

işlevleri arasında bilgilenmek, diğer kültürleri tanıyarak yeni eserler üretmek ve ilerleme arayışı bulunduğunu ifade etmektedir.

Oldukça kapsamlı olan eserin “Ekler” bölümünde Osmanlı Devleti’nde konuşulan diller listelenmiş, çevrilen metinlerden örnekler, dil oğlanlarının Fransızca’ya çevirdiği eserlerin listesi, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında çevrilen eserlerin listesi ve eser içinde anlatılan konulara bilhassa çok dilli resmî belgeler örnek olarak sunulmaktadır. Yine eserin geniş kaynakçasının yanı sıra, çalışmanın geliştirilmesi için konu ile ilgili görüşme yapılan bilim adamları ve uzmanların da geniş bir listesine yer verilmektedir.

Ele aldığı hususlar göz önünde bulundurulduğunda kitap bir bakıma “... çeviri kültürü tarihi” (s. 9) olarak da değerlendirilmelidir. Sonuç itibariyle, yeni çalışmalara yol gösterici nitelikte olması, ele alınan tarihî süreçlerin arşiv çalışmasına dayanması ve çeşitli belgelerle okuyucuya örneklerin sunuluyor olması eserin önemini daha da artırmaktadır.

Nebile Özmen

---

### **The Law Before the Law**

Steven Wilf

Lanham: Lexington Books, 2008, xvii+237 sayfa.

---

“Giriş”, beş bölüm ve “Sonuç”tan oluşan kitap yahudi dinî kaynaklara dayanarak Sînâ vahyi öncesi dönem hukuk anlayışını ve kültürünü ele almaktadır. Fakat yazar konuyu dinî-teolojik temelden hareketle değil, pozitivist bir yaklaşımla hukuk tarihi bağlamında ele alır. Sînâ vahyi mahsulü hukuk ile aradaki bazı farklara atıf yaparak Sînâ vahyi öncesi dönemin hukukunu Sînâ sonrasının karşısında yerleştirir. Bu aşamayı yahudi hukukunun oluşum dönemi olduğunu ifade eden yazarın da belirttiği üzere, kitabın temel amacı “Yahudi hukukunun oluşum dönemiyle ilgili çok sayıda görüşü bir araya getirmek, hikâyeyi özellikle hukuk bakış açısıyla ele alıp yaratılıştan Sînâ’ya kadar anlatarak ilgili rivayetleri tutarlı bir biçime sokmaktır” (s. x). Kitapta Sînâ vahyi çok keskin biçimde merkeze alındığı için bundan hemen önce Marah’ta yine Mûsâ’ya verilen hükümler de “hukuk öncesi” döneminden sayılmıştır.

“Birinci Bölüm”de hukukî açıdan Sînâ öncesi dönemin ehemmiyeti üzerinde durulur. Yahudi geleneğine göre yeryüzü bu dönemde de ilâhî hukuktan yoksun değildi. Yazar Ecdat’ın Sînâ tecrübesi yaşamadığı için

hukuk idesi konusunda yetersiz kaldıklarını, Sînâ öncesi dönemde verilen hukukun bizâtihi değil, Sînâ vahyine bir hazırlık olarak görülmesi gerektiğini, yorumcuların bu durumu dikkate almayı Ecdat ve hukuk ilişkisini izah ederken tarih yanılışına düştüklerini vurgulamıştır. Bunun sebebi olarak da ilgili yorumların aslında mevcut uygulamaya bir temel arama mahiyetinde olduğunu söylemesiyle Sînâ öncesi dönem hukuku o dönemin bir geleneği olarak gördüğüne ilişkin ipucu verir (s. 12). Bu bağlamda Nûh kanunlarını “uydurulmuş gelenek” (invented tradition) olarak nitelleyen yazar bu ifadeyle, uygulamada olan bir fiile geçmişten bir dayanak bulmayı kastettiğini belirtir ve böylece o Ortodoks perspektiften hareket etmediğini ortaya koymaktadır (s. 3). Nitekim bu tutumu Bâbil halkının hukukunu, Sodom halkının hukukunu, yahudi hukukuna alternatif olarak Sînâ öncesi hukuk içerisinde sunmasında da görülür (s. 3, 12). Fakat kitap boyunca zaman zaman yazarın bu yaklaşımın dışına çıktığına da şahit oluyoruz.

Kitabın özellikle ilk otuz sayfasında -sözlü hukukun yazılı hukuka dönüşmesi esasından hareketle- yer yer İsrailoğulları'nın nasıl bir hukuk sahibi kavme dönüştüğünü inceleyeceğini ifade eden yazar, psikolojik dönüşümün nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aramaktadır (s. 25). Yazılı vahiy olarak mütalaa edilen Torah'ı sözlü gelenekten sonraki sıraya yerleştirmekte, bunu desteklemek için Ortodoks olmayan kaynakları kullanmaktaysa da ilgili Ortodoks yorumlara yeterince atıf yapmadığı görülmektedir (s. 9). Ortodoks görüşü kabul etmeyerek bunun için Ecdat dönemi gelişmiş hukuk anlayışının olmadığına, sözlü geleneğin hukuk düzeni sayılmayacağına Pavlus tarafından şeriatın ilgasıyla ilgili ifadeyi delil olarak gösterip bağlam dışı referanslar yapmaktadır (s. 18).

Kitabın “İkinci Bölüm”ünde insanoğlunun genel olarak hukuk düşüncesiyle tanışması, onu yorumlayarak geliştirmesi ve sonraki nesillerle aktarması irdeleniyor (s. 39). Âdem'in hukukla karşılaşan ilk insan olduğunu ifade ederek kendisine verilen buyruklara uymanın yanı sıra, onları geliştirerek sonraki nesillere aktarmasının da gerekli olduğu görüşünün geleneksel kabul gördüğünü ifade etmekte ve bu anlamda Âdem, Nûh ve İbrâhim'in temel bir konuma sahip olduklarını belirtmektedir.

Yazarın Âdem'in aldığı hukukun soyut hukuk kavramı (abstract concept of law) olduğunu, Nûh'un ise ilk hükmü yarattığını söylemesi (s. 40), geleneksel olarak kabul edilen Nûh kanunları müessesesine ters düşmektedir. Çünkü geleneksel görüşe göre bu kanunların ilk altısı Âdem'e, sadece sonuncusu Nûh'a verilmiştir. Nitekim Tevrat'ta anlatıldığı üzere tûfanın sebebi “yeryüzünde bozgunluk çıkması” (Tekvin 6:11-12) olmuştur ki bu da

insanların artık mevcut olan hükümlere uymadığı anlamına gelir. Ayrıca yazarın Nûh kanunlarını yahudi hukukunun *İus Gentium* müessesesi olarak görmesi (s. 53), yüzeysel bir yaklaşımdır ve bu niteleme tarihsel verilere uygun düşmemektedir.<sup>1</sup> İşaret edilmelidir ki Nûh kanunlarından tarihsel bir olgu gibi uzun uzun bahsedip kökenle ilgili ileri sürülmüş çeşitli görüşlere değinmemesi yazarın benimsemiş olduğu yaklaşımla çelişmektedir (s. 55-63).

Yazar, Tevrat'ta emir sığasıyla ilk geçen pasajın “yeryüzünde üreme ve çoğalma” hakkında olduğunu (Tekvin 6:11-12) ifade ettikten sonra, geleneksel görüşlere referansla bunun tabii düzenin bir parçası olduğunu söylemektedir (s. 41-42). Fakat bu hükmünün konu içerisindeki yerini belirlememesi, tabii hukukla bağlantılı yönleri değinse de, özel olarak yahudi tabii hukuk teorisinin bu yönünü ele almamış olması, konuda eksiklik olduğu hissini uyandırmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ecdat'ın Torah'tan haberdar olması meselesi ele alınıyor. Bununla aslında ilâhî hukukla tanışmanın başka bir aşaması kastedildiğini belirtir. Yazar haklı olarak İbrâhim'i bir hukuk insanı olarak sunar (s. 83). Devamında geleneksel görüşe uygun şekilde Ecdat'ın Tevrat hükümlerini bilmelerini, onlara uymalarını belirtmiştir. Ecdat'ın Tevrat hükümlerine mugayir olan davranışlarını da vurgulayan yazar, bu durumu açıklayan geleneksel görüşü anakronizm olarak nitelemiş; meseleyi bir hukuk tarihçisi olarak değerlendirerek Ortodoks görüşten ayrılmıştır (s. 86). Yazar kitabın başlangıcında Tevrat'ın mükerrer nüzulü meselesine sadece işaret edip detaya girmemiş (s. 7), böylece konu gerektirdiği halde sessiz kalarak dönem hakkında önemli bir boşluğa sebep olmuştur.

Burada ele alınan önemli bir konu da hukukun sonraki nesillere aktarılmasıdır. Yazar bunu “kuralların kendisi hakkında olduğu kadar onların arkasındaki anlamı da düşünmek” olarak nitelemektedir (s. 91). Hükümleri sonraki nesillere aktarım bağlamında Ecdat'ın buyrukları evladına öğretmesi konusunu işlerken yazar Franz Rosenzweig'in yahudi ırkı hakkında “kan bilincine dayalı toplum” (*Blutgemeinschaft*) teorisini alıntılararak bunun doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Haklı olarak “biyolojik vârisin” hukuku devam ettirmesini sorgulasa da (s. 88) yazar bu alıntıyı metnin siyak ve sibakı dışına çıkarmıştır. Çünkü Rosenzweig'in bu ifadeyle hukukî

1 Aslında bu yaklaşım Boaz Cohen'de görülür (*Jewish and Roman Law: A Comparative Study* [New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1966], I, 25-26). Fakat bu görüş tarihi bakımdan tutarsız görünmektedir. Bu konuda bk. David Novak, *The Image of Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983), s. 14.

insanların artık mevcut olan hükümlere uymadığı anlamına gelir. Ayrıca yazarın Nûh kanunlarını yahudi hukukunun *Ûs Gentium* müessesesi olarak görmesi (s. 53), yüzeysel bir yaklaşımdır ve bu niteleme tarihsel verilere uygun düşmemektedir.<sup>1</sup> İşaret edilmelidir ki Nûh kanunlarından tarihsel bir olgu gibi uzun uzun bahsedip kökenle ilgili ileri sürülmüş çeşitli görüşlere değinmemesi yazarın benimsemiş olduğu yaklaşımla çelişmektedir (s. 55-63).

Yazar, Tevrat'ta emir sığasıyla ilk geçen pasajın “yeryüzünde üreme ve çoğalma” hakkında olduğunu (Tekvin 6:11-12) ifade ettikten sonra, geleneksel görüşlere referansla bunun tabii düzenin bir parçası olduğunu söylemektedir (s. 41-42). Fakat bu hükmünün konu içerisindeki yerini belirlememesi, tabii hukukla bağlantılı yönleri değinse de, özel olarak yahudi tabii hukuk teorisinin bu yönünü ele almamış olması, konuda eksiklik olduğu hissini uyandırmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ecdat'ın Torah'tan haberdar olması meselesi ele alınıyor. Bununla aslında ilâhî hukukla tanışmanın başka bir aşaması kastedildiğini belirtir. Yazar haklı olarak İbrâhim'i bir hukuk insanı olarak sunar (s. 83). Devamında geleneksel görüşe uygun şekilde Ecdat'ın Tevrat hükümlerini bilmelerini, onlara uymalarını belirtmiştir. Ecdat'ın Tevrat hükümlerine mugayir olan davranışlarını da vurgulayan yazar, bu durumu açıklayan geleneksel görüşü anakronizm olarak nitelemiş; meseleyi bir hukuk tarihçisi olarak değerlendirerek Ortodoks görüşten ayrılmıştır (s. 86). Yazar kitabın başlangıcında Tevrat'ın mükerrer nüzulü meselesine sadece işaret edip detaya girmemiş (s. 7), böylece konu gerektirdiği halde sessiz kalarak dönem hakkında önemli bir boşluğa sebep olmuştur.

Burada ele alınan önemli bir konu da hukukun sonraki nesillere aktarılmasıdır. Yazar bunu “kuralların kendisi hakkında olduğu kadar onların arkasındaki anlamı da düşünmek” olarak nitelemektedir (s. 91). Hükümleri sonraki nesillere aktarım bağlamında Ecdat'ın buyrukları evladına öğretmesi konusunu işlerken yazar Franz Rosenzweig'in yahudi ırkı hakkında “kan bilincine dayalı toplum” (*Blutgemeinschaft*) teorisini alıntılararak bunun doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Haklı olarak “biyolojik vârisin” hukuku devam ettirmesini sorgulasa da (s. 88) yazar bu alıntıyı metnin siyak ve sibakı dışına çıkarmıştır. Çünkü Rosenzweig'in bu ifadeyle hukukî

1 Aslında bu yaklaşım Boaz Cohen'de görülür (*Jewish and Roman Law: A Comparative Study* [New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1966], I, 25-26). Fakat bu görüş tarihi bakımdan tutarsız görünmektedir. Bu konuda bk. David Novak, *The Image of Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983), s. 14.

devamlılığı değil, toplumsal devamlılığı kastetmiş ve bunu da kutsal top-  
raklarla ilişkin metninde kullanmıştır.<sup>2</sup> Yazar, konuyu İbrâhim'in buyrukları  
nasıl bilmesiyle ilgili soruya cevaben gelenekteki görüşleri naklederek ve ar-  
dından sonraki nesillere nasıl aktardığını belirterek kapatır (s. 118-21).

“Dördüncü Bölüm”, Sînâ vahyinden önce Hz. Mûsâ'ya Marah'ta verilen  
buyrukları konu edinir. Bu konu Tevrat'ın “Çıkış” sifrinde, Talmud'da ve kutsal  
metin üzerine temel tefsirlerde anlatılır. Yazar, Marah hukukunu iki tarafa ba-  
kan, kavşak nokta olarak niteler. Sînâ vahyinin temellerini teşkil etme, ondan  
kısmî hükümler taşıma niteliğinde olması hasebiyle ileriye bakan bu hukuk,  
içeriği bakımından da geçmişe bakmaktadır (s. 63-65, 160). Yazar, yahudi hu-  
kuk külliyatı içerisinde böylesine önemli bir konunun Sînâ vahyinin gölge-  
sinde kaldığını ve “yarı unutulmuş bir hadise” olduğunu vurgular (s. 137).  
Müellif bu bölümde Mısır'daki esaret döneminde Ecdat'ın hukuk düzeninden  
geriye kalanları belirtmekte, gelenekte Sînâ'dan önce Mûsâ'ya hangi buyrukla-  
rın verildiğiyle ilgili görüşleri aktarmaktadır. Mısır'dan çıkış arefesinde Fısıh'la  
alâkalı buyrukların verilmesini yazar toplumun buyruklara alıştırılması ola-  
rak niteler (s. 138-42). Marah'ın önemi, daha önce verilen hukuk örneklerinin  
şahsa özel olduğu halde, bunu toplumsal bir müsteviye taşımasıdır (s. 137,  
157). Marah'ta verilen buyruklar toplumsal nitelikte olup insanları Sînâ vah-  
yinde verilecek hukuka hazırlamak fonksiyonu taşımıştır (s. 158).

Marah'ta vuku bulan acı suyun içme suyuna dönüşmesine dair mucizeyi  
anlatırken yazar zorlamada bulunur. “Acı” anlamına gelen “marah” kelimesi-  
nin harfî anlamını tatbik ederek yazar, -alâkası olmadığı halde- zina zanlısı  
kadının “acı suyu içme” ritüelinden bahseder ve aradaki acı su olgusuna da-  
yanarak bunları birbirine ilişkilendirip sembolik bir şekilde yorumlamaya  
çalışır. Pasajın akabinde anlatılan Tanrı'nın kurallar koyup buyrukta bulun-  
ması ve oradakileri imtihan etmesini de zina zanlısı kadının sınanmasıyla  
ilişkilendirir (s. 145-7). Oysa bu durum yazarın kitap boyunca sergilediği  
tarihçi pozitivist yaklaşıma ters düşmesinin yanı sıra, Tevrat'taki anlatım da  
buna müsait değildir. Nitekim Raşi, Ben Ezra, Nahmanides, ve Yaakov b. Aşer  
gibi yahudi kutsal metin yorum geleneğinde temel kabul edilen müfessirler  
sembolik bir anlatım sergilememiş, burada hangi buyrukların kastedildiğini  
açıklamışlar.

“Beşinci Bölüm” toplum hafızasında hukuk anlayışını ele almaktadır ve  
ilk bölümlerin mantıkî bir sonucu hüviyetindedir. Yazar, daha önceki sayfa-  
larda da işaret ettiği gibi, Sînâ öncesi dönemde verilen buyrukların Sînâ vah-  
yi için bir ortam hazırlamak, insanları psikolojik olarak Sînâ'ya hazırlamayı

2 Rosenzweig Franz, *The Star of Redemption*, trc. William W. Hello (Notre Dame: Notre  
Dame Press, 1985), s. 298-301.

hedeflediğini belirtir. Sînâ vahyiyle hukuk düşüncesine sahip bir topluluğa dönüşen İsrâiloğulları'nın daha önce, hatta Mûsâ önderliğinde bunu kabule hazır hale gelmeleri için geçirdiği tecrübelerden bahseder.

Genel olarak kitap Sînâ vahyi öncesi hukuku değerlendirmektedir ve ulaşılabildiğimiz bilgilere göre konu farklı açılardan ele alınsa da hukuk tarihi bakımından derli toplu bilgi sunan ilk kaynaktır. Bu bağlamda yazarın hedefine ulaştığı söylenmelidir. Ne var ki, yazarın benimsediği yaklaşımın yer yer zorlamalara sebep olduğu görülür. Şöyle ki, yazar meseleyi tarihçi-pozitivist bir bakış açısıyla irdeleyip hukuk düşüncesinin gelişimi, insanlığın hukukla tanışması ve sonraki nesillere aktarımı bağlamında araştırmıştır. Bu bağlamda yazara göre Sînâ vahyi öncesi buyruklar aslında sözlü geleneklerdir. Fakat yazarın pozitivist hukuk ile idealist hukuk arasındaki mahiyet farkını yer yer gözetmediği görülür. Ek olarak temel aldığı kaynaklar tamamen dinî kaynaklar olmasına rağmen, kendi tezini temellendirmek için yazarın zorlama yorumlara başvurduğu, bir yerde esas kabul ettiği dinî bir hükmü başka bir yerde geçersiz kabul ettiği veya gelenekte temel kabul edilen bir hükmün hilafına yorumda bulunduğu görülür. Yahudi temel dinî kaynakları kullanmakla birlikte, Yahudilik'te Nûh kanunları ile özdeşleştirilen Sînâ öncesi dönem hukuku ile eski Yakındoğu kanun metinleri arasındaki benzerliği konu edinen karşılaştırmalı çalışmalara başvurmadan vazgeçmesi de (s. 15) çalışmanın başarısına gölge düşürmektedir. Tüm bunlarla birlikte kitabın sadece yahudi hukuk tarihi alanında değil, hukuk düşüncesi tarihi ve kültür tarihi alanında da önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir.

Eldar Hasanov

---

### **Tasavvuf ve Tenkit**

Süleyman Uludağ

İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011, 246 sayfa.

---

Ülkemizde tasavvuf tarihi denince akla gelen ilk isimlerden biri olan ve tasavvuf terimlerine dair eserlerinin yanı sıra özellikle ilk dönem klasik eserlerden yaptığı tercümelemlerle tanınan Süleyman Uludağ, bu kez *Tasavvuf ve Tenkit* adlı eseriyle okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Eser tasavvufta hür düşüncenin bulunmadığına; itiraz, tenkit ve tartışmaya yer olmadığına; tasavvufun taklidi, körü körüne bağlılığı ve kayıtsız şartsız itaati öngördüğüne dair yaygın olan anlayışın mutlak surette gerçeği yansıtmadığı tezinden hareket etmektedir. Eserin temel amacı, yaygın kanaatin aksine, tasavvufta