevcut olduğunu söylemek güçtür. Bu sağlıklı zemin tam manasıyla oluşturulmadan yeniliklerden söz etmek onun için doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira böyle bir adım, gelenek ile bağı koparılmış, tarih bilincinden yoksun bir reform sürecini getirecek, bu da halahadan kopuşu ve Yahudilerin asimile olma sürecini hızlandıracaktır.

Muhafazakâr Yahudilik esas itibarıyla Reform hareketinden geleneğe ve halahaya hürmetiyle ayrılmaktadır. Ancak tesis edilmeye çalışılan bu halaha merkezli yapı, Schechter sonrası dönemde de inişli çıkışlı bir seyir izlemiş, prensipte kabul edilse de Muhafazakâr harekete bütün yönleriyle ve arzu edilen düzeyde nüfuz edememiştir. Bu, hareketin resmi politikası ile cemaat pratiklerinin tam olarak örtüşmediğini de göstermektedir. Yapılan birçok araştırmada Muhafazakâr Yahudilerin bu ilgi kaybı görülebilir. Örneğin USA, Standards for Synagogue Practice kapsamında tüm bağlılarına şabat ve koşer hukukuna riayeti gerekli gören bir dizi standart belirlese de sinagog üyelerinin çoğunluğu her iki geleneksel pratiği de gözetmekten uzak kalmıştır. USA tarafından 1950'de yapılan National Survey of Synagogue Leadership isimli araştırmada, gerek cemaat gerekse cemaat liderleri düzeyinde, şabat, koşer, günlük dualar, litürjinin İbranice yürütülmesi gibi konularda genel bir ilgi eksikliğinin mevcut olduğu gözlenmiştir. Benzer şekilde 1975'deki bir araştırmaya göre, Muhafazakâr cemaat üyelerinin baskın çoğunluğunun şabat günü öncesi cuma akşamı ve şabat sabahı sinagog ibadetine katılımda ciddi bir ilgisizlik gösterdiği Muhafazakâr rabbiler tarafından rapor edilmiştir.²⁷³ 1979'daki bir

²⁷² Wertheimer, "JTS and the Conservative Movement", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, C. II, s. 415.

²⁷³ Wertheimer, "The Conservative Synagogue", s. 131, 139; Dorff da Muhafazakâr hareketin en büyük probleminin, onun hukuk teorisi ya da karar verici mekanizması değil, pratik yönü olduğunu söyler. Hem ferdi sinagoglar hem de USA gibi bir kurum tarafından Yahudi hukukuna bağlılığa sürekli vurgu yapılmasına karşın, Muhafazakâr cemaatlerin büyük çoğunluğu Yahudi hukukuna tam bir riayet içerisinde değildir. Bu bakımdan bir itaatkâr toplum yaratılmasını, Muhafazakâr hareketin gittikçe büyüyen en önemli gündemi olarak görür. Bkz. Dorff & Rosett, **A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law**, s. 342.

çalışmada da, Muhafazakâr Yahudilerin yüzde 29'unun evde koşere özen gösterdiği, tamamen koşer olanların ise yalnızca yüzde 7'yi teşkil ettiği ortaya konmuştur.²⁷⁴

National Jewish Population Study tarafından 1990 yılındaki bir başka araştırmada, sinagog üyesi olan Muhafazakâr Yahudilerin özellikle koşer et alımı, şabat kurallarına tam bir itaat ve Ester orucu gibi nispeten riyeti zor geleneklerde büyük oranda ihmalkâr davrandığı ve Ortodoks yapı ile farkın belirginleştiği görülür.²⁷⁵ Aynı yıllarda yapılan diğer bir araştırmada ise, Muhafazakâr cemaatlerin yüzde 83'ü kadını minyana ve Tora okumalarına dahil etmiş, yüzde 79'u kadın başkana sahip olmuştur. Bar Mitsva ve Bat Mitsva uygulamaları da Muhafazakâr cemaatlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.²⁷⁶

RA'nın çıkardığı dua kitaplarında da bazı geleneğe aykırı unsurlar dahil edilmişti. Örneğin RA ve USA'nın ortak çalışmasıyla hazırlanan ilk resmi dua kitabı Sabbath and Festival Prayer Book (1946), kişisel bir mesihin reddi ve Kudüs'te tapınağın yeniden inşasına dair ümidin terk edilmesi gibi unsurlara yer vermişti. Şabat litürjisi dışında geleneksel dua kitabından daha da uzaklaşan bir görüntü veren The Mahzor for Rosh Hashanah and Yom Kippur (1972) yanı sıra, RA, sonraki kitapların geleneksel litürjiden daha da farklılaşacağını belirtmişti.²⁷⁷ Bu tip yeniliklerin, halahanın ancak geleneğe ve geçmiş Katolik İsrail bilincine bağlı bir evrimsel süreç geçirmesi gerektiği yönündeki Schechter'in yaklaşımıyla çok da örtüşmediği dikkat çeker. Diğer taraftan bazı yenilikler ise kısmen daha yüzeyseldir. Tanrı tasavvuru, sinagog ile litürjide kadının statüsü ve sosyal adalet ile eşitlik gibi alanlarda geleneksel anlayıştan farklı bazı yorumlamalar gündeme gelmiştir. Örneğin 1946'da yayımlanan Sabbath and Festival Prayer Book'da, Yahudilerin düşmanlarına

²⁷⁴ Karp, **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, s. 255; Yapılan diğer muhtelif çalışmalar da, kendisini Muhafazakâr Yahudi olarak tanımlayanlardan koşer ve şabata riayet edenlerin üçte bir oranını geçmediğini göstermektedir. Benzer şekilde bunlardan ancak dörtte biri ibadet servislerine katılmaktadır. Bkz. Elazar & Geffen, **The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities**, s. 56.

²⁷⁵ Steven M. Cohen, "Assessing the Vitality of Conservative Judaism in North America: Evidence from a Survey of Synagogue Members", **Jews in the Center: Conservative Synagogues and their Members**, ed. Jack Wertheimer, London, Rutgers University Press, 2002, s. 24-25.

²⁷⁶ Wertheimer, **Conservative Synagogues and Their Members: Highlights of the North American Survey of 1995-96**, New York, Ratner Center for the Study of Conservative Judaism, 1996, s. 16-17.

²⁷⁷ Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, s. 122-123.

karşı intikam, yıkım ve ölüm gibi olumsuz niteliklerle ilişkilendirilen Tanrı tasavvuru yerine onu barış, sevgi ve adalet ile özdeşleştirecek daha yumuşak ve kapalı ifadeler kullanılmış ya da ona kötü biçimde resmedecek pasajlar çıkarılmıştır.²⁷⁸

Slater'in de ifade ettiği gibi herhangi bir değişime onay vermeyi halahaya bağıllık ile yakından ilişkilendiren Schechter, belki halahaya adanmış müstakil bir cemaate sahip olsaydı büyük olasılıkla bu cemaatin uyguladığı değişim ve pratiklere onay verebilirdi. Fakat söz konusu zemin kendi döneminde mevcut değildi.²⁷⁹ Kendisinde, geleneksel Yahudi yaşamını tehdit ettiğini düşündüğü Reform Yahudiliğinin toplum üzerindeki yoğun baskı ve etkisi karşısında açıkça geleneği koruma refleksi ön plana çıkmıştır. Fakat gerek Katolik İsrail gerekse USA'nın, aynı zamanda gerekli birtakım yenilik ve değişimleri gerçekleştirecek, bu süreçte belirleyici olacak aktif bir yapıya işaret ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Gerçekte arzuladığı şey, geleneksel mirası tekrarlamak değil, geleneğin devamlılığını sağlamakla beraber Katolik İsrail aracılığıyla değişim ve gelişimin yolunu açmak, Yahudiliği dinamik hale getirmektir. İşte Schechter söz konusu birliği aslında böylesi bir Muhafazakâr topluluk yaratma düşüncesiyle tesis etmiştir.

USA, hareketin kurumsallaşma sürecinde önemli bir adım olmakla birlikte, Schechter önderliğinde USA'nın kuruluşunda halahaya mutlak bağıllık çerçevesinde ortaya koyulan hedeflerin kendi döneminde tam manasıyla yerleşmediği gibi günümüze değin de Muhafazakâr yapıda onun arzu ettiği düzeyde güçlü bir karşılık bulmadığı bir gerçektir. Gerek Schechter gerekse sonraki hareket liderleri devamlı surette halahanın merkeziliğine ve ona dayalı pratiklerin toplumda azami ölçüde görünür kılınmasına dikkat çekmelerine, daha doğrusu bu, Muhafazakâr Yahudiliğin ana prensibi olmasına karşın hareket bünyesindeki cemaatler bu çağrıya layıkıyla özen göstermemişlerdir.

Tüm bunlarla birlikte Yahudi hukukuna dair sergilenen esnek tutuma rağmen Reform hareketiyle kıyaslanmayacak ölçüde onun Muhafazakâr cemaatlerde önemini koruduğunu söyleyebiliriz. Mevcut zafiyetin bir gelenek ve hukuk reddi anlamına

²⁷⁸ Jeffrey Rubenstein, "Ethics and the Liturgy of Conservative Judaism", **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C. XL, No: 1, 1991, s. 97, 100.

²⁷⁹ Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 35.

gelmediği özellikle belirtilmelidir. Demografik açıdan yaşanan küçülmede Muhafazakâr Yahudilerin çoğunluğu Reform hareketine katılmaktadır. Reform sinagoglarına üye olanların üçte biri Muhafazakâr olarak yetiştiğini ifade etmiştir. Bu kopuşta, Muhafazakâr kanadın Yahudi olmayanlarla yapılan evliliklere mesafesi başta gelen sebeplerdendir. Ortodoks sinagoglara katılanların oranı ise daha düşüktür. Örneğin 2000-2001 National Jewish Population Study araştırmasına göre, Ortodoks Yahudilerin yüzde 10'u Muhafazakâr olarak yetişmiştir.²⁸⁰ Bu da mevcut küçülmeye rağmen harekete bağlı cemaatlerin reform düşüncesine göre geleneksel eğiliminin daha güçlü olduğuna işaret sayılabilir.

Öte yandan Reform Yahudiliği ve Ortodoks Yahudiliğin son dönemlerde önceki radikal pozisyonlarını yavaş yavaş terk etmeleri, örneğin modern Ortodoksinin daha fazla Amerikanlaşması, Reform hareketinin ise Protestan dünya görüşünden belli oranda gelenekselci çizgiye yakınlaşması Muhafazakâr liderleri hareketin geleceği adına dini pozisyonlarını tanımlamada daha fazla güçlüğü düşürmüştür.²⁸¹ Söz konusu durum hareket için demografik açıdan görülür bir zemin kaybını ortaya çıkarmakla birlikte, vahiy, Yahudi geleneği, halaha ve reformlar gibi belli başlı hususlarda baştan veri var olan temel ayrılık noktaları, onları hâlen ayrı birer yapı olarak sınıflandırabilmektedir. Yakın dönemde Reform Yahudiliğinde geleneksel uygulamalara daha fazla atıf yapılmasına rağmen, bu, bağlayıcı bir hukuk konsepti niteliğinde olmaktan uzaktır.²⁸² 1999'da hazırlanan Pittsburgh Principles isimli bildiride her ne kadar belli başlı mitsvalara riayetden bahsedilse de, temelde esas vurgunun halahaya dayalı pratiklerden ziyade dini ve kültürel pluralizm

²⁸⁰ Wertheimer, "The Perplexities of Conservative Judaism", **Commentary**, 124 (2), 2007, s. 41.

²⁸¹ Fishman, **The Way into the Varieties of Jewishness**, s. 171-172; Örneğin 1999'da yapılan Reform platformu projesinde söz konusu eğilim görülebilir. Bu platformda, bireysel otorite ile Yahudi toplumunun bir üyesi olma prensibi arasında denge kurma, Tora'nın merkeziliğinin belirtilmesi, şabat, koşer, tallit, tefilin gibi daha önce reddedilen gelenekler ile İsrail'e göç ideali, Reform dindarlığının tezahürleri olarak sunulmuştur. Bkz. Clifford E. Librach, "Does Conservative Judaism Have a Future?", **Commentary**, C. CVI, No: 3, 1998, s. 31.

²⁸² David Hollander, "Jewish Law for the Law Librarian", **Law Library Journal**, C. XCVIII, No: 219, 2006, s. 241.

çerçevesinde tüm Yahudilerin birbirlerinden mesul olduğu prensibine yönelik olduğu görülür.²⁸³

Doktrin ve pratik alandaki ayrışmaya rağmen dini kutuplaşma eskiye nazaran daha mutedil bir seyir izlemektedir. Diğer yandan örneğin Reform Yahudiliğinin tarihsel süreçte Siyonizm’e dair pozisyonunu revize etmesiyle bu konuda görece daha ortak bir hareket zemini ortaya çıkmış gibidir. Söz konusu mutedil seyir, en azından Yahudi dışı dünya ile mücadele bağlamında Schechter’in arzuladığı birlikteliği, yani gentileye karşı Katolik İsrail’i güçlendirme noktasında bir imkân olarak görülebilir.

3.3. Schechter Sonrası Muhafazakâr Yahudilik’te Halaha ve Değişim

Muhafazakâr Yahudiliğin Schechter sonrası dönemde Yahudi hukukunu yorumlama ve modern gelişmelere adapte etme konusunda sergilediği performans, yapı içerisindeki karşıt fikirler sebebiyle istikrarsız bir görüntü verir. Genel itibariyle 20. yüzyıl ortalarına dek halahayı yorum çabaları pratikte hatırı sayılır bir netice vermezken, son dönemlerde bu konuda daha aktif bir çaba içine girilmiş, daha sistemli ve somut birtakım değişim adımları atılmaya başlanmıştır.

İlk üç USA başkanının (Schechter, Adler, Ginzberg) JTS kökenli olması, erken dönemde USA’nın JTS’ye bağımlı bir organizasyon olarak kalmasında etkili olmuştur. Muhafazakâr hareketin USA’ya bağlı kurumlarının başından beri JTS’ye daha fazla mezhepsel ilgiyle hareket etmesi gerektiği yönündeki uyarıları bağlamında, iki kurum arasında harekete yön verme noktasında belli bir karşıtlık söz konusu olmuştur.²⁸⁴ Diğer taraftan rabbiler birliği RA, genel görünüm itibariyle hareketin ideolojisini belirleme ve birtakım yenilikleri hayata geçirme noktasında genellikle daha liberal bir tutumu savunurken, JTS yönetimi ve eğitim kadrosu daha

²⁸³ Bkz. Central Conference of American Rabbis, “Preamble”, A Statement of Principles for Reform Judaism, 1999, (çevrimiçi), <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/>, 27.04.2021; Her bireysel Yahudi, Tanrı ile kişisel diyalogu çerçevesinde hukuku yerine getirip getirmemekte özgür ve bağımsız hareket etme hakkını sürdürmektedir. Bkz. Hollander, “Jewish Law for the Law Librarian”, s. 241-242.

²⁸⁴ Wertheimer, “JTS and the Conservative Movement”, s. 409.

muhafazakâr bir çizgi izlemiş, örneğin cemaat lideri rabbinin rolünün hukuku kendi üstatları tarafından yorumlandığı biçimiyle nakletmek olduğu yönündeki yaklaşımı öne çıkarmıştır. RA, 1919'dan bu yana belli aralıklarla hareketin ideolojisi ve problemlerini ortaya koyma adına başarısız da olsa birtakım girişimlerde bulunmuştu. Bununla birlikte genel itibarıyla RA bünyesinde liberal ve Muhafazakâr üyeler arasında ideolojik farklılıkların var olduğunu söylemek gerekir.²⁸⁵ İlk kez 1901'de JTS mezunlar birliği olarak Seminary Alumni Association adıyla kurulan RA, 1927'de ise Yahudi hukuku alanındaki sorumluluğu USA yorum komitesi olan Committee on Interpretation'dan devralmıştı.²⁸⁶

Schechter sonrası dönemde JTS kadrosu genel itibarıyla RA'da halaha konusunda inisiyatif alma girişimlerine sıcak bakmamış, bu yüzden RA üyeleri Yahudi toplumuna rehberlik sorumluluğunu hissetse de uzun bir müddet ana kurum olan JTS'nin kanaatlerine aykırı davranma konusunda ihtiyatlı davranmak durumunda kalmıştır. Örneğin Ginzberg bu noktada JTS'de etkili olan isimlerden birisidir.²⁸⁷ Ayrıca çok sayıda rabbi de, JTS'nin katı gelenekçi olarak nitelendirdikleri tutumunu ve Talmud profesörlerinin yeni problemlere çözüm üretme adına Yahudi hukukunda ruhsatlar bulma konusundaki başarısızlıklarını eleştiriyorlardı.²⁸⁸ Bu çerçevede JTS'nin hareket içerisindeki ağırlığı da hesaba katıldığında, ikinci kez RA idaresinde kurulan hukuk komitesi CJL (1928-48)²⁸⁹, 1948'de yeniden organize olana dek genel görünüm itibarıyla muhafazakâr bir

²⁸⁵ Ezra Kopelowitz, "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", **Who Owns Judaism?: Public Religion and Private Faith in America and Israel**, ed. Eli Lederhendler, Studies in Contemporary Jewry An Annual XVII, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 21.

²⁸⁶ Schwarz, "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", s. 153.

²⁸⁷ Schwarz, "Catholic Israel and Halakhic Change", s. 173; Schechter sonrası erken dönemde Adler, Yahudi hukukuna bağlı olan Seminary'nin, dua kitabı, litürjik takvim, koşer hukuku ya da dini günler ile ilgili herhangi bir değişikliği asla adapte etmediğini ifade eder. Bkz. Greenbaum, "Mission Conflit in Religiously Affiliated Institutions of Higher Education: The Jewish Theological Seminary of America During The Presidency of Louis Finklestein 1940-1955", s. 139-140; Uzun süre komite başkanlığı yapan Ginzberg de, Yahudi hukukunun tarihsel gelişimini kabul etse de, pratikte onu çağdaş dünyaya tatbik etmeye mesafeli olmuştur. Bu yüzden Muhafazakâr rabbi Jacob Kohn (1881-1968) , Ginzberg'i "Yahudi hukukuna dokunma!" ifadesiyle hatırlamıştır. Bkz. Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", s. 188-189.

²⁸⁸ Wertheimer, "JTS and the Conservative Movement", s. 420.

²⁸⁹ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 4-5.

karakter arz etmiştir. Özellikle Ginzberg ve Talmud bilgini Boaz Cohen'in (1899-1968) muhafazakâr eğilimi, hukuk komitesinin geçmişi bugüne egemen kılan, değişimi minimum düzeyde tutan oldukça statik bir halaha anlayışı sergilemesine neden olmuş, Ortodoks yapı ile anlaşmazlığa düşmeme hususunda temkinli davranılmıştır. Fakat RA hukuk komitesi yeni başkanı Morris Adler (1948-51) ile birlikte ne Ortodoks kanattan ne de Reform kanadından çekinilmeden değişen dünyaya karşı daha pozitif ve net tutumlar takınılacağı kabul edilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda, şabatta sinagoga arabayla seyahat ya da aguna problemi gibi meselelerde toplumsal ihtiyaç daha çok göz önüne alınmış, halaha yeni şartlara adapte edilmiş, böylece değişim halaha otoritesine saygı duyan Katolik İsrail'den doğmuştur.²⁹⁰ Kabaca yüzyıl ortalarından itibaren RA, yavaş yavaş JTS'nin geleneksel gücünden bağımsızlaşmaya başlamış, kendisini artık salt Seminary mezunlarına bağımlı görmeyerek kapılarını hareket dışındaki dünyaya da açmıştır.²⁹¹

Erken dönemde RA üzerinde belirli bir ağırlığı olan JTS rabbilerinden Ginzberg, B. Cohen ve Saul Lieberman gibi önemli liderler, geleneksel kanadı temsil etmiş, radikal yeniliklere karşı olmuşlardır. Örneğin 1948'de JTS Talmud uzmanları, söz konusu hukuk komitesinde anahtar rolde idi. İlerleyen süreçte ise RA'nın gittikçe bağımsızlaştığı ve iki kurum arasında rekabetin daha beliginleştiği görülür. Bu kutuplaşmada, Ginzberg'in JTS'deki başlıca rakibi olan M. Kaplan'ın liberal görüşleriyle etkin rolü olmuştur. O, Ginzberg'in kurduğu hukuk komitesini Seminary etkisinden kurtarmaya çalışmış, onun RA'ya transferine öncülük etmiştir. Öyle ki bir süre sonra B. Cohen gibi JTS üyelerinin CJL'nin oy kullanan üyeleri olarak faaliyet yürütmelerine engel olunmuştur.²⁹²

²⁹⁰ Raphael, **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, s. 102-104; Örneğin 1970'lerden önce Yahudi kadının yeri ile ilgili olarak herhangi bir değişimi savunan aktif bir Muhafazakâr rabbi bulmak çok zordur. Fakat, RA'da CJLS üyeliği de yapan rabbi David Aronson (1894-1988), 1920'lerden itibaren bu konuda bir iyileştirmenin ve eşitliğin olması gerektiğini savunan ender isimlerden birisidir. Bkz. Golinkin, "The Movement for Equal Rights for Women in Judaism as Reflected in the Writings of Rabbi David Aronson", **American Jewish Archives**, C. XLVII, No: 2, 1995, s. 243-260.

²⁹¹ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 8.

²⁹² Kopelowitz, "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", s. 22-23.

1940-48 yılları arasında CJL başkanlık görevini yapan B. Cohen, bir yandan miras alınan geleneksel hukuku korumaya çalışmış, diğer yandan bu geleneksel hukuktan istifade edilmeksizin yeni birtakım hukuklar ihdas etme gibi kasti girişimlere mesafeli durmuştu. Bu yönüyle Ginzberg gibi o da Schechter'in pratikteki muhafazakâr tutumunu takip etmiş görünür. CJL'nin hiçbir kararının Yahudi toplumunun bütünlüğünü bozmaması gerektiğini düşünen B. Cohen, komitenin Yahudilerin tamamını etkisi altına alıp dönüştürecek kararlar almasını reddetmiştir. Bu bağlamda aguna probleminde, yalnızca Muhafazakâr rabbilerden oluşan yapının onayını kazanmış herhangi bir hukuki çözümü desteklemeye soğuk bakmıştır.²⁹³ Bu bakımdan onun, toplumun kolektif irade ve hissiyatına önemli rol verdiği, buna aykırı kasti ve yapay, aynı zamanda halaha prensipleri çerçevesinde meşru yorum sınırlarını zorlayıcı nitelikteki girişimleri tasvip etmediği söylenebilir. B. Cohen'in bu yaklaşımı, Schechter'in sinodlar konusundaki tutumunu hatırlatmaktadır. Hukuk yorumcusu rabbilerin bu faaliyetleri izole biçimde değil ancak topluma dönük gerçekleştirilmelidir. B. Cohen, aguna probleminde ortaya konan tüm çözüm önerilerinin onayı ve uygulanmasının, ancak Kneset İsrail'in güvenine mazhar olmuş Filistin rabbani liderliği gibi bir otoritenin yargı gücü dahilinde olduğunu belirtmiştir.²⁹⁴ O, esasen Schechter'e benzer şekilde yenilik ve değişime mutlak bir karşıtlık sergilememiştir. O, yeni durumlar karşısında yapılacak değişikliklerin Yahudi hukuku prensipleri gereğince, onun sınırları dahilinde yapılması gerektiğini söylemiştir. CJL'nin de bu prensibi kabul ettiğini ifade etmiş, Schechter'in her neslin büyük öğreticilerine değişiklik ve yenilik konusunda özgürlük verildiği şeklindeki ifadelerini aktarmıştır. Ancak onun için de toplumun kanaati önemli bir kriterdir. Örneğin komitenin, Kneset İsrail'in kanaatlerine duyulan hürmetten dolayı, Yahudi aile hukukunun belli vecheleriyle ilgili olarak tüm Yahudi toplumunu etkileyip düzenini bozacak hükümler vermeyi reddedeceğini vurgulamıştır.²⁹⁵

Schechter sonrası erken dönem, Yahudi hukukunun gelişimi kabul edilmekle beraber onun pratikte ortaya koyduğu maksimum düzeyde muhafazakâr tutumunun

²⁹³ Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 53-54.

²⁹⁴ Cohen, **Law and Tradition in Judaism**, s. 35.

²⁹⁵ Cohen, **Law and Tradition in Judaism**, s. 34.

daha fazla egemen olduğu bir görüntü vermiştir.²⁹⁶ 1929’larda L. Finkelstein ve Max Drob gibi isimler, aslında Schechter’in mutedil tarihsel yaklaşımını teoride benimsemiş kimselerdir. Birincisi, Yahudi hukukunun gelişimi adına onun geliştirdiği ve kadim gelenekleri iptal etme saikiyle değil fakat kapsamlı şekilde çalışılması gerektiğine, ikincisi ise belli revizyonlar için yorum kurallarına ve Katolik İsrail pratiğine işaret ederek²⁹⁷ aslında Schechter’den etkilenmişlerdir. Fakat bu bakış açısının pratiğe aktarılamadığı görülür. Bunda Kaplan gibi sol kanadı temsil eden isimlerin radikal denebilecek karşıt görüşleri de etkili olmuş olmalıdır. Elbette karşılaşılan problemlere halaha temelinde çözümler üretilmeye çalışılmış, ancak geleneksel kanat ile ters düşme endişesi kendini fazlasıyla hissettirmiştir. Örneğin, aguna probleminde H. Rubenovitz gibi isimler çözüm odaklı birtakım fikirler gündeme getirirler de, konsensüse varılmış bir çözüm üzerinde mutabık kalamamışlardır. Yahudi evlilik hukuku alanında otorite olan Muhafazakâr rabbi Louis M. Epstein (1887-1949) ise, meseleye dair çözümünde hem halaha dairesi içerisinde kalma hem de tüm Ortodoks otoritelere kabul edilebilir olma gibi şartlar gözetmişti. Epstein ve Max Drob, böyle bir onayın söz konusu olmadığı bir çözüme onay vermeye soğuk bakmışlardır. Ancak Ortodoks kurumlar Agudat ha Rabbanim ile UOJCA üyeleri, her ne kadar kendileriyle mutabık kalmayı önemsiyor olsalarda Epstein ve RA üyelerini bir şekilde halahada yenilik yapma girişimlerinden dolayı ciddi biçimde eleştirmekten geri durmamıştır.²⁹⁸

Söz konusu dönemde genel itibariyle Schechter’in Katolik İsrail düşüncesinin Ortodoks kanadı daha güçlü biçimde içine aldığı yönünde bir yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Zira önerilen hukuki değişimlerde onlardan onay alma düşüncesi belirgin biçimde ağırlıktadır. Bu yüzden değişimler noktasında hatırı sayılır adımlar atılamamıştır. Fakat ortaya koymaya çalıştığımız gibi Schechter’in halahada otorite anlamında Katolik İsrail’i, esas itibariyle Ortodoks harekete ve onun pratik yaşam

²⁹⁶ Reformist rabbi Arnold Jacob Wolf ise, Schechter’in yanı sıra S. Lieberman ve benzer birçok ismin, Seminary’nin amacının Tora’yı pratik sonuçlar için değil, kendisi için çalışmak olduğuna inandıklarını söyler. Bkz. Arnold Jacob Wolf, “The Theology of Conservative Judaism”, **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C. XLVII, No: 2, 1998, s. 249.

²⁹⁷ Schwarz, “Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973”, s. 156.

²⁹⁸ Cohen, “Schechter’s Disciples: How Solomon Schechter’s Students Created Conservative Judaism, 1902-1946”, s. 202-204, 207.

biçimine mutlak manada bağımlı bir yapı değildir. Onda değişim olgusu tüm gücüyle kendisini hissettirmektedir.

Her iki yapının gittikçe kendi iç yapılanmasına yönelmekte olduğu bir dönemde, Ortodoks hareketin bahsi geçen kurumsal yapılarından yenilikler noktasında kabul alabilme düşüncesi, değişimin imkânını büyük ölçüde güçleştirici bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Böylesi bir yaklaşım, her ne kadar Schechter'in kendisi de pratikte zaman zaman benzer bir tutum takınmış olsa da, esasen onun tarihsel bakış açısı ve bu bağlamda geleneğin değişim ve gelişimi ilkesiyle tam bir uyum sergilemekten uzaktır. Schechter, pratik düzeyde daha fazla Ortodoks gibi davranırken teoride yorum ve değişim zaruretiyi mutlak surette dile getirmiştir. Bir başka ifadeyle, Katolik İsrail anlayışıyla da ilişkili olarak esas prensibi, Yahudiliğin yorum aracılığıyla dinamizmini açığa çıkarması gerektiğidir. Dolayısıyla statik bir halaha anlayışının benimsendiği Ortodoks yaklaşım, bu dinamizmi hayata geçiremeyecektir. Nitekim onun gerek Katolik İsrail gerekse USA bünyesinde arzu ettiği yapı, katı bir Ortodoksiden ziyade yorum, yenilik ve gelişmeyi sağlama hedefinde olan geleneksel bir yapıya karşılık gelmektedir. Bu çerçevede Schechter'in düşünce ve ideallerini merkeze aldığımız takdirde, kendisinden sonra bahsi geçen tarihsel dönemde halaha ve değişim hususunda Ortodoks kanattan ciddi bir onay alma eğiliminin var oluşu, en baştan değişim ve dinamizmi sekteye uğratmaktadır.

Anlaşılan o ki, Schechter'in pratikte Ortodoks tutumu andıran yaklaşımları erken dönem Muhafazakâr liderler tarafından büyük ölçüde örnek alınmıştır. Bu dönemde genel eğilimin reformlardan çok Ortodoks çizgiye yakın olduğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin RA'da sağ kanadı temsil eden Ortodoks bir lider olarak 1925-27 yılları arasında başkanlık yapan Max Drob, geleneksel Yahudilik dediği yapı içerisinde pratik düzeyde herhangi bir değişikliğe ya da mevcut yapıyı geleneksel Yahudiliğin dışına itebilecek bir tutuma karşı çıkmıştır. B. Cohen ve birçok RA üyesinin en temel ilgisinin Ortodoks rabbilerden kabul kazanmak olduğunu söyleyen Schwarz, Schechter'in yeni bir dua kitabı yaratma konusundaki

reddine de atıf yaparak, Muhafazakâr rabbilere meşruiyet kazandırma noktasında Ortodoks kanadın o dönemler için hala bir güce sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁹

R. Gordis ise, üç ana döneme ayırdığı Muhafazakâr Yahudiliğin tarihinde ikinci dönem olarak 1902 ile 1945 arasında değerlendirdiği “Schechter Dönemi”ni kabul eder. Bu dönemi, öncelikli olarak Schechter’in etkisinin güçlü olduğu, Reform hareketi karşısında geleneğin temel unsurlarını korumaya adanmış bir dönem olarak niteler. Zira bireysel bazı dua kitapları olsa da, litürjide dua kitabı hâlen Ortodoks içeriğe sahipti. Kadınların eğitimi noktasında birtakım girişimler olmuşsa da, sinagogda ya da aile hukuku açısından kadının rolü ise hatırı sayılır bir değişiklik söz konusu olmadan mevcut haliyle korunmuştu.³⁰⁰ R. Gordis bu dönemi Schechter ile ilişkilendirmekle, onun tarihsel bakış açısı noktasında teoride ortaya koyduğu düşünceleri ya da önerilerinden ziyade pratik tutum ve davranışlarını dikkate alan bir yaklaşım sergilemiştir. Burada R. Gordis birincisini, yani Schechter’in yorum merkezli gelişme ve yeniliğe imkân tanıyan yaklaşımını arka plana itmiş, adeta onu Ortodoks bir lider gibi sunmuştur.

Diğer taraftan rabbi Herman Rubenovitz de, tarihsel Yahudiliğin gereği ve doğal sonucu olarak Schechter’in, geleneksel Yahudiliğin dönemin ihtiyaçları çerçevesinde adapte olabilme ve bir gelişim süreci izleme zorunluluğunu kabul ettiği gerçeğini ön plana çıkararak, onun sahip olduğu canlı ve gelişen bir gelenek inancının Muhafazakâr Yahudiliğin özü olduğunu vurgulamıştır. Rubenovitz, onun gerçek vizyonu adına C. Adler’den sonra L. Finkelstein dönemini bir fırsat olarak

²⁹⁹ Schwarz, “Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973”, s. 156, 162; 1930’larda Epstein’in ana Ortodoks kurumların tepkisini çeken aguna problemine ilişkin sunduğu çözüm önerileri, Ortodoks kanat ile ayrışma yaşamak istemeyen üyelerin varlığı dikkate alınarak RA tarafından desteklenmemiştir. Bkz. Cohen, “Schechter’s Disciples: How Solomon Schechter’s Students Created Conservative Judaism, 1902-1946”, s. 205-208.

³⁰⁰ Gordis, “Process and Pluralism in Conservative Judaism”, **Judaism**, C. XXXVII, No: 1, 1988, s. 50-51; Neil Gillman ise, 1972’lere kadar JTS’nin bilimsel ve eleştirel araştırmalara son derece açık fakat pratikte tam aksi istikamette sergilediği geleneksel görünümüne dikkat çekmiş, onun ritüel değişimleri tolere edemeyen, Muhafazakâr cemaatlerde Yahudilerin karşılaştığı problemlere genellikle ilgi duymayan yapısına değinmiştir. Bkz. Wolf, “The Theology of Conservative Judaism”, s. 249-250.

görmüş, Schechter'in tamamlamadığı dini rönesansı Finkelstein'in mutlaka bıraktığı yerden devralması gerektiğini ifade etmiştir.³⁰¹

Yüzyıl ortalarına kadar genel manzara böyle iken, sonraki süreçte Muhafazakâr yapının durağan görüntüsü kaybolmaya başlamıştır. CJL bünyesinde değişimler konusunda arzu edilen inisiyatif alınmadığında, 1948'de tekrar organize olma yoluna gidilerek değişimleri hayata geçirme hususunda çekingen davranan Seminary kadrosu dışarıda tutulmuş, bir takım yeniliklere yönelik adımlar atılmaya başlanmıştır. Örneğin komite, şabat günü sinagog ibadetine katılım için araç kullanımı ile kadının minyana ve Tora okumalarına katılımına onay vermiştir. Birçok sinagogda ise karışık oturma düzeni, org kullanımı ve karışık koro gibi değişimler gerçekleşmiştir. Bazı sinagoglar ise elbette Union Prayer Book kadar radikal olmasa da geleneksel sidurdan farklılaşan Szold ya da Jastrow'un sidurlarını kullanmışlardır.³⁰² 1950 ve 60'larda da devam ettiği şekliyle geleneksel çizgiyi sürdüren JTS'ye karşılık USA ve RA daha liberal bir yol izlemiştir. 1957'de bu duruma dikkat çeken rabbi Aaron H. Blumenthal, müstakil ve bağımsız bir yapılanma olarak Muhafazakâr harekete çok az ilgi gösteren JTS'nin bir Ortodoks kurum olarak kalacağından duyduğu endişeyi dile getirmiştir. Seminary, RA'ya bağlı CJLS'nin 1948 ve 50'de aldığı yukarıdaki kararlarını önlemeye çalışsa da, CJLS üyeleri JTS'nin bu süreci engellemesine genellikle izin vermemişlerdir.³⁰³

RA bünyesinde yeniden organize olan CJLS'nin şabat günü seyahate izin veren kararı (1950), toplumsal hissiyatı ve gereksinimi, aynı zamanda Yahudi hukukuna bağlılığı dikkate alan, soruna halaha çerçevesinde çözüm üretmeye çalışan bir yorum faaliyetine örnek olarak görülebilir. Zira komite, çoğunluğun onayıyla, şehrin dışında kalan bölgelerde yaşam süren Yahudilerin sinagog ibadetlerine katılımında karşılaştıkları güçlükleri göz önüne alarak, bu katılımı sağlama adına motorlu araç kullanımının asla şabatı ihlal anlamına gelmeyeceği, aksine bunun inanca bağlılığın ifadesi olarak görülmesi gerektiği şeklinde bir hüküm ilan

³⁰¹ Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", s. 226-227; 226; 11. dipnot.

³⁰² Slater, "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", s. 32.

³⁰³ Rosenblum, **Conservative Judaism: A Contemporary History**, s. 44-45.

etmiştir.³⁰⁴ Benzer şekilde CJLS bilhassa evde şabat geleneğini yeniden canlandırma düşüncesiyle şabatta daha önceleri yasak olan elektrik kullanımına da izin veren bir tutum sergilemiştir.³⁰⁵

Şabatta araç kullanımına dair kaleme alınan responsa, Dorff'un belirttiği gibi halahaya dair teamülleri elektrik kullanımı ya da otomobil teknolojisiyle ilişkili yeni gelişmeleri dikkate alarak ortaya koymuştur. Responsa yazarları, halaha çerçevesinde söz konusu kullanımları mümkün kılacak yeni teknolojiyi araştırarak bir sonuca varmışlardır. Diğer taraftan özellikle J. Agus'un RA ve USA'nın ortak katılımı çerçevesinde Yahudi hukukunu din adamları ile Yahudiler arasındaki çift yönlü iletişim sürecinin bir ürünü olarak görmesi, şabata bağlılık düzeyini artırma hedefini taşımaktaydı. Buna göre rabbiler halahayı mevcut şartlara uyarlama çabasında olurken, yalnızca Yahudilerin hukuku kabul etmedeki istekli tutumları onu gerçek manada çağdaş bir Yahudi pratiği yapacaktır.³⁰⁶

Söz konusu karar özelinde söyleyecek olursak, onun Schechter'in halaha ve değişim konusundaki yaklaşımlarıyla uygunluk arz ettiği söylenebilir. Zira hüküm, rabbiler tarafından sinod tarzı bir yapı eliyle topluma buyurgan ve zorlayıcı bir metodla değil, toplumsal ihtiyaca bağlı olarak halaha çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle Katolik İsrail göz önünde bulundurulmuş, halahayı yok sayma değil, onu güçlendirme adına karar verilmiştir. Buna karşın diğer birçok konuda olduğu gibi bu meselede de şüphesiz kurumsal etkinliğiyle Ortodoks kanadın tepkisi ve karşı çıkışı söz konusudur. Moses Sofer'in "yeni olan Tora tarafından yasaklanmıştır" prensibini günümüzde temsil eden Ortodoks hareketin değişime kapalı duruşuyla gerek yeni hükümlere alan açacak yorum faaliyetlerine gerekse toplumun değişen eğilimlerine fazlaca bir değer yüklemeyeceği, bu doğrultuda yeniliklere taraf olmayacağı açıktır. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği gibi

³⁰⁴ Sarna, **American Judaism: A History**, s. 284-285; Karar çok geniş bir kabul ile karşılık bulmuş, Muhafazakâr Yahudi cemaatler kadar Muhafazakâr rabbilerin önemli bir kısmı şabat günü sinagoga ulaşım için araç kullanımını uygulamıştır. Bkz. Daniel Gordis, "Conservative Judaism: The Struggle between Ideology and Popularity", **The Blackwell Companion to Judaism**, s. 346; Daha önce 1932'de ise CJL, şabatta seyahat yasağını kaldırmayı reddetmişti. Bkz. Nadell & Raphael, **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, s. 10.

³⁰⁵ Nadell, "New and Expanding Horizons: The Rabbinical Assembly 1940-1970", **A Century of Commitment: One Hundred Years of the Rabbinical Assembly**, s. 88.

³⁰⁶ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 486.

değişimde söz sahibi olacak merci geleneksel ama yoruma ve gelişmeye açık bir karakter arz etmelidir. Schechter'in meseleye dair benzer tutumu hatırlanmalıdır. Örneğin o, Yahudiler ve Yahudiliğin devamlılığı ve geleceği adına sinagog düzeni ve modern eğitim yanı sıra İngilizce'nin mutlaka sinagog ibadetlerinde ve eğitimde yer alması gerektiğini savunurken Ortodoks yapının bu hususlara mesafesinin pekâlâ farkındaydı. Fakat bilindiği gibi onların söz konusu konularda izole ve dışlayıcı tutumları Schechter'in çağrısının önünde bir engel oluşturmamıştır. USA da büyük oranda bahsi geçen hususları benimseyenlerden teşekkül etmektedir. Bir başka ifadeyle o, gerektiğinde Ortodoks gelenek ile olan uyumsuzluğu açıkça deşifre edebilmiştir.³⁰⁷ Schechter, bir taraftan Ortodoks kanadı spesifik olarak söz konusu hususlara, genel anlamda da tarihsel yorum çizgisine yaklaştırma konusunda ısrarlı ve ümitvar iken, bu çağrıya kapalı olan bir Ortodoksi lehine herhangi bir tavizi ise doğru bulmamıştır. Bu noktada yukarıda alınan kararın Schechter'in yaklaşımıyla örtüşüğünü söyleyebiliriz.

Yaşanan değişim sürecinde, hareketin, büyük ölçüde statik bir yapıdan karar mekanizmasında rabbilerin halahayı yorum misyonlarının daha aktif biçimde işletildiği, fakat toplumun gereksinimlerine kulak verildiği bir modele geçmeye başladığı görülür. Bu yeni dönemde, hukuk ile toplum arasında aracı rol oynayarak cemaat liderlerinin aktivitesi artmıştır. Rabbilerin rolleri yalnızca hukuku saf haliyle cemaate aktarmak olmamış, artık cemaatlerin ihtiyaçları dini standartın belirlenmesinde önemli bir faktör olmaya başlamıştır. Özellikle Finkelstein'in istifası ve 1972'de Gerson Cohen'in JTS başkanı olmasıyla birlikte RA'nın yaklaşımları JTS'nin yönelimini daha fazla etkilemeye başlamıştır.³⁰⁸ Eserinde hareketin Schechter sonrası yakın dönem tarihini ele alan Michael R. Cohen, her ne kadar

³⁰⁷ Daha önce de temas edildiği gibi, Schechter sadık bir gelenekçi olmakla birlikte prensipte değişim ilkesini benimsemiştir. Örneğin, JTS'de bir şabat günü sinagoga elinde şemsiyesiyle gelmesi, onun pratikte geleneksel Yahudilerden ayrıştığı ve değişim taraftarı olduğu yönünde değerlendirilmiştir. Bkz. Başaran, **Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar**, s. 61-62.

³⁰⁸ Kopelowitz, "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", s. 24; Yeniden organize olan CJLS'ye Seminary fakülte üyeleri katılmaya başlasa da, JTS ve RA arasındaki gerilim devam etmiştir. Örneğin 1952'de Finkelstein, kendisine bilgi verilmeksizin RA'nın Yahudi hukuku konulu bir konferans düzenleme düşüncesini öğrendiğinde JTS'yi dışarıda tutan bu yaklaşıma sert tepki vermiş, söz konusu konferansın gerçekleşmemesi için çaba göstermiştir. Bkz. Wertheimer, "JTS and the Conservative Movement", s. 419.

yeniden yapılanan CJLS'yi, Schechter'in vizyonuna ve Katolik İsrail'in irade ve onayına bağlılığı terk etme bağlamında hareketi yeniden tanımlama girişimi olarak değerlendirse de³⁰⁹, Schechter'in Katolik İsrail düşüncesinde rabbilerin tamamen saf dışı bırakılmadığı düşünüldüğünde, rabbilerin daha belirgin biçimde öne çıkmaya başladığı gerekçesiyle hareketin sonraki tarihsel sürecini Katolik İsrail'den bir sapma olarak görmek çok makul görünmemektedir.

Öte yandan 1977'de kadınların din adamlığı meselesini tartışmak üzere bir araya gelen komite, topluma açık tartışmalar çerçevesinde Muhafazakâr Yahudilerin görüş ve fikirlerini açığa çıkarma adına faaliyet yürütmüş, aynı zamanda halahanın kadın atamalarına izin verip vermediğine yönelik de bir araştırma süreci işletmiştir.³¹⁰ Bu bağlamda G. Cohen dönemi (1972-1985), eşitlik prensibinin ve liberal görüşlerin daha fazla görülmeye başlandığı bir dönem olmuştur. O, 1979'da JTS yönetim kurulu başkanına yazdığı mektupta, bundan böyle tam anlamıyla Muhafazakâr hareketin kendi iç gelişimine yöneleceklerini, cemaat rabbileri ve bu bağlamda hareketin karşı karşıya kaldığı güncel problemlere kayıtsız kalinamayacağını ifade etmiş, Seminary'nin harekete rehberlik etmesi gerektiğini belirtmiştir.³¹¹

Bu anlayış doğrultusunda G. Cohen'in kadınların rabbi olarak atanması konusunu tartışmak üzere kurduğu komisyonda, fakülte üyeleri, cemaat lideri olan bazı rabbiler ve hareket içerisinde farklı görüşlere sahip Yahudilerin bulunduğu toplam 14 üye yer almıştı. Neticede kadının rabbinik okula kabulüne yönelik açığa çıkan yoğun destek ile oy çokluğuyla bu değişim lehine karar alınmıştır. G. Cohen, söz konusu kararın halahanın evrimsel dinamik yapısının en iyi örneği olduğunu, halahaya ters düşmeden onu yeni neslin dini ve etik normlarına adapte edebildiklerini ifade etmiştir.³¹² Commission for the Study of the Ordination of Women as Rabbis isimli bahsi geçen komisyon, geleneksel metinlerin incelenip yorumlanmasında

³⁰⁹ Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter's Disciples and the Creation of an American Religious Movement**, s. 14.

³¹⁰ Nadell, **Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985**, s. 194-195.

³¹¹ Karp, "A Century of Conservative Judaism in the United States", s. 51; Wertheimer, "JTS and the Conservative Movement", s. 405.

³¹² Karp, "A Century of Conservative Judaism in the United States", s. 52-53.

metnin salt literal anlamına değil, onun tarihine de nüfuz etme prensibini benimsemiştir. Bu çerçevede onlar, Yahudi kadını ile ilgili halahanın koyduğu özel hukuki engelleri araştırmışlar, kadının toplum içerisindeki liderlik rolleri ile aktif ve pozitif rollerine ilişkin bulgular ortaya koymuşlardır.³¹³ Bunun yanında, bünyesinde Muhafazakâr sinagoglara bağlı ve din adamı olmayan 7 üyenin de bulunduğu komisyon, meseleye dair 1 yılı aşkın bir süre araştırma yürütmüş, konu hakkında toplum tabanındaki genel eğilimi daha iyi tespit edebilme adına 8 farklı şehirde rabbi ve din adamı olmayan Yahudi liderler ile görüşme gerçekleştirmiştir.³¹⁴

Komisyonunda disiplinlerarası bir çalışma faaliyeti yürütüleceğinin ve pluralizmin ön planda tutulacağını belirtilmesi, bu çerçevede sadece 6 komisyon üyesinin rabbi ve 3 üyenin de kadın olması, Committee for the Preservation of Tradition isimli Ortodoks kurumun tepkisini çekmişti. Onlara göre kadının din adamı olabilmesi meselesi, yalnızca halaha uzmanları tarafından karara bağlanabilirdi. Öte yandan komisyon üyelerinin seçiminde Schechter'i referans veren G. Cohen, her gelişim örneğinin, bilinçli, itaatkâr ve adanmış toplum olarak tarif ettiği Schechter'in Katolik İsrail'i tarafından meşruiyet kazanacağına dikkat çekmiştir.³¹⁵ Revize edilmiş CJLS ile birlikte rabbinik liderlik ile Yahudi toplumu arasında eşitlik modeli lehine bir yönelim gerçekleşmiş, fakat aynı zamanda Reform Yahudiliğinin aksine bu süreçte Yahudi hukukunun merkeziliği, Muhafazakâr Yahudiliğin temel dayanağı olmayı sürdürmüştür.³¹⁶ Belli geleneklerin mutlak devamlılığı bağlamında örneğin Yahudi olmayanlar ile evlilikler hususunda Muhafazakâr hareketin RA ve USA ile ortak tavır içerisinde baştan beri sergilediği negatif bakışı devam etmektedir. Hatta 1976'da CJLS, bu konuda toplum tabanında bir kabulün gerçekleşmemesi ve mevcut politikanın cemaatlara iletilmesi gerektiğini belirtmiştir.³¹⁷

³¹³ Nadell, **Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985**, s. 195.

³¹⁴ Dorff, **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, s. 488.

³¹⁵ Ament, "The Union for Traditional Judaism: A Case Study of Contemporary Challenges to a New Religious Movement", s. 60-61, 77.

³¹⁶ Kopelowitz, "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", s. 25.

³¹⁷ Jerome Epstein, "Congratulations to Mixed Marriage Families", s. 463, (çevrimiçi), https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19861990/epstein_congratulations.pdf, 16.04.2021.

Diğer taraftan 1970’lerde Committee for the Preservation of Tradition aracılığıyla kadın rabbi atamalarına karşı çıkan RA bünyesindeki geleneksel rabbiler, JTS’ye yazdıkları mektupta, söz konusu yenilik girişimini savunan rabbilerin çok sayıda Yahudiyi kafa karışıklığına sevk ettiğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşın kendilerinin Katolik İsrail’e duyarlı olduklarını ve hareketin alacağı kararların tüm Yahudilere tesir edecek olmasından kaygı duyduklarını belirtmişlerdir.³¹⁸ İleride Muhafazakâr hareketin halahaya dair yaklaşımlarına reaksiyon olarak ortaya çıkacak Union for Traditional Conservative Judaism’in de destekçileri olan rabbilerden oluşan grup, 1979’da söz konusu tartışma bağlamında the Conference on Halakhic Process isimli bir birlik oluşturmuştu. İlginçtir ki onlar, Muhafazakâr hareketin değil, kendilerinin Schechter’in adımlarını takip ettiklerini ifade etmişlerdir.³¹⁹ Union for Traditional Conservative Judaism, Schechter’in, halahanın keyfi ya da radikal biçimde değil tedrici gelişimine ve dönemin lider rabbinik otoritelerinin rehberliğine yönelik vurgusunu hatırlatarak, kadının din adamlığı meselesinde Muhafazakâr Yahudiliğin ondan uzaklaştığını savunmuştur.³²⁰

Görüldüğü üzere kadının din adamlığı meselesine yönelik leyhte ve aleyhte tutumlarda her iki taraf da şu ya da bu şekilde Katolik İsrail’e duyarlı oldukları iddiasında olmuşlar, ona aykırı değil onunla mutabık kalmak gerektiğini vurgulamışlardır. Bir taraf Katolik İsrail’in değişimlere mesafeli ve tamamen rabbilerin yönlendirmesine tabi olduğu düşüncesiyle hareket etmiş görünürken; hareket içerisinde kalmayı sürdüren Muhafazakâr liderler Katolik İsrail’i aktif, dinamik ve değişime açık bir yapı olarak değerlendirmişler, rabbilerin alacağı kararlarda cemaatlerin belirli bir etkiye sahip olduğuna inanmışlardır. Bu bakımdan söz konusu ifadenin farklı yorumlandığı görülür. Muhafazakâr hareket içerisinde çok sayıda geleneksel karakterli sinagog bir süre kadın rabbileri cemaatlerine adapte etmemiş, bir kısmı ise daha düşük bir ücret vermiş ve sadece faaliyetlerini belli

³¹⁸ Schwarz, “Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973”, s. 417-418.

³¹⁹ Ament, “The Union for Traditional Judaism: A Case Study of Contemporary Challenges to a New Religious Movement”, s. 72, 75.

³²⁰ Gillman, **Conservative Judaism: The New Century**, s. 146.

alanlarla sınırlı tutmuş olsa da, ilerleyen süreçte aşamalı olarak kadınların resmen rabbi olabilmeleri Muhafazakâr Yahudiliğin hâkim eğilimi olmuştur.³²¹

Söz konusu değişim ile birlikte, Schechter'in Yahudi hukukunun yorumlanması noktasında ortaya koyduğu formülün daha fazla inisiyatif alınarak pratiğe yansıtılmaya çalışıldığı bir döneme geçildiğini söylemek mümkündür. Bir diğer ifadeyle, Schechter'in savunduğu fakat pratik yaşama aktarmada oldukça temkinli davrandığı Yahudi hukukunun evrimsel gelişimine dair yaklaşımı, erken dönemin aksine ilerleyen dönemde uygulanmaya çalışılmıştır. Michael R. Cohen'in de ifade ettiği gibi RA, erken dönemde genel görünüm itibarıyla kendisini Ortodoks rabbilerden ayırmaktan geri durmuş, aguna gibi problemlere çözüm arayan rabbiler açısından ise Schechter'in felsefesini günlük yaşama adapte etmekte başarısız olmuştur.³²²

Yeni dönemde CJLS bünyesinde prensipte oylama sistemi işletilmiş, yerel cemaat liderlerini ifade eden Mara d'atra konsepti benimsenmiştir. Buna göre her rabbi kendi cemaatinin halaha uzmanıdır. Hatta komite, 1970'lere kadar ağırlıklı olarak fikir birliğine vardığı hususları uygulamayı kabul etmeyen üyelere dahi yaptırımda bulunmamayı öngörmüştür.³²³ Geçmişten bugüne CJLS üyeleri, çözüm aradıkları hukuki meselelerde çoğu zaman mutlak bir fikir birliğine ulaşamamış, farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu durumda Mara d'atra, kendi cemaatlerinin içinde bulunduğu şartları en iyi bilen kimseler olarak çoğunluğun ya da azınlığın görüşlerinden birisini izlemekte serbest bırakılmışlardır. Ancak herhangi bir konuda fikir birliğine varıldığı ve RA tarafından bir standart olarak ilan edildiği durumlarda, büyük ölçüde rabbinin görevi komitenin kararını uygulamak olmaktadır.³²⁴

³²¹ Alan Silverstein, "Modernist vs. Traditionalists: Competition and Legitimacy within American Conservative Judaism", **Who Owns Judaism?: Public Religion and Private Faith in America and Israel**, s. 35.

³²² Cohen, "Schechter's Disciples: How Solomon Schechter's Students Created Conservative Judaism, 1902-1946", s. 209-210.

³²³ Nadell, "New and Expanding Horizons: The Rabbinical Assembly 1940-1970", s. 88.

³²⁴ Siegel, "The Meaning of Jewish Law in Conservative Judaism: An Overview and Summary", s. XXV; Theodore Friedman, "Jewish Tradition in 20th Century America: The Conservative Approach", **Jewish Life in America**, ed. Theodore Friedman, Robert Gordis, New York, Horizon Press, 1955, s. 43.

Emet ve'Emunah da, her cemaatte dini pratikler konusunda otoritenin cemaatin dini liderinde olduğunu belirtir. Karar sürecinde rabbiler, RA, JTS ve USA'nın temsilcilerinden oluşan CJLS'ye danışabilmektedir.³²⁵ CJLS, cemaat liderleri için önemli bir rehberlik vazifesi görürken, nihai halaha yourumcusu yerel rabbilerdir. CJLS kararlarının mutlak bağlayıcı olduğu hususlar ise, bir karar, üyelerin yüzde 80'i tarafından kabul görüp RA genel kurul onayından bir rabbinik standart olarak geçirildiğinde gündeme gelmektedir. Hareket içerisinde bağlayıcı bazı standartlardan söz edilebilir. Bunlar, Yahudi olmayanlar ile evliliklerin rabbiler tarafından resmen idare edilmemesi, Yahudiliğin anne soyu üzerinden tanımlanması ve ilk evlilikten sonraki evliliklerde öncelikle bir get belgesinin gerekliliği olarak ortaya konmuştur.³²⁶ 1990'da National Jewish Population Study'nin araştırmasına göre, Yahudi olmayanlarla evlilikler hususunda Muhafazakâr cemaat üyeleri güçlü bir direnç göstermiş, hareket içerisinde bu tip evliliklerin oranı yüzde 3 oranında kalmıştır.³²⁷

2006 yılında CJLS tarafından gey ve lezbiyenlerin sinagog ve cemaatlerdeki yerine ilişkin yapılan müzakerelerde ise, birbirine karşıt iki farklı eğilim ortaya konmuş, bu durumda Muhafazakâr hareket leyhte ve aleyhte her iki yaklaşımı da geçerli kabul etmiştir. Rabbi Jerome Epstein'in de dediği gibi, CJLS'den çıkan kararlar yalnızca danışma ve öneri niteliğinde ele alınmış, bu çerçevede Mara d'atra, söz konusu meselede en uygun kararı verme noktasında nihai sorumlu olarak görülmüştür.³²⁸

Öte yandan hareket içerisinde birtakım farklı reform önerileri ortaya konmuş ve birtakım düzenlemeler gerçekleştirilmiş olsa da, bunların adaptasyonu hem

³²⁵ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 22-23.

³²⁶ Gerald L. Zelizer, "Conservative Rabbis, Their Movement, and American Judaism", **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C.XLIV, No: 3, 1995, s. 299.

³²⁷ Gordis, "Conservative Judaism: The Struggle between Ideology and Popularity", s. 346.

³²⁸ Ed Rudofsky, **Conservative Judaism 101: A Primer for New Members (And Practically Everyone Else!)**, South Huntington Jewish Center, 2008-2011, s. 19; Dorff, 20. yüzyıl sonlarında Muhafazakâr Yahudilik'te CJLS'nin kararlarının çoğu zaman belirli bir pratiği yasal bir seçenek olarak gören fakat onu zorunlu kılmayan bir formda ortaya çıktığını söyler. Bu da komitenin her zaman kabul ve izni benimsediği, asla hiç bir şeyi yasaklamadığı şeklinde daha gelenekselci taraftan itirazlara neden olmuştur. Bkz. Dorff & Rosett, **A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law**, s. 341.

Reform Yahudiliğinde olduğu kadar kolay olmamış, hem de söz konusu yenilikler genellikle köklü ve radikal değil, küçük çaplı kalmıştır. Belli hususlarda ise ifade edildiği gibi maksimum düzeyde muhafazakâr davranılmıştır. Bu bağlamda örneğin Yahudi kimliğini baba üzerinden tanımlama yoluna giden rabbinin RA'dan ihraç edilebileceği açıklanmıştır.³²⁹ 1980'lerde CJLS'de yapılan oylamada, çoğunluğun oyuyla Yahudiliğin anne soyuna dayalı olarak tanımlanması yanı sıra dışarıdan dine girişlerde tevila³³⁰ uygulamasının gerekliliği konularında konsensüs düzeyinde karara varılmış, bunlar Muhafazakâr Yahudilik'te birer standart olarak belirlenmiştir.³³¹

Schechter'in toplum ve rabbiler arasındaki konsensüs temelinde ortaya koyduğu değişim düşüncesi, 20. yüzyılın son dönemlerinden itibaren daha çok dile getirilmeye ve pratiğe geçirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda 1975'de CJLS başkanı rabbi Seymour Siegel, Schechter'in görüşlerine paralel biçimde Muhafazakâr Yahudilik'te rabbiler ile Yahudi toplumu arasında tesis edilecek ilişkinin zaruretine vurgu yapmıştır. Muhafazakâr rabbilerin halahayı yorumlama noktasındaki başarılarından söz ederken cemaatlerdeki itaatkârlık düzeyinin yükselmemesinden de yakının Siegel, halahaya riayet etmeye gayret gösteren toplumla birlikte müşterek bir tavır söz konusu olmadan hukukun gerçek manada yorumcuları olamayacaklarını söylemiştir. O, Schechter'in ikincil vahiy dediği şeye karşılık geldiğini söylediği Katolik İsrail kavramının önemine dikkat çekmiştir.³³² Anlaşıldığı kadarıyla Schechter gibi Siegel da, halahanın yorumlanması sürecinde ideal olanın, halahaya bağlı toplum ile rabbiler arasında bir birliktelik çerçevesinde Katolik İsrail'in işlevsel kılınması olduğunu düşünmüştür.

³²⁹ Wertheimer, **A People Divided: Judaism in Contemporary America**, s. 153.

³³⁰ Dini ritüellere katılabilmek ve ritüel arınmayı sağlama adına sembolik bir arınma olarak tüm bedeni suya sokma eylemini ifade eden kavram. Bkz. Rabbi Wayne Dosick, **Living Judaism: The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition and Practice**, New York, HarperCollins Publishers, 1995, s. 269.

³³¹ Joel Roth & Akiba Lubow, "A Standard of Rabbinic Practice Regarding Determination of Jewish Identity", (çevrimiçi), <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20012004/31.pdf>, 3.04.2021; Tüm komitenin yüzde 80'i tarafından standart olarak onaylanan tüm bu prensipleri ihlal eden RA üyesi rabbiler ya da sinagoglar, hareketin dışına itilmekle karşı karşı kalmaktadırlar. Bkz. Hollander, "Resources to Begin the Study of Jewish Law in Conservative Judaism", **Law Library Journal**, C. CV, No: 3, 2013-15, s. 313.

³³² Rosenblum, **Conservative Judaism: A Contemporary History**, s. 125.

Hareketin temel yaklaşımını özetleyen **Conservative Judaism: Covenant and Commitment** adlı kitapçıkta, Muhafazakâr Yahudi toplumunun, halahanın yorumlayıcıları ve Yahudi yaşamının rehberleri olan rabbilere güven duyduğu dile getirilmiştir. Buna göre her rabbi kendi cemaati adına otorite konumundadır.³³³ Dorff ise, Ortodoks rabbiler kendilerini Mişna rabbilerine kıyasla son derece bayağı görüyorken, Muhafazakârların kendilerini herhangi bir çağdaki rabbilerin spesifik kararlarıyla kayıtlanmış görmediklerine değinir. Muhafazakâr metod, daha ziyade Muhafazakâr rabbilerin Yahudi hukukunu belirlediği bir geleneği yansıtmaktadır.³³⁴ **Emet ve'Emunah**'da da, toplumun gelenekleri ve ihtiyaçlarını gözetmek kaydıyla, rabbinik liderlerin halaha alanında içerik, hedefler ve metod bakımından sahip oldukları uzmanlıklarıyla değişim sürecinde otorite oldukları bildirilmiştir.³³⁵

Ismar Schorsch ise, Muhafazakâr Yahudiliğin başlıca temel değerlerinden bahsettiği yazısında, her dönemde insani ihtiyaçları dikkate alan yapısıyla değişime açık olan bir halaha anlayışını Muhafazakâr Yahudilerin tartışmasız bağlı olması gereken hususlar arasında zikretmiştir.³³⁶ Muhafazakâr Yahudilik'te, halahanın yorumlanması ve evrimsel gelişimi konusunda katı bir Ortodoks çizginin takip edilmediğini, diğer taraftan toplumun hissiyatını göz ardı eden sinod tarzı bir yapının da söz konusu olmadığını söylemek gerekir. Schechter'in değişen tarihsel şartlar gereği yorum zorunluluğuna dair vurgusu, ilerleyen dönemde kendisini daha çok hissettirmiş görünmektedir. Bu çerçevede Mara d'atra denen liderlerin aktif rolleriyle toplum ve rabbiler arasında bir ilişki ve mutabakat kurulması sağlanmaya çalışılmıştır. Hareket, karşılaşılan problemleri geleneksel halaha sınırları içerisinde çözüme kavuşturma prensibini sürdürmüştür. R. Gordis'in de dediği gibi,

³³³ Bradley Shavit Artson, "Conservative Judaism: Covenant and Commitment", (çevrimiçi), <https://www.rabbinicalassembly.org/about-us/conservative-masorti>, 09.12.2020.

³³⁴ Eisen, "American Judaism: Changing Patterns in Denominational Self-Definiton", **Studies in Contemporary Jewry: A New Jewry? America Since the Second World War**, C. VIII, ed. Peter Y. Medding, Oxford, Oxford University Press, 1992, s. 32.

³³⁵ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 21.

³³⁶ Schorsch, **The Sacred Cluster: The Core Values of Conservative Judaism**, New York, Jewish Theological Seminary of America, 2005, s. 1-13.

Muhafazakâr Yahudilik'te, onu tanımlama adına hareketsiz ve pasif bir duruşa karşılık halaha merkezli bir süreç prensibi merkezi rol oynamaktadır.³³⁷

G. Cohen ve S. Siegel gibi isimler dışında son dönemde hareketin önemli liderlerinden olan R. Gordis'in Schechter'in Katolik İsrail prensibine sıklıkla atıf yapmış olması, onun mirasının günümüze dek sürdürüldüğünü gösteren işaretlerden biridir. Örneğin yün ve keten giysilerin kullanımı, sakal kesimi ya da koşer olmayan restoranlardan istifade etme gibi yasakların uygulanmıyor oluşu ve benzeri küçük çaplı değişimler, ciddi bir yönlendirmeye değil, doğrudan faaliyette olan Katolik İsrail prensibi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan o, aynı zamanda rabbilerin misyonlarına ya da etkinliklerine de vurgu yapar. Bugün için gerekli görülen yeni pratiklere geçerlilik kazandırma adına geleneksel halahanın yeniden yorumlanması, çağdaş ihtiyaçların en uygun standartlarının belirlenmesi, Katolik İsrail'in hâlihazırdaki pratiklerinin araştırılması ve incelenmesi, CJLS'nin sorumluluğunda olan hususlardır.³³⁸ Böylece R. Gordis rabbilerin aktif yorum faaliyetleri bağlamında Schechter'in pratikte çekimser kaldığı alanı, değişimlere işlerlik kazandırarak hayata geçirme adına yoğun şekilde gündeme getirmiştir. Ona göre bir değişim Katolik İsrail pratiğinin bir parçası olduğunda, tarihte olduğu gibi rabbilerin vazifesi, geleneksel halaha yorum prensiplerini kullanarak o pratiğin yasal zeminini tesis etmektir. Hatta rabbiler tarafından gerekli olduğu gözlemlenen bir değişimin Yahudiler tarafından henüz fark edilemediği durumlarda, onlar bu konuda toplumu teşvik etmeli, Yahudi geleneğinde söz konusu değişime dair bir zemin bulmalılardır.³³⁹

Resmi Muhafazakâr otoritelerin toplum iradesine güçlü referanslarında Schechter'in düşüncelerine dair izler görmek mümkündür. Bu çerçevede son dönemlerde Muhafazakâr Yahudi toplumunun çeşitli alanlarda rabbi ve bilim adamları ile eşit düzeyde ortaklık ve sorumluluk üstlendiklerini bildiren **Emet ve'Emunah**, Schechter'in otoritenin bütünüyle bir rabbiler meclisinde olmaması gerektiği yönündeki düşüncesine sahip çıkmış görünür. Zira söz konusu eserde beyan

³³⁷ Gordis, "Process and Pluralism in Conservative Judaism", s. 54.

³³⁸ Gordis, "Authority in Jewish Law", s. 66, 74-75.

³³⁹ Gordis, **Understanding Conservative Judaism**, s. 61.

edildiği şekliyle Muhafazakâr rabbilerin endişesi, itaatkâr ve eğitimli Yahudiler olmadan Muhafazakâr Yahudiliğin bir “toplum dini”nden çok bir “rabbi dini”ne dönüşecek olmasıdır.³⁴⁰

Emet ve’Emunah’da ifade edildiği gibi Muhafazakâr Yahudilik, bir yandan geleneğin ağırlığını ve otoritesini devam ettirerek diğer yandan modernitenin gereksinimleri ve değerli görülen yönlerini bünyesine dahil etmek suretiyle bugün için canlı ve anlamlı bir Yahudilik vizyonu ortaya koyma hedefindedir.³⁴¹ Bu noktada Schechter’in geleneksel dini literatürün değerini korumakla beraber Seminary bünyesinde bilimsel metodlara yer vermesi, okul ve sinagogda İngilizce’nin gerekliliğini dile getirmesi, İbranice ve İngilizce’ye direnen bir Yahudiliğin geleceğinin olmadığını ifade etmesi³⁴², söz konusu yaklaşıma kaynaklık eder niteliktedir. Ayrıca **Emet ve’Emunah**, vahiy olgusunda insan unsurunu, insani tecrübe ve aklın rolünü reddeden fundamentalist yaklaşıma karşı çıkışıyla, vahiy sürecinin son bulmadığı ve günümüze dek hukuk kodları ya da responsalar aracılığıyla canlı biçimde hâlen varlığını sürdürdüğü yönündeki inancıyla³⁴³, Schechter’in yorum ve gelişim merkezli ana vurgularını temsil eden bir çizgi izlemiştir.

Belirtildiği gibi Muhafazakâr Yahudilik’te cemaatler bazında halahaya bağlılığın istenilen düzeyde sağlanabildiği söylenemez. Bu, hareketin bugün için başta gelen problemi olarak görünmektedir. Buna rağmen genel ölçekte halahaya bağlı yaşam ile buna dayalı olarak Muhafazakâr rabbiler ile cemaatler arasında ilişki ve karşılıklı fikir alış verişi, temsil edilen dini pozisyon itibarıyla önemini korumaktadır. Schechter’in de gerekli gördüğü söz konusu karşılıklı ilişkinin bir şekilde yansıması aslında hareket bünyesinde ortaya çıkan responsa geleneğinde görülebilir. Kadının din adamlığı, sinagogda erkek ve kadın karışık oturma düzeni, şabat ve benzeri birçok konuda responsalar kaleme alınması, aradaki ilişkiye işaret

³⁴⁰ Franklin D. Kreutzer, “Foreword – The Layperson’s View”, **Emet ve’Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 7.

³⁴¹ Gordis, “Introduction: The Commission, The Statement, The Movement”, **Emet ve’Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 11.

³⁴² Schechter, “Altar Building in America”, **SA**, s. 89.

³⁴³ The Jewish Theological Seminary of America & vd., **Emet ve’Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, s. 19.

sayılabilir. Bu bağlamda rabbiler tarafından Yahudi cemaatlere başvurmak suretiyle bir araştırma ve yorum süreci işletilmesi, bu doğrultuda pluralist bir tutumun benimsenmesi, dünden bugüne Muhafazakâr Yahudiliğin resmi prensibi olmayı sürdürmektedir. Söz konusu karakteristiğin kazanılmasında kuşkusuz Schechter'in etkisi söz konusudur. Muhafazakâr cemaatlerin halahaya riayet noktasında pratikte ortaya koyduğu düşük itaatkârlık düzeyi ise, iyileştirilmesi gereken bir vakıa olarak hâlen Muhafazakâr liderleri meşgul etmeyi sürdürmektedir.



SONUÇ

Solomon Schechter, Frankel önderliğinde teşekkül eden Pozitif-Tarihsel Yahudilik yorumunun Amerika'daki başta gelen temsilcilerindendir. Frankel'in mirası erken dönemde Alexander Kohut, Bernard Drachman ve Frederick S. Mendes gibi bazı din adamları tarafından savunulmakla birlikte, sunduğu Katolik İsrail idealiyle de ilişkili olarak tarihe, kutsal yazıları yorumlama zorunluluğuna ve dinin yapısal gelişimine yaptığı yoğun vurgu, Schechter'i ayrı bir yere konumlandırmıştır. Muhafazakâr hareketin merkez kurumu JTS'nin kurucu figürleri olan yukarıdaki isimlerle kıyaslandığında, Schechter'in dini literatüre dair geniş müktesebatı, parlak akademik kariyeri ve liderlik karizması açıkça tebarüz eder. Tüm bunlar, onun Amerika'ya JTS başkanlık pozisyonuna davet edilişinde rol oynamıştır.

İlgilendiği temel mesele olarak Yahudiliğin modern dünyaya adaptasyon imkânına dair düşünce ve öneriler ortaya koyan Schechter, yaşanan entegrasyon sürecini Yahudiler adına en az kayıpla geçirme hedefindedir. Bu çerçevede Doğu Avrupa Yahudiliğini büyük ölçüde şekillendiren ve Rabbani Yahudilik çatısı altında değerlendirilen Hasidik gelenek merkezli dindar yaşam biçimi ile Batı'nın seküler, Aydınlanmacı ve eleştirel düşünce merkezli atmosferini uzlaştırmaya çalışmıştır. O, dini bilgi ile bilimsel bakışın her ikisini de Yahudiliğin hayatiyeti için eşit derecede gerekli görmüş, biri adına diğerrinin kurban edilmesine karşı çıkmıştır. Esasen modern dönemde din ve bilimin uzlaştırılması girişimi, Samson Raphael Hirsch'den Ezriel Hildesheimer'a, Abraham Geiger'den Kaufmann Kohler'e kadar birçok din adamının düşüncesinde bir şekilde görülebilir. Fakat genellikle bu, nihayetinde biri lehine mutlak bir tavır alma ya da belirli bir mezhepsel etiketle kimliklenme şeklinde kendisini dışa vurmuştur. Söz konusu iki alanı da mümkün olduğunca dinamik tutmaya ve bir diğerrini yok sayan bir tarafgirlikten uzak kalmaya çalışması, Schechter'i ve onun aracılığıyla Muhafazakâr Yahudiliği karakterize etmiştir.

Amerika'da Tarihsel Ekol ile erken dönemde ilişkisi bulunan figürlerin, tarihsel yaklaşımın mahiyeti, teorik alt yapısı ya da gelişimi üzerine yoğunlaşmaktan çok öncelikle Reform Yahudiliğinin başlıca kurumu HUC'ye alternatif bir merkez

yaratma konusundaki çabaları, JTS'nin o dönem Ortodoks kimliğinin öne çıkmasına neden olmuştur. Onlarla reform düşüncesine karşıtlıkta birleşmekle beraber JTS ve Muhafazakâr hareketin tarihsel yorum çizgisine oturmasında kilit rol oynayan isim ise Schechter'dir. Yahudi dini geleneğinin teşekkülünde tarih ve insan faktörü, WdJ çerçevesinde tarihsel eleştiri metodları, vahiy ve geleneğin organik ilişkisi, Kutsal Metin ve geleneği yorum zorunluluğu ile toplumsal bilinç ve irade gibi hususlar, hareketin söz konusu yöneliminde Schechter tarafından kullanılan araçlar olmuştur. Bu bakımdan o, kurumsal açıdan yaptığı katkıları da düşünüldüğünde, Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika'daki gerçek kurucusu olarak görülmelidir.

Schechter'in Amerika'da WdJ geleneğinin en etkili temsilcisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zunz, Rapoport, Frankel ve Weiss gibi isimlerin mirası olan söz konusu gelenek, Amerika'da gerçek manada onunla gelişme sürecine girmiştir. Böylece JTS ile Ortodoks hareket arasında belirgin bir kırılma yaşanmış, kurum Rabbinik Yahudiliğe bağlı kalmakla birlikte Ortodoks görüntüsünden Muhafazakâr çizgiye evrilmiştir. Schechter sayesinde, Muhafazakâr Yahudiliğin zeminini oluşturacak çekirdek grubun henüz erken dönemde Ortodoksi içerisinde erimesinin önüne geçildiğini söylemek mümkündür.

Schechter, din-bilim ya da vahiy-tarih arasında yaşanan gerilimi mümkün olduğunca dengeli ve mutedil bir yaklaşım izleyerek çözme yoluna gitmiştir. Onu ayrıcalıklı kılan da budur. Söz konusu alanlardan herhangi birisinin mutlaklaştırılması ya da göz ardı edilmesi, dinin fonksiyonunu yerine getirememesi sonucunu doğuracaktır. O, vahyin geçmişte olduğu gibi bugün de hakiki işlevini tarih aracılığıyla yerine getirebileceğini savunmuştur. Dinde dogmanın mutlak gerekliliğini vurgulayan Schechter için, dinin tarihsel bir fenomen olma yönü bir o kadar hayatidir. Ortodoks gelenek vahyi, Reform kanadı akıl ve zamanın ruhu prensibini dinin merkezine koyarken Muhafazakâr Yahudiliğin dünden bugüne tarihe ve toplum bilincine etkin bir rol vermesinde Schechter'in belirleyici rolü olmuştur. Daha çok teoride kalan tarihsel söylemini somut bir kriterle güçlendirmeye çalışan Schechter, bu düşüncesini Katolik İsrail kavramıyla dile getirmiştir.

Schechter, dinin gelişim ve dönüşüm sürecinde otorite ve karar mercine işaret eden Katolik İsrail'e dolaylı biçimde bir çerçeve çizmiştir. Katolik İsrail düşüncesindeki anlam alanı ve kuşatıcılık, bir yönüyle geçmiş ve bugünün kolektif bütünlüğü çerçevesinde düşünülmelidir. Diğer taraftan Schechter'in Reformistleri temsil ettikleri din anlayışı nedeniyle Katolik İsrail kapsamında değerlendirmede, geleneksel Yahudiliğin muhafazası ve gelişimi sürecine katkı noktasında yüzünü temelde Ortodoks kanada çevirdiği sonucuna varılmıştır. Ortodoks yaklaşım geçmişi tekrar etmekten yorum, dinamizm ve adaptasyon yönünde revize edildiği takdirde geleneksel Yahudilik hayatiyetini sürdürebilecektir. Bu çerçevede Katolik İsrail düşüncesindeki umumilik mutlak değil, idealde Tarihsel Ekol ile Ortodoks kanadın bir sentezi olarak anlaşılmalıdır. Schechter'in çizmiş olduğu bu çerçeve, esasen ayrı bir hareket olarak Muhafazakâr Yahudiliğin temelini teşkil eden bir işlev görmüştür.

Geleneği muhafaza hassasiyeti, onun apolojik bir yaklaşımla yalnızca statik bir din anlayışını salık verdiği anlamına gelmemelidir. Esas amacı, geleneksel Yahudiliğin tarihsel şartlar ve ihtiyaçlar çerçevesinde bir tekâmül geçirmesi gerektiği düşüncesini yaygınlaştırmaktır. Bu manada o, muhafazakâr kavramının bünyesinde barındırdığı “değişim” olgusuna güçlü referansıyla hareketin yönelimini daha berrak hale getiren isim olmuştur. Çalışmada, Schechter'in geleneksel kimliğinin gölgesinde kalmış görünen yenilikçi kimliği açığa çıkarılmıştır. Schechter'in Katolik İsrail dediği mekanizma, kimilerinin iddia ettiği gibi geçmişe referansıyla yalnızca Reform rüzgârını durdurmaya yönelik bir hamle olarak değerlendirilmemeli, Yahudi hukukunda gerek duyulan değişimleri hayata geçirecek aktif bir yapı olarak görülmelidir. Her ne kadar kendisi pratikte çekimser kalsa da, miras bıraktığı Katolik İsrail modeliyle Schechter, Muhafazakâr Yahudiliğin tarihsel yaklaşım ile ilişkisinde ona dinamizm kazandırmış, inişli çıkışlı bir seyir izlese de genel itibariyle hareket bünyesinde gerek toplumun ihtiyaçlarına duyarlı olunması gerekse rabbilerin aktif biçimde yorum faaliyetinde bulunması noktasında bir gelenek tesis edilmesinde rol oynamıştır.

Schechter'in Yahudiler arasında yeni bir ayrılık yaratmama konusundaki hassasiyeti, aslında Ortodoks düşüncede büyük çaplı bir dönüşüm gerçekleştirme hedefiyle ilişkilidir. Fakat bu beklentisi sonuçsuz kalmıştır. Neticede Schechter'in

temsil ettiği tarihsel yorum ya da orta yol idealinin, farklı yapıları tek çatı altında birleştirmekten ziyade bağımsız bir hareket için gerekli fikri altyapıyı kendisinde barındırdığı gerçeği açığa çıkmıştır. Bir başka ifadeyle bugün bağımsız bir hareket olarak Muhafazakâr Yahudilik, esasen Schechter'in düşüncelerine rağmen değil, aksine geri planına bakıldığında onun görüşleri istikametinde oluşmuş bir harekettir. Dinler Tarihi perspektifinden bakıldığında, Muhafazakâr Yahudilik hareketi, iki karşıt uçta yer alan din yorumları arasında bir uzlaşa girişiminin, yarattığı denge problemi sebebiyle birtakım sorunları ve eleştirileri beraberinde getireceği, doğası itibariyle neticede müstakil yeni bir yapılanmaya kapı aralayacağı gerçeğine bir örnek niteliğindedir.

Muhafazakâr cemaatler birliği USA, Muhafazakâr Yahudiliğin kendi yol haritasını çizmesinde JTS'nin ardından ikinci kritik adımı oluşturur. Doğrusu Katolik İsrail'in belirli unsurlarla sınırlarını belirlemeye çalışan Schechter'in, USA için de bir çerçeve çizme çabası tesadüf değildir. Kurum, Schechter'in tahayyülündeki geleneksel fakat değişimi sağlayacak yapıyı somut olarak hayata geçirme niyetinin bir yansımasıdır. USA'yı, Schechter'in Katolik İsrail düşüncesinin vücut bulmuş hali olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu da zorunlu olarak bağımsız ve daha içe dönük bir yapılanmayı kaçınılmaz kılmıştır. Onun attığı bu ikinci adımla, hareketin kurumsal kimliği daha güçlü biçimde tesis edilmeye başlanmıştır. Schechter JTS aracılığıyla Muhafazakâr rabbi profilini inşa etmeye çalışırken, USA'yı kurarak Muhafazakâr cemaatlerin birlikteliğini ve güçlenmesini sağlamıştır.

Dinde otorite olacak yapıya belirli bir sınır çizen Schechter, gentile ile ilişkiler, asimilasyon ve Derin Eleştiri yoluyla Yahudi varlığına yönelik tehditlere karşı durma, Tanah'a Yahudiler olarak tekrar sahip çıkma, eğitim, sosyal yardımlaşma, dünya ölçeğinde yaşanan ahlaki kriz ve çatışmalara çare arama gibi hususlarda ise, tüm farklı dini grupların ortak hareket edebileceği kanaatindedir. Bu bağlamda bir Katolik İsrail ya da Kneset İsrail anlayışı ise sınırlandırıcı değil, kuşatıcı bir anlama sahiptir. Söz konusu yaklaşımlarıyla Schechter, Muhafazakâr Yahudiliğin ekstrem bir dini pozisyondan uzak kalmasında ve diğer dini gruplarla ortak faaliyetlere açık oluşunda büyük pay sahibi olmuştur. Onun “mutlaklığa karşı” olan tutumu, “değişken teoloji” ve “değişken insan tabiatı”na vurgusu bağlamında

orta yolu salık veren ve din dairesi içerisinde farklı yorumlara imkân tanıyan yaklaşımı genel itibariyle Muhafazakâr Yahudiliğe rengini vermiştir. Hareket bugün de pek çok responsaya yansıdığı biçimiyle meşru zeminde pluralist söylemini sürdürmektedir.

Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bir yandan Muhafazakâr toplumun kabul ve pratiklerine daha fazla kulak verildiği diğer yandan hareket içerisinde rabbilerin yorum etkinliklerinin daha fazla işletilmeye başlandığı görülmektedir. Bu noktada günümüzde halaha adına karar mekanizması olarak faaliyet yürüten CJLS'yi, Schechter'in karşı çıktığı sinod tarzı bir yapılanmayla özdeşleştirmek ve ilerleyen tarihsel süreci Schechter'den bir sapma olarak görmek doğru değildir. CJLS, onun Katolik İsrail ideali çerçevesinde öngördüğü değişim modeliyle çatışan değil, örtüşen bir mekanizma olarak açığa çıkmaktadır.

Günümüzde Amerika'daki Reformist ve Ortodoks hareketin eskiye nazaran daha mutedil bir dini pozisyona yaklaşmalarında, Schechter'in ılımlı tavrı ve Yahudi birliğine yaptığı yoğun vurgunun bir şekilde katkısından söz edilebilir. Bu noktada örneğin Siyonizm'e bakışta tarihsel süreçteki değişiklik önemlidir. Bugün Amerika'da Siyonist yapının başta gelen destekçilerinden olan Muhafazakâr Yahudiliğin, Amerika ve İsrail'de yaşayan Yahudiler arasında eğitim ve kültürel anlamda tesis ettiği güçlü ilişkide, erken dönemde Schechter'in Siyonizm'e taraf olmasının kilit rolü olmuştur. Bununla birlikte geçmişin aksine günümüzde, detaydaki muhtemel farklılıklara rağmen diğer iki dini hareketle aralarındaki birkaç ortak noktadan birisi haline gelen Siyonizm, eğer bir birliktelik zemininden söz edilecekse en elverişli araçlardan birisi olarak görülebilir. Dolayısıyla Schechter'in kuşatıcı perspektiften arzuladığı birlik idealinin, kendi döneminin aksine günümüzde gerçekleşme zemini çok daha mümkün olan bir ideal olduğu aşikârdır.

Son dönemlerde Reformist ve Ortodoks hareketin radikal konumlarından uzaklaşmalarındaki ana etkenlerin neler olduğu, bu sürecin Muhafazakâr Yahudiliğin geleceği açısından ne tür sonuçlar doğuracağı gibi hususlar önem arz eder. Zira cemaatler arası demografik değişim ve geçişkenlikler büyük oranda bu üç yapı içerisinde yaşanmakta ve birbirlerini olumlu ya da olumsuz doğrudan etkilemektedir.

Bahsi geçen hususların aydınlatılması müstakil ve karşılaştırmalı araştırmaları gerekli kılmaktadır. Öte yandan günümüzde hareketin demografik açıdan tedrici bir gerileme sürecinde olduğu bir gerçektir. Hareketin gelenek ve değişim arasında yaşanan krizi gelecekte de yaşayacağı muhtemeldir. Bu bakımdan söz konusu gerilemenin dini, sosyolojik vb. nedenlerinin tespiti, incelenmeyi hak eden bir başka önemli alandır.

Gelenek ve değişim arasında denge kurma iddiasında olan Muhafazakâr Yahudiliğin üstlendiği bu güç misyon, hareket içerisinde yeni kırılmaları kaçınılmaz kılmıştır. Bu noktada örneğin Yeniden Yapılanmacı hareketin gerçekte Muhafazakâr yapı içerisinde gelişen bir hareket olduğu unutulmamalıdır. Günümüzde bağımsız bir hareket hüviyetine sahip olan Yeniden Yapılanmacı Yahudiliği, nevezuhur bir hareket olarak ele almaktan çok kurucusu konumundaki M. Kaplan'ın Schechter ve Muhafazakâr yapı ile ilişkisi ve söz konusu kopuşun gerekçeleri üzerinden incelemenin gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

Muhafazakâr Yahudiliğin özellikle İngiltere'deki yorumu olan Masorti Yahudilik hareketinin oluşumunda da Schechter'in dolaylı etkisi söz konusudur. Ülkede bulunduğu dönemde WdJ geleneğinin oluşumu adına bir zemin sağlayan Schechter'in, kendi döneminde Morris Joseph, sonraki süreçte Louis Jacobs gibi İngiltere'de faaliyette bulunan isimlere tarihsel yorum noktasında güçlü bir örneklik oluşturması, bağımsız bir yapı olarak bugün hâlen etkin olan Masorti hareketin varlık kazanmasında ana faktör olmuştur. Bu açıdan gerek İngiltere'deki görünümüyle gerekse İsrail'de kendisine yer bulduğu şekliyle Muhafazakâr Yahudiliğin halahaya yönelik yaklaşım farklılıklarını ortaya koymak, karşılaştırmalar adına önemli olacaktır. Zira tarihsel yorumun sağlıklı bir işleyişe sahip olması, tarihin etkin rolünde, halahanın evrimsel yapısı, yorumlanması ve çeşitlilik arz etmesinde yatmaktadır. Böylece prensip itibarıyla değişim sürecinde tarih ve toplum bilincine belirleyici bir rol veren Muhafazakâr Yahudiliğin, farklı coğrafyalarda ve farklı toplumsal yapılarda karşı karşıya kalınan problemlerde tarihsel bakış açısı ve bunun gerektirdiği yorum prensibini pratikte ne ölçüde temsil ettiği, bu alanda yapılacak çalışmalarla test edilme imkânına kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

- Abelson, Kassel: "Foreword: A Personal View", **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988.
- Adler, Cyrus: **Jacob H. Schiff: His Life and Letters**, 2 c., New York, Doubleday, Doran and Company, C. II, 1928.
- Adler, Cyrus: **Solomon Schechter: A Biographical Sketch**, New York, The American Jewish Year Book, 1916.
- Agus, Jacob Bernard: "Law in Conservative Judaism", **The Essential Agus: The Writings of Jacob B. Agus**, ed. Steven T. Katz, New York, New York University Press, 1997.
- Agus, Jacob Bernard: "The Conservative Movement", **The Essential Agus: The Writings of Jacob B. Agus**, ed. Steven T. Katz, New York, New York University Press, 1997.
- Alexander, Philip S. (ed.): **Textual Sources for the Study of Religion: Judaism**, Manchester, Manchester University Press, 1984.
- Ament, Jonathon: "The Union for Traditional Judaism: A Case Study of Contemporary Challenges to a New Religious Movement", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brandeis University, 2004.
- Araz, Ömer Faruk: **Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Ariel, Yaakov: "A German Rabbi and Scholar in America: Kaufmann Kohler and the Shaping of American Jewish Theological and Intellectual Agendas", **European Judaism: A Journal for the New Europe**, C. XLV, No: 2, 2012.
- Ariel, Yaakov: "Wissenschaft des Judentums Comes to America: Kaufmann Kohler's Scholarly Projects and Jewish-Christian Relations", **Studia Judaica**, C. LIV, De Gruyter, 2010.
- Artson, Bradley Shavit: "Conservative Judaism: Covenant and Commitment", (çevrimiçi), <https://www.rabbinicalassembly.org/about-us/conservative-masorti>, 09.12.2020.
- Arzt, Max: "Conservative Judaism as a Unifying Force", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Arzt, Max: "The Legacy of Solomon Schechter", **CJ**, C.XI, No: 2, 1957.
- Başaran, İsmail: **Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği: Tarihsel Süreç ve Gruplar**, İstanbul, Çizgi Kitabevi, 2020.
- Başaran, İsmail: **Muhafazakâr Yahudilik: Tarih, Öğretiler, İbadetler ve Güncel Sorunlar**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2017.

- Ben-Horon, Meir: "Schechter, Solomon", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XVIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Ben-Horin, Meir & vd.: "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part I. Letters from the pre-Seminary Period (1895-1901)", **Jewish Social Studies**, C. XXV, No: 4, 1963.
- Ben-Horin, Meir: "Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part II. Letters from the Seminary Period (1902-1915)", **Jewish Social Studies**, C. XXVII, No: 2, 1965.
- Bentwich, Norman: **Solomon Schechter: A Biography**, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1938.
- Bentwich, Norman: "The Wanderer and Other Jewish Scholars of My Youth", **Transactions (Jewish Historical Society of England)**, C. XX, 1959-1961.
- Berenbaum, Michael: "Pittsburgh Platform", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XVI, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Bokser, Ben Zion: "Conservative Judaism", **JQR**, C. XLV, No: 4, University of Pennsylvania Press, 1955.
- Bowler, Maurice Gerald: **Claude Montefiore and Christianity**, Atlanta, Brown Judaic Studies, 2020.
- Bramer, Andreas: "Rabbinical Scholars as the Object of Biographical Interest: An Aspect of Jewish Historiography in the German-Speaking Countries of Europe (1780-1871)", **LBIYB**, C. XLV, No: 1, 2000.
- Bramer, Andreas: "The Dilemmas of Moderate Reform. Some Reflections on the Development of Conservative Judaism in Germany 1840-1880", **Jewish Study Quarterly**, C. X, No: 1, Mohr Siebeck, 2003.
- Brown, Benjamin: "Orthodox Judaism", **The Blackwell Companion to Judaism**, ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- Bunge, Mario: "Counter-Enlightenment in Contemporary Socila Studies", **Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science**, ed. Paul Kurtz & Timothy J. Madigan, New York, Prometheus Books, 1994.
- Caplan, Kimmy: "The Ever Dying Denomination: American Jewish Orthodoxy, 1824-1965", **The Columbia History of Jews & Judaism in America**, ed. Marc Lee Raphael, New York, Columbia University Press, 2008.
- Cardozo, Nathan T. Lopes: **The Written and Oral Torah: A Comprehensive Introduction**, New York, A Jason Aronson Book, 1997.
- Carmilly-Weinberge: "The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest)", **LBIYB**, C. XLIV, No: 1, 1999.

r, Moshe:

Caro, Şulhan Aruh, Orah Hayim, 101:4, (çevrimiçi),
Joseph: https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Orach_Chayim.101?lang=bi,
16.08.2019.

Central “Preamble”, A Statement of Principles for Reform Judaism, 1999, (çevrimiçi),
Conferenc <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/>, 27.04.2021.
e of
American
Rabbis:

Chester, “Divine Pathos and Human Being: Abraham Joshua Heschel’s Understanding of What
Michael It Means to be Human in the Light of his View of the Divine Pathos”, Yayınlanmamış
Arthur: Doktora Tezi, University of Birmingham, 2000.

Cohen, **Law and Tradition in Judaism**, New York, The Jewish Theological Seminary of
Boaz: America, 1959.

Cohen, “Conservative Judaism”, **20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays**
Gerson D.: **on Critical Concepts, Movements, And Beliefs**, ed. Authur A. Cohen, Paul Mendes-
Flohr, Philadelphia, JPS, 2009.

Cohen, “On the Eightieth Anniversary of Solomon Schechter’s Arrival in the United States”,
Gerson D.: **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. XLIV, 1982.

Cohen, “Schechter’s Disciples: How Solomon Schechter’s Student’s Created Conservative
Michael Judaism 1902-1946”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brandeis University, 2008.
R.:

Cohen, **The Birth of Conservative Judaism: Solomon Schechter’s Disciples and the**
Michael **Creation of an American Religious Movement**, New York, Columbia University
R.: Press, 2012.

Cohen, “Diaspora plus Palestine, Religion plus Nationalism: The Seminary and Zionism, 1902-
Naomi 1948”, **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack
W.: Wertheimer, C. II, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1997.

Cohen, **Encounter with Emancipation: The German Jews in the United States 1830-1914**,
Naomi Illinois, Varda Books, 2001.
W.:

Cohen, “The Challenges of Darwinism and Biblical Criticism to American Judaism”, **Modern**
Naomi **Judaism**, C. IV, No: 2, Oxford University Press, 1984.
W.:

Cohen, **The Jewish Theological Seminary Past and Future**, New York, The Jewish
Solomon Theological Seminary of America, 1919.
Solis:

Cohen, “Assessing the Vitality of Conservative Judaism in North America: Evidence from a
Steven M.: Survey of Synagogue Members”, **Jews in the Center: Conservative Synagogues and**
their Members, ed. Jack Wertheimer, London, Rutgers University Press, 2002.

Cohon, **Judiasm in Theory and Practice**, New York, Bloch Publishing Company, 1948.
Beryl D.:

- Cohn, Samuel S.: "The Mission of Reform Judaism", **The Journal of Religion**, C. II, No: 1, The University of Chicago Press, 1922.
- Cohn-Sherbok, Dan: **Judaism: History, Belief and Practice**, New York, Routledge, 2003.
- Cohn-Sherbok, Dan: **Modern Judaism**, London, Macmillan Press, 1996.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Agunah", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Kaddish", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Levirate Marriage", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Piyyut", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Talmud Torah", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Tisha B'av", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Ve-hu Rahum", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan: "Yekum Purkan", **A Popular Dictionary of Judaism**, New York, RoutledgeCurzon, 2005.
- Cowen, Philip: **Memories of an American Jew**, New York, The International Press, 1932.
- Dalin, "America-Bound: Wissenschaft in England", **The Jewish Legacy and the German Conscience: Essays in Memory of Rabbi Joseph Asher**, ed. Moses Rischin, Raphael

- David G.: Asher, Berkeley, The Judah L. Magnes Museum, 1991.
- Danby,
Herbert
(çev.): **The Mishnah**, Oxford, Oxford University Press, 1933.
- Davis,
Moshe: **The Emergence of Conservative Judaism The Historical School in 19th Century America**, New York, The Burning Bush Press, 1963.
- Dawidowicz,
Lucy S.: **The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe**, London, Jason Aronson, 1989.
- Dicker,
Herman: **Of Learning and Librarians: The Seminary Library at One Hundred**, New York, A Centennial Publication of The Jewish Theological Seminary of America, 1988.
- Di Giulio,
Marco: "S.D. Luzzatto's Program for Restoring Jewish Leadership in Hebrew Studies", **JQR**, C. CV, No: 3, University of Pennsylvania Press, 2015.
- Dinur,
Benzion: "Emancipation", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VI, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Dinur,
Benzion: "Wissenschaft des Judentums", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XXI, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Dorff,
Elliot N.: **Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants**, New York, Youth Commission, United Synagogue of America, 1977.
- Dorff,
Elliot N.: **Modern Conservative Judaism: Evolving Thought and Practice**, Lincoln, University of Nebraska Press, 2018.
- Dorff,
Elliot N.: **The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai**, New York, Aviv Press, 2006.
- Dorff,
Elliot N.
& Arthur
Rosett: **A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law**, New York, State University of New York Press, 1988.
- Dosick,
Rabbi
Wayne: **Living Judaism: The Complete Guide to Jewish Belief, Tradition and Practice**, New York, HarperCollins Publishers, 1995.
- Drachman
, Bernard: **The Unfailing Light: Memoirs of an American Rabbi**, New York, The Rabbinical Council of America, 1948.
- Drob,
Sanford
L.: "Rabbi Max Drob and "Traditional Judaism"", **CJ**, C. XXXV, No: 3, 1987.
- Dubin,
Lois C.: "Enlightenment and emancipation", **Modern Judaism: An Oxford Guide**, ed. Nicholas de Lange, Miri Freud-Kandel, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Dubin,
Lois C.: "The social and cultural context: eighteenth-century Enlightenment", **History of Jewish Philosophy**, ed. Daniel H.Frank, Oliver Leaman, C. II: Routledge History of

World Philosophies, New York, Routledge, 2005.

Dweck, Yaacob: "Maimonideanism in Leon Modena's *Ari Hohe*", **The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought**, ed. James T. Robinson, Boston, Brill, 2009.

Eisen, Arnold M: "American Judaism: Changing Patterns in Denominational Self-Definiton", **Studies in Contemporary Jewry: A New Jewry? America Since the Second World War**, C. VIII, ed. Peter Y. Medding, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Eisen, Arnold M.: "Strengthening the Bonds of Jewish Unity", (çevrimiçi), <http://www.jtsa.edu/strengthening-the-bonds-of-jewish-unity>, 2015, 21.01.2021.

Eisenstein -Barzilay, Isaac: "The Ideology of the Berlin Haskalah", **American Academy for Jewish Research**, C. XXV, 1956.

Eisenstein, Ira: "A New Approach to Jewish Divorce", **Journal of Divorce**, C. VI, No: 4, 1983.

Elazar, Daniel J. & Rela Mintz Geffen: **The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities**, Albany, State University of New York Press, 2000.

Elbogen, Ismar: "American Jewish Scholarship: A Survey", **American Jewish Year Book**, C. XLV, 1943-1944.

Eleff, Zev: **Modern Orthodox Judaism: A Documentary History**, Philadelphia, JPS, 2016.

Elijah, Joseph & Yehoyada Amir: "Frankel, Zacharias", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VII, Detroit, Thomson Gale, 2007.

Ellenson, David: **After Emancipation: Jewish Religious Responses to Modernity**, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2004.

Ellenson, David: "Antinomianism and its Responses in the Nineteenth Century", **The Cambridge Companion to Judaism and Law**, ed. Christine Hayes, New York, Cambridge University Press, 2017.

Ellenson, David: **Jewish Meaning in a World of Choice: Studies in Tradition and Modernity**, Philadelphia, JPS, 2014.

Ellenson, David: "Rabbi Esriel Hildesheimer and The Quest for Religious Authority: The Earliest Years", **Modern Judaism**, C. I, No: 3, Oxford University Press, 1981.

Ellenson, David: "The Orthodox Rabbinate and Apostasy in Nineteenth Century Germany and Hungary", **Jewish Apostasy in the Modern World**, ed. Todd Endelman, New York, Holmes & Meier, 1987.

Ellenson, David: "Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach, and Halevy", **LBIYB**, No: XLVIII, Leo Baeck Institue, New

York, 2004.

Ellenson, David & Lee Bycel: "A Seminary of Sacred Learning: The JTS Rabbinical Curriculum in Historical Perspective", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. II, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1997.

Ellenson, David & Richard Jacobs: "Scholarship and Faith: David Hoffmann and his Relationship to "Wissenschaft des Judentums"", **Modern Judaism**, , C. VIII, No: 1, Oxford University Press, 1988.

Elton, Benjamin J.: **Britain's Chief Rabbis and the religious character of Anglo-Jewry, 1880-1970**, Manchester, Manchester University Press, 2009.

Elton, Benjamin J.: "Conservative Judaism's British Trailblazers", **CJ**, C. LXIII, No: 4, 2012.

Endelman, Todd M.: **The Jews of Georgian England 1714-1830: Tradition and Change in a Liberal Society**, Michigan, The University of Michigan Press, 1999.

Epstein, Isidore (ed.): **The Babylonian Talmud**, 35 c., Londra, The Soncino Press, 1935-1952.

Epstein, Jerome: "Congratulations to Mixed Marriage Families", s. 463, (çevrimiçi), https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19861990/epstein_congratulations.pdf, 16.04.2021.

Feiner, Shmuel: **Moses Mendelssohn: Sage of Modernity**, çev. Anthony Berris, New Haven, Yale University Press, 2010.

Feiner, Shmuel: **The Jewish Enlightenment**, çev. Chaya Naor, Philadelphia, University Pennsylvania Press, 2004.

Feiner, Shmuel: **The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe**, çev. Chaya Naor, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

Fierstien, Robert E.: **A Different Spirit: The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1902**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1990.

Fierstien, Robert E.: "A Noble Beginning: The Seminary Alumni Association 1901-1918", **A Century of Commitment: One Hundred Years of the Rabbinical Assembly**, ed. Robert E. Fierstien, New York, The Rabbinical Assembly, 2000.

Fierstien, Robert E.: "Sabato Morais, Solomon Schechter, and K'lal Yisrael", **CJ**, C. LXIV, No: 3, 2013.

Fine, David J.: **Passionate Centrism: One Rabbi's Judaism**, New York, Rowman & Littlefield, 2016.

- Fine, David J.: "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish Wissenschaft", **Judaism**, C. XLVI, 1997.
- Fine, David J.: "The Meaning of Catholic Israel", **CJ**, C. L, No: 4, 1998.
- Finkelstein, Louis: "Tradition in the Making", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Fisch, Solomon: "Midrash Ha-Gadol", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XIV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Fishman, Sylvia Barack: **The Way into the Varieties of Jewishness**, Vermont, Jewish Lights Publishing, 2007.
- Fleischacker, Samuel: "A Defense of Verbal Revelation", **The Cambridge Companion to Jewish Theology**, ed. Steven Kepnes, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Frankel, Zacharias: "Die Symptome der Zeit", **Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums**, C. II, No: 1, 1845.
- Frankel, Zacharias: **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums**, Dresden, Rudolf Kuntze, 1852.
- Frankel, Zacharias: "On Changes in Judaism", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Frankel, Zacharias: "Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart", **Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums**, C. II, No: 5, 1845.
- Frankel, Zacharias: **Vorstudien zu der Septuaginta**, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1841.
- Friedman, Jennifer S.: "Preaching America: 20TH Century Jewish Homiletics Education in the United States", Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University, 2020.
- Friedman, Theodore: "Jewish Tradition in 20th Century America: The Conservative Approach", **Jewish Life in America**, ed. Theodore Friedman, Robert Gordis, New York, Horizon Press, 1955.
- Friedman, Theodore: "Oral Law", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Gafni, Chanan: "The Emergence of Critical Scholarship on Rabbinic Literature in the Nineteenth Century: Social and Ideological Contexts", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2005.
- Gal, Allon: "The historical continuity motif in Conservative Judaism's concept of Israel", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, C. II, 1993.

- Ganzel, Tova: "Explicit and Implicit Polemic in Rabbi Samson Raphael Hirsch's Bible Commentary", **Hebrew Union College Annual**, C. LXXXI, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2010.
- Gereboff, Joel: "The Pioneer: Zecharias Frankel", **The Modern Study of the Mishnah**, ed. Jacob Neusner, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2003.
- Gertel, Elliot B.: "Is Conservative Judaism-Conservative?", **Judaism**, C. XXVIII, No: 2, 1979.
- Gertner, Haim: "Natanson, Yosef Sha'ul", (çevrimiçi), http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Natanson_Yosef_Shaul, 25.09.2018.
- Gillman, Neil: **Conservative Judaism: The New Century**, West Orange, Behrman House, 1993.
- Gillman, Neil: "Inside or Outside? Emancipation and the Dilemmas of Conservative Judaism", **Judaism**, C. XXXVIII, No. 4, 1989.
- Ginzberg, Eli: **Louis Ginzberg: Keeper of the Law**, Illionis, Varda Books, 2002.
- Ginzberg, Louis: "Our Standpoint", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Ginzberg, Louis: **Students, Scholars and Saints**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1928.
- Glatzer, Nahum N.: **Essay in Jewish Thought**, Alabama, The University of Alabama Press, 2009.
- Glatzer, Nahum N.: "Monatsschrift Fuer Geschichte Und Wissenschaft des Judentums", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XIV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Glustrom, Simon: **The Language of Judaism**, New York, A Jason Aronson Book, 2004.
- Goldman, Alex J.: **The Greatest Rabbis Hall of Fames: A Who's Who of Distinguished American Rabbis**, New York, Shapolsky Publishers, 1987.
- Golinkin, David: **Halakhah for Our Time: A Conservative Approach to Jewish Law**, New York, United Synagogue of America, 1991.
- Golinkin, David: "The Movement for Equal Rights for Women in Judaism as Reflected in the Writings of Rabbi David Aronson", **American Jewish Archives**, C. XLVII, No: 2, 1995.
- Golinkin, David: "The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845-2010", **Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues**, No: 21, Indiana University Press, 2011.
- Golinkin, David: "Was Professor Saul Lieberman "Orthodox" or "Conservative"?", **CJ**, C. LXV, No: 4, 2014.

- Gordis, Daniel: "Conservative Judaism: The Struggle between Ideology and Popularity", **The Blackwell Companion to Judaism** ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- Gordis, Daniel: "Positive-Historical Judaism Exhausted: Reflections on a Movement's Future", **CJ**, C. XLVII, No: 1, 1994.
- Gordis, Robert: "Authority in Jewish Law", **Conservative Judaism and Jewish Law**, ed. Seymour Siegel, Elliot Gertel, New York, The Rabbinical Assembly, 1977.
- Gordis, Robert: "Introduction: The Commission, The Statement, The Movement", **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988.
- Gordis, Robert: **Judaism for the Modern Age**, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1955.
- Gordis, Robert: "Process and Pluralism in Conservative Judaism", **Judaism**, C. XXXVII, No: 1, 1988.
- Gordis, Robert: **Understanding Conservative Judaism**, ed. Max Gelb, New York, The Rabbinical Assembly, 1978.
- Graetz, Heinrich: **The Structure of Jewish History and Other Essays**, çev. ve ed. Ismar Schorsch, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1975.
- Greenbaum, Michael B.: "Mission Conflit in Religiously Affiliated Institutions of Higher Education: The Jewish Theological Seminary of America During The Presidency of Louis Finklestein 1940-1955", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University Teachers College, 1994.
- Greenberg, Simon: **Foundations of Faith**, New York, Burning Bush Press, 1967.
- Greenberg, Simon: "Solomon Schechter as a Theologian", **CJ**, C. XXXIX, No: 4, 1987.
- Greenberg, Simon: "Standards for the Conservative Movement in Judaism", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Green, Emma: "We're Headed Toward One of the Greatest Divisions in the History of the Jewish People", (çevrimiçi), <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/07/intermarriage-conservative-judaism/533637/>, 2017, 19.09.2020.
- Greenspahn, Frederick E.: "Jewish Ambivalence Towards the Bible", **Hebrew Studies**, C. XLVIII, 2007.
- Greenstone, Julius: "Prosbol", **JE**, ed. Isidore Singer, C. X, New York, Funk & Wagnalls Company, 1905.

H.:

Gurock, Jeffrey S. & Jacob J. Schacter: **A Modern Heretic and a Traditional Community: Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, And American Judaism**, New York, Columbia University Press, 1997.

Gürkan, Salime Leyla: **Anahatlarıyla Yahudilik**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Gürkan, Salime Leyla: “Modern Yahudi Teolojisi”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Akli Düşünce ve Felsefenin Doğu’dan Doğuşu**, proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt ed. Ali Osman Kurt, C. I, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.

Gürkan, Salime Leyla: **The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation**, Routledge Jewish studies series, New York, Routledge, 2009.

Haberman, Jacob: “Kaufmann Kohler and his teacher Samson Raphael Hirsch”, **LBIYB**, C. XLIII, No: 1, 1998.

HaCohen, Ran: **Reclaiming The Hebrew Bible: German-Jewish Reception of Biblical Criticism**, çev. M. Engel, New York, Walter De Gruyter, 2010.

Halevi, Ilan: **A History of the Jews: Ancient and Modern**, çev. A. M. Berrett, London, Zed Books, 1987.

Halperin, Samuel: **The Political World of American Zionism**, Detroit, Wayne State University Press, 1961.

Hammer, Reuven: “Solomon Schechter, founding giant”, (çevrimiçi), <https://www.jpost.com/jewish-world/judaism/solomon-schechter-founding-giant>, 2006, 23.07.2020.

Harris, Jay M.: **How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism**, Albany, State University of New York Press, 1995.

Harris, Jay M.: **Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age**, New York, New York University Press, 1991.

Hegel, G.F.W.: **Early Theological Writings**, çev. T.M. Knox, Richard Kroner, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

HeHasid, Judah: Sefer Hasidim, 588, (çevrimiçi), https://www.sefaria.org/Sefer_Chassidim.588?lang=bi, 16.08.2019.

Heilman, Samel C.: “The Many Faces of Orthodoxy, Part I”, **Modern Judaism**, C. II, No: 1, Oxford University Press, 1982.

Herr, Moshe David: “Weiss, Isaac Hirsch”, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XX, Detroit, Thomson Gale, 2007.

Hertz, Richard: **Positive Judaism**, Detroit, Temple Beth El, 1955.

C.:

- Heschel, Abraham Joshua: **God in Search of Man: A Philosophy of Judaism**, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1976.
- Hirsch, Rochel: "Orthodox Voices within The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1940", Yeshiva University, Stern College for Women, 2019.
- Hoffman, M. David: "Charles Isaiah Hoffman: One Hundredth Anniversary (1864-1964)", **American Jewish Historical Quarterly**, C. LV, No: 2, The Johns Hopkins University Press, 1965.
- Hollander, David: "Jewish Law for the Law Librarian", **Law Library Journal**, C. XCVIII, No: 219, 2006.
- Hollander, David: "Resources to Begin the Study of Jewish Law in Conservative Judaism", **Law Library Journal**, C. CV, No: 3, 2013-15.
- Horowitz, Yehoshua & Menahem Ben-Sasson: "Genizah, Cairo, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Hyman, Paula E.: "Feminism in the Conservative Movement", **The Seminary at 100: Reflections on the Jewish Theological Seminary and the Conservative Movement**, ed. Nina Beth Cardin, David Wolf Silverman, New York, The Rabbinical Assembly – The Jewish Theological Seminary of America, 1987.
- Idel, Moshe: "On Solomon Schechter in the Pages JQR", **JQR**, C. C, No: 4, 2010.
- Jacobs, Louis: **A Jewish Theology**, New York, Behrman House, 1974.
- Jacobs, Louis: **A Tree of Life: Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law**, 2.bs, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2000.
- Jacobs, Louis: "Conservative Judaism", **The Jewish Religion: A Companion**, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jacobs, Louis: "Great Synagogue, Men of", **The Jewish Religion: A Companion**, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jacobs, Louis: "Halakhah Le-Moshe Mi-Sinai", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Jacobs, Louis: "Targum", **The Jewish Religion: A Companion**, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Joseph, Morris: **Judaism as Creed and Life**, 2.bs, London, Routledge and Sons, 1910.
- Jospe, "The Study of Judaism in German Universities before 1933", **LBIYB**, C. XXVII, No:

- Alfred: 1, 1982.
- Kahn, Yoel H.: **The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy**, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Kajon, Irene: "The Jewish Theological Seminary of Breslau and the Rabbinical College of Padua: A Comparison", **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No:1, 2016.
- Kalmanofsky, Jeremy: "Spiritual Citizenship: Reflections on Hilkhos Giyyur", **CJ**, C. LX, No: 1/2, 2007-2008.
- Kanarfogel, Ephraim: "Solomon Schechter and Medieval European Rabbinic Literature", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016.
- Kandel, Miri Freud: "Modern movements", **Modern Judaism: An Oxford Guide**, ed. Nicholas de Lange, Miri Freud Kandel, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Kaplan, Joseph: "Nahmanides", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XIV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Kaplan, Mordecai M.: **The Future of the American Jew**, New York, The Macmillan Company, 1948.
- Kaplan, Mordecai M.: **The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism**, New York, The Reconstructionist Press, 1960.
- Karp, Abraham J.: "A Century of Conservative Judaism in the United States", **American Jewish Year Book**, C. LXXXVI, American Jewish Committee, 1986.
- Karp, Abraham J.: **Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society**, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1998.
- Karp, Abraham J.: "Solomon Schechter Comes to America", **American Jewish Historical Quarterly**, C. LIII, No: 1, The Johns Hopkins University Press, 1963.
- Karp, Abraham J.: "The Conservative Rabbi-"Dissatisfied But Not Unhappy"", **American Jewish Archives**, C. XXXV, No: 2, 1983.
- Karpeles, Gustav: **Jews and Judaism in the Nineteenth Century**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1905.
- Kass, Alvin & Joanne Palmer: "United Synagogue of Conservative Judaism", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XX, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Katz, **Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870**,

- Jacob: Massachusetts, Harvard University Press, 1973.
- Kellner, Manachem: **Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel**, New York, Oxford University Press 1986.
- Kessler, Samuel Joseph: "A New Shoot From The House of David: Adolf Jellinek and The Creation of the Modern Rabbinate", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of North Carolina at Chapel Hill, 2016.
- Kiron, Arthur: "Heralds of Duty: The Sephardic Italian Jewish Theological Seminary of Sabato Morais", **JQR**, C. CV, No:2, 2015.
- Kiron, Arthur: "Varieties of Haskalah: Sabato Morais's Program of Sephardi Rabbinic Humanism in Victorian America", **Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From al-Andalus to the Haskalah**, ed. Ross Brann, Adam Sutcliffe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- Kister, Menahem: "Avot De-Rabbi Nathan", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. II, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Kohler, George Y.: "The Captivating Beauty of the Divine Spark – Breslau and the Reception of Yehuda Halevi's Sefer Kuzari (1877-1911)", **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No: 1, 2016.
- Kohler, George Y.: "Theology as a Discipline of the Wissenschaft des Judentums (1830-1910) – An Overview", **DAAT: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah** 88, 2019.
- Kohler, Kaufmann: "The Four Ells of the Halakah and the Requirements of a Modern Jewish Theological School", **Hebrew Union College Annual**, ed. Ephraim Frisch, Cincinnati, Students of the Hebrew Union College, 1904.
- Kohut, Alexander: **The Ethics of the Fathers**, New York, Privately Printed, 1920.
- Koltun-Fromm, Ken: **Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority**, Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- Kopelowitz, Ezra: "Who Has the Right to Change Tradition? Evolving Conceptions of Religious Authority and Their Implications for the Jewish People", **Who Owns Judaism?: Public Religion and Private Faith in America and Israel**, ed. Eli Lederhendler, Studies in Contemporary Jewry An Annual XVII, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Kotzin, Daniel P.: "The Unconventional Rabbi", **Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist**, New York, Syracuse University Press, 2010.
- Kurt, Ali Osman: "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", **Milel ve Nihal**, C: VII, No. 1, 2010.
- Kreutzer, Franklin D.: "Foreword–The Layperson's View", **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, New York, The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988.

- Krohn, Nitza: "Does Hebrew (Still) Matter?: Some Answers from a Hebrew Language Needs Analysis Study", **CJ**, C. LXI, No: 4, 2010.
- Kurzweil, Zvi E.: "Samson Raphael Hirsch: Educationist and Thinker", **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. II, No: 2, Rabbinical Council of America, 1960.
- Labovitz, Gail: "The Rabbinic Origins of K'lal Yisra-el", **CJ**, C. LXIV, No: 3, 2013.
- LaGrone, Matthew: "Between Fire and Ice: Studies in Jewish and Christian Centrism in the 19th century", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2008.
- LaGrone, Matthew: "Centrist Movement or Third Way?: The Origins of Conservative Judaism", **H-Judaic**, 2012.
- LaGrone, Matthew: "Disagreement and Denominationalism: The Kohut-Kohler Debate of 1885", **CJ**, C. LXIV, No: 4, 2013.
- LaGrone, Matthew: "The "Inhibition" of Morris Joseph: authority and change in late Victorian Anglo-Jewry", **Jewish Historical Studies**, C. XLVII, Jewish Historical Society of England, 2015.
- Landerer, Chaim: "R'Shlomo Yehuda Rapoport (Shir), Champion of Jewish Unity in the Modern Era", **Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought** 8, 2009.
- Lazerwitz, Bernard & vd.: **Jewish Choices: American Jewish Denominationalism**, Albany, State University of New York Press, 1988.
- Leiman Shnayer Z.: "Did Rabbi Azriel Hildesheimer Label Rabbi Zechariah Frankel "An Apostate"?", **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. XLI, No: 2, Rabbinical Council of America, 2008.
- Leiman, Shnayer Z.: "Rabbinic Openness to General Culture in the Early Modern Period in Western and Central Europe", **Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?**, ed. Jacob J. Schacter, New York, A Jason Aronson Book, 1997.
- Levine, Eric: "The Concept of K'lal Yisrael", **Pedagogic Reporter** 34, 1988.
- Librach, Clifford E.: "Does Conservative Judaism Have a Future?", **Commentary**, C. CVI, No: 3, 1998.
- Lowenstein, Steven M.: **The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family and Crisis, 1770-1830**, New York, Oxford University Press, 1994.
- Lupovitch, Howard N.: "Navigating Rough Waters: Alexander Kohut and Hungarian Roots of Conservative Judaism", **Association for Jewish Studies Review**, , C. XXXII, No: 1, Cambridge University Press, 2008.
- Mandelbaum, "Solomon Schechter: The Man and His Vision", **CJ**, C. XXVI, No: 2, 1972.

Bernard:

Mandelbaum, Bernard: **The Wisdom of Solomon Schechter**, New York, The Burning Bush Press, 1963.

Marx, Alexander : “Solomon Schechter”, **Publication of the American Jewish Historical Society**, No. 25, The Johns Hopkins University Press, 1917.

Mendelssohn, Moses: **Jerusalem: Or an Religious Power and Judaism**, çev. Allan Arkush, Massachusetts, Brandeis University Press, 1983.

Mendes, Henry Pereira: “The Relation of Historic Judaism to the Past, and its Future”, **The World’s Congress of Religions: The Addresses and Papers Delivered before the Parliament, and an Abstract of the Congresses held in the Art Insitute**, ed. J. W. Hanson, Chicago, W. B. Conkey Company, 1894.

Meyer, Michael A.: “Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Zunz, Geiger and Frankel”, **LBIYB**, C. XVI, No. 1, 1971.

Meyer, Michael A.: “Modernity as a Crisis for the Jews”, **Modern Judaism**, C. IX, No: 2, Oxford University Press, 1989.

Meyer, Michael A.: “Recent Historiography on the Jewish Religion”, **LBIYB**, C. XXXV, No: 1, 1990.

Meyer, Michael A.: **Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism**, Detroit, Wayne State University Press, 1995.

Meyer, Michael A.: “The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs”, **History and Theory**, C. XXVII, No: 4, Beiheft 27: Essays in Jewish Historiography, Wiley for Wesleyan University, 1988.

Meyer, Michael A.: “The Legacy of Solomon Schechter”, **The Reform Jewish Quarterly (CCAR Journal)**, 2016.

Meyer, Michael A.: **The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824**, Detroit, Wayne State University Press, 1967.

Meyer, Michael A.: “Two Persistent Tension Within Wissenschaft des Judentums”, **Modern Judaism**, C. XXIV, No: 2, Oxford University Press, 2004.

Meyer, Michael A.: “Will the Center Hold? Conservative Judaism Re-Examined”, **CJ**, C. LIV, No: 1, 2001.

Millgram, : “Nine Letters from Solomon Schechter to Henrietta Szold”, **CJ**, C. XXXII, No: 2,

- Abraham E. & Emma G. Ehrlich: 1979.
- Myers, David N.: "The Ideology of Wissenschaft des Judentums", **History of Jewish Philosophy**, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, C. II: Routledge History of World Philosophies, New York, Routledge, 2005.
- Nadell, Pamela S.: "New and Expanding Horizons: The Rabbinical Assembly (1940-1970)", **A Century of Commitment: One Hundred Years of the Rabbinical Assembly**, ed. Robert E. Fierstien, New York, The Rabbinical Assembly, 2000.
- Nadell, Pamela S.: **Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985**, Boston, Beacon Press, 1998.
- Nadell, Pamela S. & Marc Lee Raphael: **Conservative Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook**, New York, Greenwood Press, 1988.
- Neusner, Jacob: "Conservative Judaism in a Divided Community", **Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern Religion**, II. Sectors of American Judaism: Reform, Orthodoxy, Conservatism, and Reconstructionism, ed. Jacob Neusner, New York, Ktav Publishing House, 1975.
- Neusner, Jacob: **Judaism in Modern Times: An Introduction and Reader**, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.
- Neusner, Jacob: **Judaism: The Basics**, New York, Routledge, 2006.
- Nulman, Macy: "Velamalshinim", **The Encyclopedia of Jewish Prayer: Ashkenazic and Sephardic Rites**, New York, A Jason Aronson Book, 1996.
- Olgun, Hakan: "Yahudilerin Kahire Genizası'nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi", **İslamî İlimler Dergisi**, C. VIII, No: 2, 2013.
- Özmen, Seda: "Moses Mendelssohn ve Martin Luther'in Karşılaştırılmasına Dair Bir İnceleme", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. III, No: 3, 2014.
- Padoa-Schioppa, Antonio: "The Historical School and German Legal Science", **A History of Law in Europe: From the Early Middle Ages to the Twentieth Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Panitz, Michael: "Jewish Theological Seminary", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XI, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Panitz, Michael: "Judaism in the Queen's English: The Anglican Context of Schechter's "Catholic Israel" and Associated Terminology", **CJ**, C. LXIV, No: 3, 2013.
- Parzen, Herbert: **Architects of Conservative Judaism**, New York, Jonathan David, 1964.
- Parzen, : "Conservative Judaism and Zionism (1896-1922)", **Jewish Social Studies**, C. XXIII,

- Herbert: No: 4, Indiana University Press, 1961.
- Parzen,
Herbert: "The Conservative Movement", **CJ**, C. V, No: 3, 1949.
- Pasachoff,
Naomi: **Great Jewish Thinkers: Their Lives and Work**, New Jersey, Behrman House, 1992.
- Petuchowski,
Jacob J.: "Abraham Geiger and Samuel Holdheim: Their Differences in Germany and Repercussions in America", **LBIYB**, C. XXII, No: 1, 1977.
- Philipson,
David: **The Reform Movement in Judaism**, London, Macmillan Company, 1907.
- Plaut, W.
Gunther: **The Rise of Reform Judaism**, New York, World Union for Progressive Judaism, 1963.
- Popkin,
Richard H.: "Adler, Felix", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. I, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Raphael,
Marc Lee: **Judaism in America**, New York, Columbia University Press, 2003.
- Raphael,
Marc Lee: **Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective**, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1984.
- Rectenwald,
Michael: **Nineteenth-Century British Secularism: Science, Religion, and Literature**, New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Reif,
Stefan C.: "Schechter's Approach to Jewish Liturgy", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016.
- Reimann,
Mathias: "Nineteenth Century German Legal Science", **Boston College Law Review**, C. XXXI, No: 4, 1990.
- Roemer,
Nils Holger: **Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith**, series: Studies in German Jewish Cultural History and Literature, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005.
- Rosenblum,
Herbert: **Conservative Judaism: A Contemporary History**, New York, United Synagogue of America, 1983.
- Rosenblum,
Herbert: "The Founding of the United Synagogue of America", Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1913, Brandeis University, 1970.
- Rosensweig,
Bernard: "The Hermeneutic Principles and Their Application", **Tradition: A Journal of Orthodox Thought**, C. XIII, No: 1, Rabbinical Council of America, 1972.

- Rosenthal, Gilbert S.: **The Many Faces of Judaism: Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform**, ed. Seymour Rossel, West Orange, Behrman House, 1978.
- Roth, Joel & Akiba Lubow: "A Standard of Rabbinic Practice Regarding Determination of Jewish Identity", (çevrimiçi), <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20012004/31.pdf>, 3.04.2021.
- Rothschild, Jacob: "Lewy, Israel", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Rubenovitz, Herman H. & Mignon L.: **The Waking Heart**, Cambridge, Nathaniel Dame & Company, 1967.
- Rubenstein, Jeffrey: "Ethics and the Liturgy of Conservative Judaism", **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C. XL, No:1, 1991.
- Rudavsky, David: **Emancipation and Adjustment: Contemporary Jewish Religious Movements Their History and Thought**, New York, Diplomatic Press, 1967.
- Rudavsky, David: "The Historical School of Zacharias Frankel", **The Jewish Journal of Sociology**, C. V, No: 2, 1963.
- Rudman, Reuben M.: "Kol Yisrael Areivim Zeh Ba-Zeh", **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, C. XLII, No: 2, Rabbinical Council of America, 2009.
- Rudofsky, Ed: **Conservative Judaism 101: A Primer for New Members (And Practically Everyone Else!)**, South Huntington Jewish Center, 2008-2011.
- Sachar, Howard M.: **The Course of Modern Jewish History**, New York, Vintage Books, 1990.
- Salihoğlu, Mahmut: "Avrupa'ya bir "Giriş" Hikayesi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) ve Modern Ortodoks Yahudilik", **Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu**, Ankara, 2003.
- Salihoğlu, Mahmut: "Isaac Mayer Wise: Amerikan Reform Yahudiliğinin Kurucusu", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 33, 2015.
- Samet, Moshe Sharaga: "Neo-Orthodoxy", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Samet, Moshe Sharaga: "Sofer, Moses", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XVIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Sariel, Eliezer: "A Historian from the World of Torah: The Historiographical Approach of Rabbi Yitzhak Isaac Halevy Rabinowitz (1847-1914)", **PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V**, 24, Cultures of Wissenschaft des Judentums at 200,

Potsdam,Universitätsverlag Potsdam, 2018.

- Sarna,
Jonathan
D.: **American Judaism: A History**, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Sarna,
Jonathan
D.: “The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue”, **The American Synagogue: A Sanctuary Transformed**, ed. Jack Wertheimer, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Sarna,
Jonathan
D.: “Two Traditions of Seminary Scholarship”, **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. II, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1997.
- Savigny,
Frederick
Charles
Von: **Of The Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence**, çev. Abraham Hayward, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2002.
- Schaeper,
Silke: “Steinschneider, Moritz”, (çevrimiçi),
[http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Steinschneider Moritz](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Steinschneider_Moritz), 24.10.2018.
- Schapkow
, Carsten: “How Jews Modernized: The Western Nations”, **The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism**, ed. Alan T. Levenson, Malden, Wiley-Blackwell, 2012.
- Schechter,
Solomon: “A Protest Against Personalities”, **The Jewish Standard**, 2 Kasım 1888.
- Schechter,
Solomon: “Doctrine and the United Synagogue”, **Jewish Chronicle**, 8 Temmuz 1892.
- Schechter,
Solomon: “Dr. S. Schechter’s Views (1905)”, **Views on the Synod**, Baltimore, The Lord Baltimore Press, 1905.
- Schechter,
Solomon: “Is a Reconciliation between Reform and Orthodoxy Possible?”, **Jewish Daily News**, 20 Mart 1910.
- Schechter,
Solomon: **Seminary Addresses and Other Papers**, Cincinnati, Ark Publishing CO, 1915.
- Schechter,
Solomon: **Some Aspects of Rabbinic Theology**, New York, The Macmillan Company, 1909.
- Schechter,
Solomon: **Studies in Judaism (I, II, III)**, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1896-1924.
- Schechter,
Solomon: “The Age and Authorship of Ecclesiastes”, **Jewish Chronicle**, 5 Mart 1886.
- Schechter,
Solomon: “The Future of Judaism in the U.S”, **The American Hebrew**, C. LXXVII, No: 26,1905.
- Schechter,
Solomon: “The Work of Heaven”, **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.

- Scheiber, Alexander : “Letters of Solomon Schechter to William Bacher and Ignaze Goldziher”, **Hebrew Union College Annual**, C. XXXIII, 1962.
- Schmelzer , Menahem: “Building a Great Judaica Library – at What Price?”, **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. I, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1997.
- Scholem, Gershom & Meir Lamed: “Jellinek, Adolf”, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XI, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Schorsch, Ismar: “Centenary Thoughts: Conservatism Revisited”, **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. XLVIII, 1986.
- Schorsch, Ismar: “Coming to Terms with Biblical Criticism”, **CJ**, C. LVII, No: 3, 2005.
- Schorsch, Ismar: “In Defense of the Common Good”, **Proceedings of the Rabbinical Assembly**, C. LIV, 1992.
- Schorsch, Ismar: “Schechter’s indebtedness to Zunz”, **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, No: 1, 2016.
- Schorsch, Ismar: “Schechter’s Seminary: Polarities in Balance”, **CJ**, C. LV, No: 2, 2003.
- Schorsch, Ismar: “The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism”, **LBIYB**, C. XXVIII, No. 1, 1983.
- Schorsch, Ismar: “The Ethos of Modern Jewish Scholarship”, **LBIYB**, C. XXXV, No. 1, 1990.
- Schorsch, Ismar: **The Sacred Cluster: The Core Values of Conservative Judaism**, New York, Jewish Theological Seminary of America, 2005.
- Schorsch, Ismar: “Torah from Sinai”, **Women’s League Outlook**, C. LXV, No: 2, 1994.
- Schorsch, Ismar: “Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism”, **Judaism**, C. XXX, No: 3, 1981.
- Schreiber, Emanuel: **Reformed Judaism and Its Pioneers: A Contribution to Its History**, Washington, Spokane Printing Company, 1892.
- Schwartz, Baruch J.: “The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars”, **Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction**, ed. Benjamin D. Sommer, New York, New York University Press, 2012.
- Schwartz, Shuly: “Preserving the Past to Fashion the Future: The Editorial Board of the Jewish Encyclopedia”, **Jewish Renaissance and Revival in America**, ed. Eitan P. Fishbane,

- Rubin: Jonathan D. Sarna, Waltham, Brandeis University Press, 2011.
- Schwartz, Shuly Rubin: **The Emergence of Jewish Scholarship in America: The Publication of the Jewish Encyclopedia**, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1991.
- Schwarz, Sidney H.: "Catholic Israel and Halakhic Change", **Jewish Civilization: Essays and Studies**, Jewish Law, ed. Ronald A. Brauner, C. II, Philadelphia, Reconstructionist Rabbinical College, 1981.
- Schwarz, Sidney H.: "Law and Legitimacy: An Intellectual History of Conservative Judaism, 1902-1973", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Temple University, 1981.
- Schweid, Eliezer: **A History of Modern Jewish Religious Philosophy**, 3 c., çev. Leonard Levin, ed. Elliot Wolfson, Christian Wiese, Hartwig Wiedebach, C. II: The Birth of Jewish Historical Studies and the Modern Jewish Religious Movements, Boston, Brill, 2015.
- Schweid, Eliezer: "Two Neo-Orthodox Responses to Secularization Part I: Samson Raphael Hirsch", **Immanuel** 19, 1984-1985.
- Scult, Mel: **Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai Kaplan**, Detroit, Wayne State University Press, 1993.
- Scult, Mel: "Mordecai Kaplan, The Teachers Institute, and the Foundations of Jewish Education in America", **American Jewish Archives**, C. XXXVIII, 1986.
- Scult, Mel: "The Baale Boste Reconsidered: The Life of Mathilde Roth Schechter (M.R.S)", **Modern Judaism**, C. VII, No: 1, 1987.
- Seidel, Esther: "The Jewish Theological Seminary of Breslau (1854-1938)", **European Judaism: A Journal for the New Europe**, C. XXXVIII, No: 1, Berghahn Books, 2005.
- Septimus, Bernard: "'Open Rebuke and Concealed Love': Nahmanides and the Andalusian Tradition", **Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity**, ed. Isadore Twersky, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Shavit, Yaacov & Mordechai Eran: **The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books: A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism**, çev. Chaya Naor, New York, Walter de Gruyter, 2007.
- Sherwin, Byron L.: "Thinking Judaism through: Jewish theology in America", **The Cambridge Companion to American Judaism**, ed. Dana Evan Kaplan, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Shochat, Azriel & Judith R. Baskin: "Haskalah", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Siegel, Seymour: "The Meaning of Jewish Law in Conservative Judaism: An Overview and Summary", **Conservative Judaism and Jewish Law**, ed. Seymour Siegel, Elliot Gertel, New York, The Rabbinical Assembly, 1977.
- Silver, Zachary: "The Excommunication of Mordecai Kaplan", **American Jewish Archives Journal**, C. LXII, No: 1, 2010.

- Silverstein, Alan: "Modernist vs. Traditionalists: Competition and Legitimacy within American Conservative Judaism", **Who Owns Judaism?: Public Religion and Private Faith in America and Israel**, ed. Eli Lederhendler, Studies in Contemporary Jewry An Annual XVII, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Singer, Isidore: "Professor Schechter's Message to the Jews of America", **The Reform Advocate**, 15 Ekim 1904.
- Singer, Isidore & M. Seligsohn: "Frankl, Pinkus Friedrich", **JE**, ed. Isidore Singer, C. V, New York, Funk & Wagnalls Company, 1905.
- Sklare, Marshall: **Conservative Judaism: An American Religious Movement**, Illinois, The Free Press, 1955.
- Slater, Avraham: "Solomon Schechter's Approach to Changes in Halakhah", **CJ**, C. LII, No: 3, 2000.
- Slifkin, Rabbi Natan: **The Challenge of Creation: Judaism's Encounter with Science, Cosmology, and Evolution**, 2. bs, Brooklyn, Zoo Torah/Yashar Books, 2008.
- Sommer, Benjamin D.: **Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition**, New Haven, Yale University Press, 2015.
- Soskice, Janet: **The Sisters of Sinai: How to Lady Adventurers Discovered the Hidden Gospels**, New York, Alfred A. Knopf, 2009.
- Starr, David B.: "Against the certain: Solomon Schechter's theology and religion in his British years, 1882-1902", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016.
- Starr, David B.: "Catholic Israel: Solomon Schechter, A Study of Unity and Fragmentation in Modern Jewish History", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University, 2003.
- Starr, David B.: "Loving is Believing: Solomon Schechter and the Bible", **The Initiative on Bridging Scholarship and Pedagogy in Jewish Studies**, Working Paper No. 7, Brandeis University, 2010.
- Starr, David B.: "Saving the Union: Solomon Schechter and Abraham Lincoln", **Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience**, C. XXXV, No: 3, 2015.
- Starr, David B.: "This is Onyl the Fact, But We Have the Idea: Solomon Schechter's Path to Zionism", **Jewish Political Studies Review**, C. IX, No. 1/2, 1997.
- Starr, David B. & Yohanan Petrovsky-Shtern: "Solomon Schechter's Art of Hasidism: Tradition, Parody, and Transmission", **JQR**, C. CVIII, No. 4, University of Pennsylvania Press, 2018.
- Steinberg, Milton: **A Partisan Guide to the Jewish Problem**, New York, University Press of America, 1986.

- Stern, Nathan: **The Jewish Historico-Critical School of the Nineteenth Century**, New York, 1901.
- Sufrin, Claire E.: "Liberal Judaism", **The Cambridge History of Judaism**, C. VIII, The Modern World, 1815-2000, ed. Mitchell B. Hart, Tony Michels, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Sussman, Lance J.: "The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism", **American Jewish Archives Journal** C. LVII, No: 1/2, 2005.
- Sutcliffe, Adam: "Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle", **Jewish Culture and History**, C. II, No: 1, 1999.
- Swetlitz, Marc: "American Jewish responses to Darwin and evolutionary theory, 1860-1890", **Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, And Gender**, ed. Ronald L. Numbers & John Stenhouse, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- The Jewish Theological Seminary of America & vd.: **Emet ve'Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism**, New York, 1988.
- Thulin, Mirjam: "Wissenschaft and correspondance: Solomon Schechter between Europe and America", **Jewish Historical Studies**, C. XLVIII, 2016.
- Towner, W Sibley: "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", **Hebrew Union College Annual**, C. LIII, Hebrew Union College Press, 1982.
- Trautmann -Waller, Céline: "Leopold Zunz and Moritz Steinschneider: Wissenschaft des Judentums as a Struggle Against Ghettoization in Science", **Studies on Steinschneider: Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany**, ed. Reimund Leicht, Gad Freudenthal, Series Studies in Jewish History and Culture, C. XXXIII, Boston, Brill, 2012.
- Unterman, Alan: **Jews: Their Religious Beliefs and Practices**, New York, Routledge, 1989.
- Von Der Krone, Kerstin & Mirjam Thulin: "Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums", **LBIYB**, C. LVIII, No. 1, 2013.
- Walk, Joseph: "The Torah va'Avodah Movement in Germany", **LBIYB**, C. VI, No: 1, 1961.
- Wasserman, Henry: "Hep! Hep!", **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.

- Waxman, Mordecai: "Conservative Judaism – A Survey", **Tradition and Change: The Development of the Conservative Movement**, ed. Mordecai Waxman, New York, The Burning Bush Press, 1958.
- Waxman, Mordecai: "The Ideology of The Conservative Movement", **Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern Religion**, II. Sectors of American Judaism: Reform, Orthodoxy, Conservatism, and Reconstructionism, ed. Jacob Neusner, New York, Ktav Publishing House, 1975.
- Weinberg, David: "JTS and the "Downtown" Jews of New York at the Turn of the Century", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. II, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1997.
- Weinberger, Theodore: "Fructifying Solomon Schechter's Traditional Jewish Theology", **Modern Theology**, C. X, No: 3, 1994.
- Weinberger, Theodore: "Solomon Schechter's (Postmodern) Conservative Jewish Theology", **CJ**, C. XLVI, No: 4, 1994.
- Weiner, Chaim: "What is Masorti Judaism?", (çevrimiçi), <https://masorti.org.uk/articles/what-is-masorti-judaism/>, 2012, 27.06.2021.
- Wertheimer, Jack: **A People Divided: Judaism in Contemporary America**, New York, BasicBooks, 1993.
- Wertheimer, Jack: **Conservative Synagogues and Their Members: Highlights of the North American Survey of 1995-96**, New York, Ratner Center for the Study of Conservative Judaism, 1996.
- Wertheimer, Jack: "JTS and the Conservative Movement", **Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary**, ed. Jack Wertheimer, C. II, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1997.
- Wertheimer, Jack: "The Conservative Synagogue", **The American Synagogue: A Sanctuary Transformed**, ed. Jack Wertheimer, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Wertheimer, Jack: "The Perplexities of Conservative Judaism", **Commentary**, 124 (2), 2007.
- Wiese, Christian: **Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany**, ed. Giuseppe Veltri, Studies in European Judaism, C. X, Boston, Brill, 2005.
- Wiese, Christian: "Inventing a New Language of Jewish Scholarship: The Transition from German Wissenschaft des Judentums to American-Jewish Scholarship in the Nineteenth and Twentieth Centuries", **Studia Rosenthaliana**, C. XXXVI, 2002-2003.
- Wieseltier, Leon: "Etwas Über Die Jüdische Historik: Leopold Zunz and The Inception of Modern Jewish Historiography", **History and Theory**, C. XX, No: 2, Wiley for Wesleyan University, 1981.

- Wise,
Isaac M.: **The American Israelite**, 27 Kasım 1885.
- Wolf,
Arnold
Jacob: “The Theology of Conservative Judaism”, **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C. XLVII, No: 2, 1998.
- Wolf,
Immanuel: “On the Concept of a Science of Judaism (1822)”, **LBIYB**, C. II, No: 1, 1957.
- Wurzburg
er, Walter
S.: “Orthodoxy”, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. XV, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Ydit,
Meir: “Hazkarat Neshamot”, **EJ**, ed. Fred Skolnik, 2. bs, C. VIII, Detroit, Thomson Gale, 2007.
- Yedidya,
Assaf: “Ephraim Elimelech Urbach and the Movement for Torah’s Judaism 1966-1975 – An Attempt to Reestablish the Breslau School in Israel”, **Transversal: Journal for Jewish Studies**, C. XIV, No: 2, 2016.
- Yedidya,
Assaf: “ Orthodox Reactions to “Wissenschaft des Judentums” ”, **Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience**, C. XXX, No: I, 2010.
- Yedidya,
Assaf: “Orthodox Strategies in the Research of the Wissenschaft des Judentums”, **European Journal of Jewish Studies**, C. V, No: 1, 2011.
- Zelcer,
Heshey: “The Jewish Enlightenment”, **Hakirah: the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- Zelizer,
Gerald L.: “Conservative Rabbis, Their Movement, and American Judaism”, **Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought**, C.XLIV, No: 3, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlayan Mustafa Şahin, 2014 yılında aynı üniversitede Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda “Katolik Karşı Reformu Olarak Trente Konsili Ve Katolik Geleneğe Etkisi” başlıklı çalışmasıyla yüksek lisans derecesi aldı. Doktora eğitimine yine aynı üniversitede başladı. 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev aldı. Halen İstanbul Şehzadebaşı Camii'nde Müezzin-Kayyım olarak görev yapan Şahin evlidir.

