

HAÇ ve HİLAL ALTINDA

Ortaçağda Yahudiler

Mark R. Cohen



HAÇ VE HİLAL ALTINDA

Ortaçağda Yahudiler

Mark R. Cohen

KÖPRÜ KİTAPLARI 7
Tarih Dizisi 1

Kitabın Adı:
Haç ve Hilal Altında
Ortaçağda Yahudiler

Kitabın Orjinal Adı:
Under Crescent and Cross:
The Jews in the Middle Ages

Yazan:
Mark R. Cohen

Çeviren:
Ahmet Fethi

Yayına Hazırlayan:
Aziz Arıcı

Kapak-Mizanpaj:
Eyyüp Ensar

ISBN 978-605-61839-9-7
1. Basım Nisan 2013, İstanbul

Baskı - Cilt:
Berdan Matbaacılık
Davut Paşa cad. Güven sanayi sit. C Blok
No: 215/216 Topkapı - İSTANBUL
Tel: (0 212) 613 12 11



KÖPRÜ KİTAPLARI
Alayköşkü Cad. Küçük Sok.
No:4/3 Cağaloğlu/İstanbul
Tel-Faks: 0212 526 23 99
www.koprukitaplari.com
bilgi@koprukitaplari.com

GENEL DAĞITIM
Cağaloğlu Dağıtım
Alayköşkü Cad. Küçük Sok. No:2 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (212) 512 77 38 - 528 90 54 Faks: (212) 526 23 99
e-posta: cagalogludagitim@yahoo.com

HAÇ VE HİLAL ALTINDA

Ortaçağda Yahudiler

Mark R. Cohen

Çeviren:
Ahmet Fethi



İÇİNDEKİLER

I- MİT VE KARŞI MİT	24
1- Mit ve Karşı Mit	26
II- DİN VE ŞERİAT	44
2- Çatışan Dinler	46
3- Hıristiyanlıkta Yahudilerin Hukuksal Konumu	66
4- İslam'da Yahudilerin Hukuksal Konumu	98
III- EKONOMİ	132
5- Ekonomik Etken	134
IV- TOPLUMSAL DÜZEN	172
6- Hiyerarşi, Marjinallik ve Etnisite Hiyerarşi ye Marjinallik	174
7- Kentli Olarak Yahudi	194
8- SOSYALLİK	206
V- POLEMİKLER VE KOVUŞTURMA	218
9- Dinler Arası Polemikler Hıristiyanlık Versus Musevilik	220
10- Zulüm, Yanıt ve Kolektif Anı	254
SONUÇ	302
NOTLAR	310

ÖNSÖZ

Bu inceleme, İslam-Yahudi ilişkileri ile Hristiyan-Yahudi ilişkilerinin ortaçağda neden böylesine farklı seyirler izlediğini açıklamaya çalışıyor. İncelemenin amacı, Yahudilerin ortaçağ Arap-Müslüman dünyasında Hristiyanlıkta olduğundan daha güvenli yaşadıkları iddiasının ötesine geçmektir. Yaşadılar.¹ Amacım; nasıl ve niçini açıklamaktır ve dolayısıyla, ortaçağ diasporasında Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerinin daha derin anlaşılmasına yardım etmektir.

İlk kez 1986'da yayımlanan bir denemede gelişmekte olan görüşlerimi sınama fırsatım oldu² ve 1991'de çıkan bir makalede, tarihi-coğrafik konuya vurguyla düşüncelerimi tekrarladım,³ Bu iki çıkışa en yüreklendirici tepkiler, araştırmayı bir sonuca götürme kararımı destekledi. Sorun üzerinde çalışmaya devam ederken, 1980'lerin ortasında geliştirdiğim hipotezler güçlendi. Bu kitap sonuçları bir araya topluyor.

Karşılaştırmalı tarih, araştırmacının bilgisine ağır sorumluluklar yükler. Çoğunlukla, fiilen farklı konuların uzmanları arasında işbirliğini gerektirir. Ya da bilim insanları, diğer örneklerdeki; araştırmayla karşılaştırılması için eserlerini örnek olay incelemeleri biçiminde de sunabilirler.⁴ Ortaçağ Avrupa'sında Yahudiler üzerine yirmi yıl boyunca Princeton'da ders almama ve dolayısıyla bu alandaki olayları günü gününe izlemeye çalışmama karşın, Latin Hristiyanlığı konusunda uzman olmaktan uzak olduğumu itiraf etmeliyim. Onyedinci yüzyıl Venedik'iyle ilgili iki bilimsel çıkış dışında, araştırmam ortaçağ Arap-İslam dünyası üzerinde yoğunlaştı. Yine de, karşılaştırmalı perspektife ilgimi uyandıran ve sürdüren ortaçağ Avrupa ve ortaçağ Yakın-doğu Yahudi tarihi konusunda aldığım eğitim bu kitabı biçimlendirdi. Dahası, karşılaştırmalı araştırmanın çıkardığı güçlükler,

bu örnekte bir bakıma söz konusu olmadı. Çünkü, burada karşılaştırmamızın nesnesi aynı halktı - aynı dinden, Yakındoğu'daki aynı eski ve geç antik köklerden gelen, fakat farklı uygarlıklarda yaşayan bir halktı.

Eser, hem bilim insanlarını hem de yükseköğretim öğrencileri de dahil, genel okuyucuyu hedefliyor. Yahudi tarihçileri ve daha az ölçüde genel ortaçağ tarihçileri, kendilerine bildik gelen birçok konuya değindiğimi görseler de, bu incelemeyi öğrencileri için ortaçağda Hristiyan-Yahudi ve Müslüman-Yahudi ilişkilerine yararlı bir giriş olarak görebileceklerini umuyorum. Eğitimli okuyucu için de bu geçerlidir.⁵

Bu kitap, ortaçağda Yahudi-Yahudi olmayan ilişkisine sistematik, karşılaştırmalı yaklaşımıyla uzmanlara da yeni bir şeyler sunuyor. Pek çok uzman, ya İslam-Arap ya Hristiyan-Latin dünyasını ele aldığı için, fazla aşına olmadıkları durumla ilgili görüşlerin bir sentezi yararlı olur. Kitap, başkalarının araştırmalarında karşılaşmadığım ya da kanıtlanmamış bulduğum hipotezleri orijinal analizle belgelemeye de çalışıyor. Özellikle hiyerarşi, marjinalite ve etnisite ile ilgili bölüm (Bölüm 6) ve zulüm ve kolektif anı tartışması (Bölüm 10'da), yazılı olarak başka bir yerde karşılaşmadığım bir çözümleme ve yorum sunuyor.

Özellikle konunun bilimsel bir konsensüsün parçası haline geldiğini düşündüğüm yerlerde, uzun alıntılar yoluna gitmiyorum,⁶ gerekli olduğunda da, İngilizce çevirilerinin bulunduğu kaynaklardan aktarma yaptım (elbette, savı destekleyen daha geniş bir metinler havuzunu temsil etmeleri koşuluyla). Arapça, İbranice ya da Latince bilmeyen, fakat aktarılan metni incelemek isteyen genel okuyucu için bu yolu izledim (İngilizce çevirileri bulunan metinlerden aktarma yapma yolunu). Bereket versin, birçok önemli ilk malzemenin yayımlanmış çevirileriyle birlikte çok sayıda değerli antoloji artık var. Çevrilmiş önemli ilk kaynakları cömertçe dağıtmasıyla bu kitap, bir okuyucunun Princeton University Press'e raporunda yorumladığı gibi, "ortaçağ

Müslümanlığının, Hristiyanlığının ve buralardaki Yahudilerin kendi sesleriyle konuşmaları"na izin verir.

Araştırma ve kitabın yazımı sürecinde, öncelikli araştırma alanımın dışında kalan alanlarda uzman meslektaşlara danışma sağduyusunu gösterdim. David Berger, Jeremy Cohen, Michael Cook, Theodore Draper, Manha Himmelfarb, William C. Jordan, Suzarine Keller, Daniel Lasker, Hava Lazarus-Yafeh, Amnon Linder, Ivan G. Marcus, Emily Rose, Claudia Setzer ve Avrom Udovitch, yazının son aşamasında yazmaların bir kısmını ya da tamamını okumaya cömertçe zaman ayırdılar. Her biri, savı düzeltmeme ve doğru çizgide kalmama yardım eden değerli eleştirilerde bulundu. Kalan kusurlardan tek başıma ben sorumluyum.

Princeton Üniversitesi İnsanbilimleri ve Toplumsal Bilimlerde Araştırma Komitesi ile benim bölümüm Yakındoğu İncelemeleri Bölümü Yayın Fonu, araştırmanın ve yazmanın çeşitli evrelerinde destek verdiler. El yazmasının son versiyonlarına fazla zaman ayırmamamı sağlayan Kenneth Halpern'nin (Princeton) ve Adi Talmon'un (Kudüs) araştırma asistanlığı hizmetlerinden ve bilgisayarımdan kaba taslak çıkan bölümleri düzenleyen Ilene Perkal Cohen'in her zamanki editoryal zekasından yararlandım. Gerçekten uygun koşullarda çalışma ve Profesör Hava Lazarus-Yafeh ile Profesör R. J. Zwi Werblowski'nin oluşturduğu ortaçağda dinler arası polemikler üzerine araştırma grubunun eleştirilerinden yararlanma fırsatını bana veren Kudüs İbrani Üniversitesi İleri İncelemeler Enstitüsü'nde öğretim görevlisiyken (1992-1993) bu kitabın son kontrollerini tamamladım.

Princeton University Press'de bu kitabı bilgece gütmesinden ötürü Tarih ve Klasikler Editörü Lauren M. Osborne'a ve editoryal çalışmasından ötürü Roy A. Grusham, Jr.'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

Yaklaşık 40 yıl önce ortaçağ Yahudi tarihini incelemeye başladığımda, geleneksel bilgelik, "hilal altında" yaşayan Yahudilerin "haç altında" yaşayan Yahudilerden önemli ölçüde daha güvenli ve daha yüksek bir siyasi ve kültürel entegrasyon içinde olduklarını savunuyordu. Özellikle kuzey Avrupa'nın zulme uğrayan Ashkenazi Yahudileri¹ için bu doğrudur. S. D. Goitein'in terimiyle verimli Yahudi-Müslüman inançların "ortak yaşarlık"ı -"Altın Çağ" demenin daha ölçülü bir şekli (akıl hocam Gerson D. Cohen, birkaç yüz "Altın İnsan"dan oluşan bir elite işaret etmek için kullanırdı- Aşkenazi topraklarındaki acı dolu Yahudi-Hristiyan çatışmasıyla keskin bir karşıtlık içindeydi. 1928'de yayımlanan bir denemenin habercisi olan Salo W. Baron'un düzeltici çabaları, Baron'un modern öncesi Yahudi geçmişinde Hristiyan topraklardaki Yahudi yaşamıyla ilgili o zaman egemen olan görüş dediği bir bakıma abartılı "Yahudi tarihiyle ilgili göz yaşartıcı kavrayış"ı daha doğru ve daha az kasvetli yeniden biçimlendirmeyi amaçlamıştı.²

Baron, ortaçağ Hristiyanlığı'nda Yahudi yaşamıyla ilgili "göz yaşartıcı kavrayış"ı değiştirmeyi başardığı halde, modern Yahudi tarih yazımının Orta Avrupalı kurucuları tarafından "inançlar arası bir ütopya miti" biçiminde abartılmış olmasına karşın, son zamanlara kadar Yahudi tarihinin İslam altındaki manzarasını yeniden değerlendirme gereksinmesi duyulmadı. Altın Çağ imgesinin, hem bilimsel hem popüler düşüncede hala egemen olduğunu söylemek doğru olur.

Son onyıllar, bu manzarayı değiştirme çabasına tanık olmaktadır.

1960'ların sonlarına doğru -ya da daha kesini, Haziran 1967'deki Altı Gün Savaşı'ndan sonra- Arap-İsrail çatışmasından kaynaklanan faktörler, bazı kesimlerde Arap-Yahudi tarihinin

köklü bir gözden geçirilmesine yol açtı. Yeni nosyon, ilk önce, esas olarak popüler Yahudi forumlarında yayılan uzman olmayanların yazılarında ortaya çıktı, ardından daha dolaylı bir biçimde bilimsel incelemelerde görünmeye başladı. Bu görüşe göre, "Altın Çağ", aslında bir baskı ve sıkıntı dönemi idi. Tam da Hasday ibn Shaprut, Samuel ha-Nagid ibn Nagrela ve Judah ha-Levi gibi büyük "altın" insanların, İspanyol-Müslüman saraylarının koridorlarını süslediği yüzyıllar, artık ayrımcılık ve zulüm bakımından nitelenir oldu. Bazıları, İslam Yahudilerinin kaderinin, zaman zaman Avrupa'daki Yahudilerin bahtı kadar hüznülü olduğunu ileri sürecek kadar ileri gitti. Bu görüşe "Yahudi-Arap tarihiyle ilgili neo-gözyaşartıcı kavrayış" demeyi tercih ettim.³

Ne var ki, bu revizyonizm bir sapmadan kaynaklanmadı. Modern Arap propagandası ile Arap anti-semitizminin meydan okumalarına diyalektik karşıtlık içinde ortaya çıkan bir "karşımit"tir. Haziran, 1967 yenilgisinin ardından Arap savunucuları, modern Siyonist belaya İslami hoşgörünün ortaçağdaki "Altın Çağ"ıyla ilgili bir bakıma eski temayı ele almaya başladı; Müslümanlarla Yahudilerin, yüzyıllar boyunca ütöpik ilişki içinde olduklarına dair "mit"i (Yahudi kaynaklı) bağırlarına bastılar. Bu uyum, Siyonist hareketle ve özellikle İsrail devletinin kurulmasıyla parçalanmıştı. Bu savın imasına göre, Siyonist-İsrail tehdidi savuşturulursa, Yahudilerle Arapların, Arap-Müslüman koruması altında inançlar arası bir ütopya içinde yan yana yaşadığı eski uyum, yeniden sağlanırdı.

Hem İsrail'de hem Yahudi diasporasında, taşkın, şiddetli Arap anti-semitizminin -en kötü türden ortaçağ Hristiyan Yahudi nefretini ve bunun yirminci yüzyıldaki devamını andıran yeni farkındalığı, ikinci meydan okumaydı. Araplar, geçmişin inançlar arası uyumuna son veren Yahudi "yeni sömürgeciliği"nin Filistin'deki provokasyonunu göstererek husumetlerini haklı göstermeye çalıştılar. Tepki olarak Yahudiler de, Arap anti-

semitizmini, Muhammed ve Kuran'a kadar uzanan, hatta ortaçağ Hristiyan anti-semitizmine eş eski ve asli Arap-İslam Yahudi nefretinin ve zulmünün devamı olarak anlamaya çalıştı.

Revizyonistlerin gözde otoritesi, Altın Çağ'ın zirvedeki ismi, büyük İspanyol-Yahudi filozof, doktor, hukuk bilgini ve cemaat lideri İbn Meymun'dan (Moses Maimonides) (1138-1204) başkası değildi. Müslüman Mısır'da yaşayan Meymun, eziyet gören Yemen Yahudileri'ne teselli mektubunda şunları yazıyordu:

Biliyorsunuz, kardeşlerim, günahlarımız yüzünden Tanrı, bizleri, bu insanların ortasına, bize acımasızca eziyet eden, bizi incitmenin ve alçalmanın yollarını bulan İsmail milletinin ortasına attı. Ulu'nun bizi uyardığı gibi: "Bizzat düşmanlarımız bile yargıç olur" (Deuteronomy⁴ 32:31). Hiçbir millet, İsrail'e daha fazla acı vermemiştir. Bizi aşağılamada ve alçaltmada hiç kimse onunla boy ölçüşmemiştir.⁵

Öyle görünüyor ki, Meymun, Müslüman-Yahudi ilişkileri konusunda insafsız bir yargıda bulunuyor: İslam'ın Yahudileri her zaman ezdiği ve İslami nefret ve zulmün, Yahudilerin aralarında yaşadığı diğer bütün halkların düşmanlığını aştığı yargısında. Gerçekten de genç Meymun, fanatik Müslüman Muvahhidler'in* şiddetli ve korkunç zulmünü yaşamıştı. 1140'ların ortasında başlayan bu terör dalgası çok can aldı, zorla İslama döndürülen çok sayıda Yahudi (ve Hristiyan) yarattı ve binlerce Yahudiyi Hristiyan topraklara ve Muvahhidlerin ulaşamayacağı Müslüman ülkelere kaçırttı. Meymun'un ailesi kaçanlar arasındaydı. Olasılıkla Müslüman kılığında birkaç yıl Muvahhid Fas'ta ve kısa bir süre konuk sevmez Haçlıların elindeki Filistin'de kaldıktan sonra, 1160'ta nispeten güvenli bir ülke olan Mısır'a kalıcı olarak yerleştiler. Yanı başındaki Yemen Yahudilerinin zulme

* 1130 - 1269 yılları arasında Kuzey Afrika ve İspanya'da İbn Tümtar'ın öğretileri temelinde bir İslam devleti kuran Berberi konfederasyonu —çv.

uğraması, Meymun'un eşi görülmemiş bir zulüm çağında yaşadığına dair duygusunu pekiştirmiş olmalı. Bu koşullar, Meymun'un İslam-Yahudi ilişkileriyle ilgili son derece uygunsuz genellemesinin yeterli bir açıklamasını sunuyor görüldüğü halde, "Yemen'e Mektup"taki yargısı, bağlamından çıkarılıp; yeni düşünce treninin bayrağı ya da "kanıt metni" olarak yukarı kaldırıldı.

Ortaçağda Müslüman-Yahudi ilişkileri tartışmasına son yıllarda böylece hakim olan görüşler kutuplaşması, bu tartışmalara ve polemiklere bulaşmadan konuyla ilgili yazı yazmayı daha fazla güçleştirmektedir. "Müslüman-Yahudi inançlar arası ütopya miti"nin ve "Yahudilere Müslüman, zulmü karşı-miti"nin eşit derecede geçmişi çarpıttığına inanıyorum. Temeldeki tarihsel sorunu, her iki uçtan da uzak duracak ve aynı zamanda, en makul gözlemcilerin kabul edeceği gibi, İslam-Yahudi ilişkisinin, Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki ilişkiden çok daha az şiddet ve zulmü beslemesinin nedeniyle ilgili anlayışı derinleştirecek şekilde nasıl ele alabiliriz? Karşılaştırmalı yaklaşım, en yararlı yaklaşım göründü.

Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Ortaçağın "klasik yüzyılları"nda gayri-Müslim azınlıkların - "Himaye Altındaki Halk", *ahl al-dhimma*, ya da *dhimmi*"ler- statüsü konusunda yazan değerli İslam tarihçisi Claude Cahen, bu azınlıkların gördüğü muameleyi Yahudilerin ortaçağ. Hristiyanlığındaki deneyimleriyle karşılaştırdı; "Ortaçağ İslam'ında, özel olarak anti-semitizm denilebilecek bir şey yoktur."⁶

Nesnellik, kısmen benzerlikleri kısmen farklılıkları bulunan Müslüman ve Hristiyan hoşgörüsüzlüğü arasında bir karşılaştırma yapmaya çalışmamızı gerektirir. Birçok altüst oluşa karşın İslam, Müslüman topraklarda kalan Yahudilere Avrupa'dan daha fazla hoşgörü göstermiştir.

Cahen'in İslam-Yahudi ilişkiler^{ine} bir Doğu-Batı karşılaştırmalı yaklaşımı isteği, bu karşılaştırmının hangi yönelimi alabileceğini gösteremedi. Bizzat Yahudi tarihçiler, sık sık belli karşılaştırmalı olguları belirtmektedirler -çoğunlukla rastgele de olsa. Ortaçağ Avrupa Yahudileri tarihinde bir uzman olan Haim Hillel Ben-Sasson, *On Jewish History in the Middle Ages* adlı kitabında, haklı olarak, Meymun'un "Yemen'e Mektup" ta İslamı kınamasının, on ikinci yüzyılın acımasız zulmü bağlamında anlaşılması gerektiği uyarısında bulundu ve dahası Hristiyan topraklardaki Yahudilerin statüsünü yeterince bilmediği, ya da mektubu yazdığında buna dikkat etmediği söylenebilir" diyordu. Ben-Sasson şöyle devam ediyordu:

Müslüman ülkelerde yalnızca Yahudiler "kafir" olmadığı için, Hristiyanlarla karşılaştırıldığında Yahudiler daha az tehlikeli ve Müslüman rejime daha sadık oldukları için ve Müslüman fetihlerin hızı ve topraksal kapsamı, zulmü azaltmalarını ve kendi topraklarında yaşayan diğer inançlardan insanların yaşamasına daha fazla olanak tanımalarını zorunlu kıldığı için, Müslüman ülkelerdeki Yahudilerin hukuksal ve güvenlik durumu, Hristiyanlıktakinden genel olarak daha iyiydi.⁷

Jews of Islam adlı eserinde ortaçağda Müslüman yönetimi altındaki Yahudilerin, konumuyla ilgili en dengeli değerlendirmeyi yapan Bernard Lewis, Yahudilerin Müslüman yönetiminde Hristiyan yönetiminde olduğundan daha iyi muamele görmelelerinin nedeni konusunda kendi açıklamasını sunar.

Ortaçağda Yahudilere yönelik Müslüman tutum ve davranışını ortaçağ Avrupa'sının Hristiyan komşuları arasındaki Yahudilerin konumuyla karşılaştırsak, bazı çarpıcı karşıtlıklar görürüz... Müslüman toplumdaki Yahudi düşmanlığı teolojik değildir... Daha çok egemenin bağımlıya, çoğunluğun azınlığa alışmış davranışdır; Hristiyan anti-semitizme eşsiz ve özel niteliğini veren bu ek teolojik ve dolayısıyla psikolojik boyutu yoktur.⁸

Lewis'e göre önemli bir karşıtlık da, İslam dünyasındaki Yahudilerin Avrupa'da olduğu gibi tek azınlık değil, birçok azınlıktan biri olmalarıydı. Müslüman toplum "çeşitli ve çoğul" olduğu için, azınlıklar "çok daha az göze çarpıyordu."⁹

Bu nokta sık sık belirtilmektedir. Ben-Sasson, açıklamayı ayırtlandırmadan sundu. Goitein ise şunları yazıyordu: "Yahudilerin yabancı bir ortamda tek-ve son derece küçük bir grup oluşturduğu Avrupa'dan farklı olarak İslamda, Geniza* döneminde hâlâ oldukça büyük ve devlet işlerinde bile etkili olan iki azınlık grubun varlığı ayrılığın zararlı etkilerini azalttı."¹⁰ Norman Stillman, aynı düşünceyi şu şekilde ifade eder: "Yahudilerin, ortaçağda sayılabilecek çok daha fazla olan ve çok daha dikkat çeken Hristiyanlarla ve Zerdüşterle aynı aşağı statüyü paylaşması olgusu, özel olarak Yahudi karşıtı duyguların bir kısmını daha geniş bir Müslüman -olmayan karşıtlığı- bağlamı içinde dağıttı. Aslında aşağıdakiler arasında özsel bir eşitlik vardı."¹¹

Bu kitap, ortaçağ İslam-Yahudi ve Hristiyan-Yahudi ilişkileri konusunda, yukarda sözü edilenlere benzer karşılaştırmalı bakışlar üzerine inşa edilen geniş bir soruşturma sunmaya koyuluyor. Karşılaştırmalı yeni sorular soruyor ve bu soruları, her iki ortaçağ yerleşiminde Yahudilerin Yahudi-olmayanlarla ilişkilerine iki taraflı ışık tutacak şekilde yanıtlamaya çalışıyor. Bu incelemenin özgül parametrelerini tanımlamadan önce, ne *olmadığını* belirtmek yararlı olacak. Karşılaştırmalı bir hoşgörü incelemesi *değildir*. Modern zamanlar öncesinde hoşgörü, en azından John Locke'dan bu yana biz batıdakilerin anladığı şekliyle, ne İslam ne de Hristiyanlık için bir fazilet değildi. 1983'te Ruhani Tarih Derneği'nin (Ecclesiastical Historical Society) yıllık toplantısına

* Yahudilikte, kovuşturmalar nedeniyle saklanması gereken kutsal belgelerin ve ibadet gereçlerinin saklandığı ve genellikle sinagogların tavan arasında ya da bodrumunda bulunan özel bölmelere verilen ad — çv.

sunulan "Zulüm ve Hoşgörü" üzerine tebliğlere önsözünde tarihçi G. R. Elton, Hristiyanlık ve diğer tek tanrılı dinlerle bağlantılı olarak bu konuya değinir.

Dinler, imandan kaynaklanır ve kendi inançlarını korumaya çalışan iman, rakiplerin ya da muhaliflerin varlığına izin vermez. Bu nedenle, güçlü kiliselerde örgütlenen ve kendi sahnelelerini denetleyen dinler doğal bir şey olarak eziyet ederler ve hoşgörü, zayıflığın, hatta taptıkları ilaha hainliğin bir işareti olarak görme eğilimindedirler. Dindarlar arasında hoşgörü, galip geldiklerinde kendileri eziyet etmeye başlamak üzere hoşgörüye gereksinmesi olan eziyet görenler tarafından istenir.¹²

Dolayısıyla öyle görünüyor ki, iktidarda olan tek tanrılı dinler, bütün tarih boyunca, uygun olmayan dinlere eziyet etmeyi, mecburi olmasa da, münasip görmüşlerdir. Bu nedenle, tıpkı ortaçağ Hristiyanlığının Yahudilere (ve Müslümanlara) eziyet etmesi ve Museviliğin -Hasmon hanedanı** döneminde (10 ikinci yüzyıl) kısa bir süre iktidar oldu- pagan Edomlulara*** eziyet edip Museviliğe zorla döndürmesi gibi, ortaçağ İslam'ının da Müslüman olmayanlara eziyet etmiş olması şaşırtıcı değil. Bununla birlikte, her şey söylenip yapıldığında tarihsel kanıtlar, İslamın Yahudilerinin, özellikle oluşum ve klasik yüzyıllarda (ondokuzuncu yüzyıla kadar), Hristiyanlığın Yahudilerinden çok daha az eziyet- gördüklerini gösterir.¹³ Bu, şimdiye kadar verilerden daha ayrıntılı ve kapsamlı bir açıklama ister.

Demek ki, iki merkezi soru bu incelemenin temelini oluşturuyor. Klasik yüzyıllardaki İslam-Yahudi ilişkileri, erken ve yüksek ortaçağdaki Hristiyan-Yahudi ilişkilerinden neden daha az gerilimli, daha az hoşgörüsüzlük ve şiddetle belirgindi? İslam

** İlkçağda Yahuda eyaletinde hüküm süren Makabi kökenli hanedan —çv.

*** Lut Gölü'nün batısında yaşayan eski bir kavim —çv.

dünyasında Yahudilere yönelik eziyet ve hoşgörüsüzlüğü sınır-
layan faktörler nelerdi?

Bu sorulara yanıt vermeye çalışırken, Latin Batı ile Müslü-
man Doğu'da Yahudi yaşamındaki benzer gelişme evrelerine, ya
da paralel görüngülere baktım. İncelemenin yararlı olması ve
Hristiyan-Yahudi ilişkilerine iki yönlü ışık tutması için, yakın-
dan paralel gelişme evrelerini zorunlu olarak kronolojik olmasa
da yapısal bir bakış açısından değerlendirmek zorundaydım. Bu
türden bir titizliği başarmaya çalıştım. İkinci Kısım, (1) erken
inançlar arası ilişkilerde dinsel faktörü (Bölüm 2) ve (2) Yahudi-
lerin hukuksal konumunu (Bölüm 3 ve 4) ele alıyor. Üçüncü Kı-
sım, Yahudilerin oynadığı ekonomik role ayrıldı (Bölüm 5).
Dördüncü Kısım, hem Hristiyanlık'ın hem Müslümanlığın top-
lumsal düzeninde Yahudi'nin yerini değerlendiriyor (Bölüm 6, 7
ve 8). Beşinci Kısım ise, dinler arası polemikleri, bizzat zulmü ve
bunlara Yahudi tepkilerinin yanı sıra, iki hâkim toplumdaki ya-
şamla ilgili kolektif Yahudi anısını ele alıyor (Bölüm 10). Bölüm
1, elimizdeki konuyu bu kadar tartışmalı kılan tarih yazımının
izini sürüyor.

Kitap, entelektüel yaşamla ilgili bir bölüm içermiyor. Oluşum
ve klasik yüzyıllarda Arap-İslam topraklarındaki Yahudi yaşı-
mının kültürel çiçeklenmesinin öyküsü birçok kez anlatılmıştır
(çoğunlukla ve sıklıkla önyargılı bir şekilde, Aşkenazi dünyası-
daki Yahudi entelektüel yaşamının karşısına konularak). Yine
de, bu kitabın bölümlerinin arka planı, karşısında bu öykünün
daha iyi anlaşılabilceğine inanıyorum.

İnceleme, Hristiyan-Yahudi ilişkisinin, dinsel ve hukuksal
temellerinin Akdeniz kökenli olduğunu bütünüyle kabul etme-
sine karşın, karşılaştırma amacıyla, Latin Batı ve esas olarak *ku-
zey* ülkeleri üzerinde yoğunlaşmayı yararlı buldum. Kuzeydeki
karşıtlıklar, güneydekilerden daha çok canlı ve daha az engel-
lermiştir; dolayısıyla İslâm'daki Yahudi-Yahudi olmayan ilişki-
sini aydınlatan karşılıklı ışık, daha parlaktır. Örneğin İtalya - çe-

şitli renklerde geç ortaçağ kent devletleri ve cumhuriyetlerinin (ancak on dördüncü yüzyılda Yahudilerin anlamlı sayıda akmaya başladığı) yanı sıra, değişik ölçü ve önemde Gotik, Lombard, Karolenj, Bizans, Papalık, Fransız Norman, Alman Emperyal ve hatta Arap bölümleriyle fiilen, yararlı bir karşılaştırma için çok özgül bir örnektir. Benzer şekilde, İslam ve Arap kültürünün genel olarak ortaçağ Hristiyan İspanya ve özel olarak Sefardik* Musevilik üzerindeki yaygın etkisi, berraklığı, dolayısıyla karşılaştırmanın hōristik değerini bozuyor.

Aslında, 1391'den önce Hristiyan İspanya'daki Yahudiler, kısmen Müslüman İspanya'daki (ve genel olarak klasik İslam uygarlığındaki) hoşgörüsüzlüğü hafifleten aynı faktörlerden kaynaklanan nispeten güvenli bir konumda yaşıyorlardı. Ortaçağın sonuna gelindiğinde Hristiyan İspanya, yoğun zulüm ve sonunda kovma ana temasını paylaşarak Yahudilere yönelik Kuzeyli tutumu benimsemişti.

İyi bilindiği gibi ortaçağ Hristiyan Polonya, özellikle on dördüncü yüzyıldan itibaren, Batı Avrupa Musevilik'i için bir barınak ve ekonomik, fırsatlar ülkesi olarak işlev gördü. Polonyalı yöneticiler -Yahudileri, Polonya toplumundaki sosyoekonomik bir boşluğu doldurabilen Almanca konuşan tüccarlar ve şehirli-ler sınıfının aşağı yukarı bir alt kümesi olarak gören- Katolik ideolojinin baskılarına büyük ölçüde aldırmayarak ve faydacı Musevi politikalarıyla Batı Avrupa'daki laik yöneticilerden ayrılarak göçmenleri kendi ülkelerine kabul ettiler. Geç ortaçağda ve erken modern zamanlarda batı Latin etrafındaki kuşatılmış kardeşlerinin durumunun tersi gibi görünen aynı dönemdeki Polonyalı-Yahudi deneyimini, bu kitabın, kronolojik kapsamının dışında olmasına ve bu nedenle burada ele alınmamasına karşın,

* İncil'in Eski Ahit'inde adı geçen bir ülke ve İspanya ya da Portekiz kökenli Yahudiler'e verilen ad — çv.

Yahudilerin ortaçağ İslam'daki durumuyla karşılaştırmaya değer.¹⁴

Diğer yanda Akdeniz Fransa'sı (Midi), karşılaştırmamızın konusunu keskinleştirmek için alışılmamış bir fırsat sunuyor. Bu bölge (Languedok ve Provence'yi kapsayan), sekizinci yüzyılda Araplar tarafından işgal edilmesine karşın, Pireneler'in etesindeki komşu Hristiyan topraklardan farklı olarak hiçbir zaman İslam'ın denetimine girmedir. Yine de, Midi'deki Hristiyan-Yahudi ilişkileri, on dördüncü yüzyılda bölge kuzeyli Fransızların hakimiyeti altına girdikten sora bile, kuzeydekinden daha az düşmanlık ve zulümle belirgindi.¹⁵ Karşılaştırma, ortaadaki Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerinin seyrini belirlemede dinin, olasılıkla en önde gelen faktör, olsa bile, sadece faktörlerden biri olduğunu gösterdiği için, güney Fransız Museviliinin konumuna sık sık deineceim. Siyasal, ekonomik ve toplumsal gerçeklikler, İslam dünyasında olduğu gibi, esaslı güvenlik ve refah İçin zemin yaratarak, ideolojik (dini olarak okuyun) hoşrsz-l yumuşatabilir.

Son olarak, karşılaştırmanın diğer tarafına uygulanan parametrelerle ilgili bir söz. *İslam*, bu kitapta Sünni İslam'a işaret eder. Bu, dinin Ortodoks ve hâkim biçimi, Yahudilere ve kafir sayılan diğerlerine yönelik İslami "politika"nın kaynağıdır. Heterodoks şiilik, kafiye nasıl davranılmasıyla ilgili görüşüyle genellikle daha acımasızdı; bu incelemede ele alından dönemin büyük bir bölümünde Yahudiler şii rejimler altında yaşamadılar. Yahudilere ve Hristiyanlara Sünnilerden çok daha hoşrl olmalarıyla ünlü onuncu yüzyıl ortalarından on birinci yüzyıl ortalarına kadar Irak'taki şii Buyiler yönetiminde, ya da daha dramatik olarak Mısır ve Suriye-Filistin'deki Fatimiler yönetiminde istisnalar, gerçekten istisnaydı. Sünni İslam, Ortodoks Hristiyanlığın iktidarda olduğu Hristiyan dünyasıyla karşılaştırma bakımından da uygun bir karşı noktadır.

I- MİT VE KARŞI MİT

1- Mit ve Karşı Mit

İnançlar Arası Ütopya Miti

Daha ortaçağın bitiminde Yahudiler arasında, ortaçağ İslam'ının Yahudilere barışçı bir barınak sağladığı, oysa Hristiyanlığın kendilerine acımasızca zulmettiğine dair inanca rastlanır. Bu Yahudiler, Katolik İspanya'dan ve diğer yerlerden zulmün kurbanı Yahudilere Müslüman Türkiye'nin barınak sağladığının farkındaydılar.¹ 1492'de Yahudilerin İspanya'dan travmatik kovulmalarından sonra yazılmış bir yığın İbranice tarih kaydı, Hristiyan husumet ile Müslüman iyilikseverlik arasındaki karşıtlığı açık seçik belirtti. On dokuzuncu yüzyılda modern, bilimsel Yahudi tarihi incelemesinin kurucuları bu algıyı tarihsel bir postulata dönüştürdüler.

"Liberal" bir kurtuluş çağı sayılan Yahudi olmayan toplumla bütünleşmenin dolambaçlı ilerlemesiyle ketlenen ve Yahudilere karşı daha hoşgörülü bir davranışın tarihsel bir öncelini aramaya çalışan Yahudi entelektüeller bu ölçüte uyan bir zaman ve mekan keşfettiler —Müslüman İspanya. Burada Yahudilerin belirgin bir hoşgörü, siyasi başarı ve kültürel bütünleşme düzeyine ulaştığına inanıyorlardı. Yahudi tarihçiler, 940'tan 1040'a kadar süren edebi bir altın çağ (*das goldne Zeitalter*) hakkında yazı yazmış genç bir Luteran İbrani şiiri bilgininin gözlemini alıp, bütün Müslüman-İspanya döneminin siyasi ve toplumsal yaşamına uyguladılar.² Bunu, ortaçağ Hristiyanlığı altında Yahudilerin gördüğü baskı deneyiminin karşısına koydular. Kısaca, tam da Salo Baron'un küçümseyici bir şekilde Hristiyan Avrupa'da "Yahudi tarihiyle ilgili göz yaşartıcı kavrayış" dediği şeyi yaratan Yahudi tarihçiler, bunun karşıtını da icat ettiler: İslam'da "inançlar arası ütopya miti"ni.

On dokuzuncu yüzyılın önde gelen Yahudi tarihçisi Heinrich Graetz, *History of the Jews* adlı etkili kitabında, Yahudilerin Arap topraklarındaki öyküsünün başlangıcında bu noktayı belirtir:

Eski yurtlarında ve Avrupa ülkelerindeki Yahudilerin perişan durumuna bakmaktan bıkan ve Hristiyanlıktaki fanatik baskıyı sürekli görmekten usanan gözlemcinin gözleri, Yahudilerin Arap Yarımadasındaki mutlu durumlarıyla dinlenir. Burada, Yahuda'nın çocukları, üzerlerine dini öfke boşalacağı, ya da laik iktidar kendilerini bunaltacağı korkusu olmadan kendilerini serbestçe belli ediyorlar ve korku ve aşağılanmayla bakılmıyorlardı. Burada, onur yolları kendilerine kapatılmıyor, devlet ayrıcalıklarından dışlanmıyor ve hiçbir engelle karşılaşmadan, özgür, basit ve yetenekli bir halk içinde kendi güçlerini geliştirmelerine, insani cesaretlerini göstermelerine, ün için yarışmalarına ve usta ellerle, karşıtlarıyla boy ölçüşmelerine izin veriliyordu.³

Graetz, açıkça, Araplar arasında Yahudi yaşamıyla ilgili romantik, ütöpik eğilimini, Hristiyanlık altında Yahudi yaşamıyla ilgili "göz yaşartıcı" kavrayışının karşısına çıkarır. Dahası, bizzat kendisinin yaşadığı ileri çağın farkında olan ve Sefardik'in Aşkenazim'e (Graetz ve diğerlerine göre, çağdaş Polonya Yahudileri tarafından temsil edilen) üstünlüğüyle ilgili Alman Yahudilerinin inancını yansıtan Graetz, İslama övgüsünü kültürel alana kadar genişletir:

Modern çağın uluslarının ulaşmaya çalıştıkları -bilgi, inanç ve moral güçle donanmak için- kültür düzeyine, en bereketli dönemlerinde İspanya Yahudileri ulaştı. Diğer ülkelerdeki — Fransa, Almanya ve İtalya'daki — kültürsüz kardeşlerinin İspanya Yahudilerini üstün varlıklar olarak görmesinde ve daha önceki Babil akademilerine yakıştırılan önemi onlara vermelerinde şaşılacak bir şey yok.⁴

Yahudilere yönelik İslami hoşgörü (aslında, İslam'ın Müslüman olmayan tek tanrılı dinlere yönelik hoşgörüsüyle ilgili daha

genel bir belirtinin bir Örneği) öncülü, tamı tamına ortaçağ Hristiyanlığıyla karşılaştırılması nedeniyle, Yahudi oryantalistlere doğru görünür.⁵ Avrupa'da Birinci Haçlı Seferiyle başlayan dönem, genel olarak Yahudilere karşı yeniden şiddet hareketlerine tanık oldu. Hristiyanlar, Yahudilerin Hristiyan çocukları boğazlayıp ritüel ya da büyü amacıyla kanlarını aldıklarına inanır oldular. Yahudi tefeciler, yoğun Hristiyan nefretin nesnesi oldular. Hristiyanlığa dönen Yahudilere kuşkuyla bakıldı; bu durum, özellikle İspanya'da, kötülüğüyle ünlü İspanyol Engizisyonu'na yol açtı. Ayrıca, Yahudi cemaatlerinin tamamı ortaçağ Hristiyan devletlerden kovuldular. Ne var ki, bu aşırılıklardan hiçbirinin, İslam'da benzeri yok gibi görüntüyör.

On dokuzuncu yüzyıldaki bağlamı içinde inançlar arası ütopya miti, önemli bir siyasal amaca ulaşmak, Yahudilere siyasal eşitlik ve engelsiz mesleki ve kültürel fırsat vaatlerini yerine getirmesi için sözde liberal Hristiyan Avrupa'ya meydan okumak için kullanıldı.⁶ Birincisi, ortaçağ Müslümanları, bir Samuel ha'Nagid İspanyol Müslüman Granada devletinin vezirliğine, ya da bir Meymun Müslüman entelektüeller arasında saygın bir yere yükselebilecek kadar Yahudilere hoşgörülü davranabildiyse, modern Avrupalılar Fransız Devrimi'nden sonra Yahudilere vermeyi vaat ettikleri hak ve ayrıcalıkları veremez miydi? İkincisi, Hristiyan dünyası, Yahudilere yönelik zalimliğinin tarihini telafi etmek için Yahudilere bu borcu yok muydu? Üçüncüsü, tıpkı liberal yaklaşımdan yararlanan İspanya'daki (Müslüman dünyanın diğer yerlerindeki) Yahudilerin Arap toplumuna yararı dokunduğu gibi, eşit davranmaları halinde modern Avrupa'nın Yahudileri de Avrupa uygarlığına büyük katkılar sağlayacaktı.

İslami bir inançlar arası ütopyayla ilgili Yahudi miti, Avrupa'daki kurtuluştan uzun süre sonra da, yirminci yüzyıla kadar sürdü. Adolph L. Wismar'ın 1927 tarihli kitabının başlığı yeterince açıktır: *A Study in Tolerance as Practiced by Muhammed and His*

Immediate Successors (Muhammed ve Yakın Takipçileri'nin Uyguladığı Hoşgörü Üzerine Bir İnceleme). 1940'lardan bu yana Rudolf Kayser'in Philosophical Library tarafından yayımlanan İspanyol İbrani şair Judah Halevi biyografisi var; Kayser, Graetz'in tonunu, tekrarlar:

Tam da bu zulüm çılgınlıklarını [Haçlı Seferleri] üreten tarih çağıyla aynı dönemde, Güney Avrupa'daki İsrail halkının bir altın çağ, Eski Ahit günlerinden bu yana tanık olmadıkları bir hoşluk yaşamış olması tarihsel bir mucizeye benzer.⁷

Eliyahu Ashtor'un bugünlerde İngilizce çevirisiyle popülerleşen Müslüman İspanya'daki Yahudilerin İbrani tarihi, Altın Çağ'ı romans noktasına kadar parlatır.⁸

Hristiyan dünya Yahudilerinin hazin kaderi karşısında İslam dünyası Yahudilerinin kaderiyle ilgili gözde bir değerlendirme, Arap ülkelerindeki Yahudilerin yazılarında da ortaya çıkar. Kendi anayurdunun Yahudileri hakkında yazan Kuzey Afrikalı Yahudi entelektüel ve tarihçi André Chouraqui, on ikinci yüzyıldaki Muvahid zulmünü "geçici bir özellik" olarak tarif eder. Baskıcı geç ortaçağda Yahudilere karşı pek çok soykırımı "bir nefret patlamasından çok, hırs ve kıskançlığa" atfeder. Dahası,

Müslüman Mağrip'te, ortaçağdan modern zamanlara kadar Avrupa'da var olduğu gibi bir antisemitizm felsefesi ve geleneği hiçbir zaman olmadı... Tarihin büyük bir döneminde, Kuzey Afrika'nın Yahudileri, dinmeyen bir nefretin nesnesi oldukları Avrupa'nın pek çok yerindekinden daha mutluydular; Mağrip'te böylesi aşırı duygular var olmadı. Farklı inanç taraftarlarının birbirlerine karşı kullandıkları aşağılayıcı ifadeler, ortak bir esin kaynağı ve paylaşılan bir yaşam tarzı güçlü bağını ortadan kaldıramaz.⁹

İslami-Yahudi inançlar arası ütopya miti, kalıcılığını, bir ölçüde Nazi döneminde ve o dönemden bu yana olan desteğe borçludur. On ikinci yüzyıl Avrupa antisemitizminin köklerine

yönelik arayış, *Jews in a Gentile World: The Problem of Anti-Semitism* gibi kitaplardaki İslam altında mutlu zamanlar mitinin kalıcılaştırılmasıyla bağıntılıdır.¹⁰ "Anti-Semitism: Challenge to Christian Culture" adlı çalışmasında Carl J. Friederich, 1492'de Yahudilerin Hristiyan İspanya'dan kovulmasını ve İslam karşı örneğini gündeme getirir:

Hristiyan Batı kültürünün o zamanki dini hoşgörüsüzlüğü ile Müslümanların Muhammedçi kültürünün görelî hoşgörüsü arasında ilginç bir karşıtlık gerçekleşti: İspanya'daki Yahudilere yönelik zulmün ardından birçoğu Levant'a* gittiklerinde, Osmanlı Müslümanlarının Hristiyanlarla birlikte zulme uğrayan bu Yahudilere gösterdiği hoşgörü, siyasal yazarların merakına neden oldu. "Siyasi taşlamalarında post-Machiavellian Boccacini, Türkler'in hoşgörüsü yorumunda bulunduğuş için Bodin'i cezalandırdı.¹¹

İlk kez 1942'de yayımlanan (1946'da yeniden basıldı) *Essays on Antisemitism*'de Yahudiler ve İslam konusunu ele alan tek bölümün yazarı şunu ilan eder: "Yahudilerin İslam altındaki durumunu dikkate almayan hiçbir antisemitizm incelemesi tam olamaz." Yine de vardığı sonuçlar, de Gobineau'yu izleyip İslam dininin geçmişte Yahudi karşıtı olaylarda ve davranışlarda rol oynamadığını ileri sürerek, Hristiyanlığa karşıt olarak "İslam'ın görelî hoşgörüsü"ne dikkat çeker. Yahudi karşıtı olaylar ve davranışlar, daha çok "siyasi çıkar ya da ekonomik çekişme"den kaynaklandı.¹² 1978'de, antisemitik patlamalarla ilgili haşiyeli bir tarihsel kataloğun derleyicileri, İslam tartışmasını kitabın sonundaki kısa bir bölümle sınırlıyorlar.¹³

* Akdeniz'in doğuş kıyılarında bulunan ülkelere verilen ad —çv

Arap ve Arapçı Yazarlarda İnançlar Arası Ütopya Miti

Araplar tarafından siyonizme karşı propaganda savaşında bir silah olarak kullanılıncaya kadar, "inançlar arası ütopya miti"ne büyük ölçüde meydan okunmadı. Bu görüşe göre, Yahudilerle Araplar İslami yönetim altında barış ve uyum içinde yüzyıllarca birlikte yaşadılar — tam da Hristiyanlığın Yahudilere, acımasızca zulmettiği bir sırada. Yahudiler Filistin üzerindeki Müslüman-Arap haklarına karşı siyonist iddiaları öne çıkartarak eski uyumu bozduklarında İsrail'e yönelik modern antipati başladı. Dolayısıyla, siyonizm hem "sömürgeci" hem "yeni-haçlı" zihniyetinden vazgeçtiği zaman, Arap nefreti ve antisemitizm sona erecek ve eski uyum yeniden sağlanacaktı.

Yahudi inançlar arası ütopya mitinin Araplar tarafından tarih, yazımsal istismarının ilk örneği, Hristiyan-Arap yazar George Antonius'un Arap ulusçuluğu üzerine, çığır açıcı bir eserinde ortaya çıkar. Kitap, Filistin üzerindeki Arap haklarının siyonist gaspının mahkûm edilmesiyle biter; bundan önceki bir belirlemesinde Antonius şunları söyler:

Hem ortaçağda hem modern çağda, esas olarak İslam'ın uygarlaştırıcı etkisi sayesinde Arap tarihi kasıtlı zulüm olaylarından dikkate değer ölçüde muaf kaldı ve Yahudi ırkının bazı büyük başarılarının, Arap yöneticilerin kalkını altında ve onların aydın görüşlü desteklerinin yardımıyla Arap iktidarı döneminde başarıldığını gösterir. Bugün bile, Filistin'deki çatışmanın neden olduğu husumete karşın, Arap ülkelerinin etrafında yaşayan Yahudi azınlıklara yönelik tutum, İngiltere ya da Birleşik Devletler'dekinden daha az dostane ve insani değil ve bazı bakımlardan daha hoşgörülüdür.¹⁴

Yahudilere yönelik İslami iyilikseverliğe bu vurgu, yeni değildi. Hristiyan Araplar -Yahudiler gibi, İslam tarafından "kafir" olarak görülen- tıpkı Arap dünyasına kabul edilmelerini sağlamak için Arap ulusçuluğunu destekledikleri gibi, kendi çıkarları

gereği İslam'ın gayri-Müslimlere yönelik tarihsel hoşgörüsünü onaylamayı da gerekli görmüşlerdir.¹⁵

Tarihsel İslami hoşgörünün yirminci yüzyılda Siyonist teca-vüze, bir tepki olarak Arap düşmanlığına yol açtığı önermesi, hem siyasette hem çoğu Altı Gün Savaşı'ndan sonra yayınlanan Yahudi-Arap tarihiyle ilgili yazılarda İsrail'e karşı Arap propa-gandasının bir teması oldu. Bu konudaki literatür oldukça fazla olduğu için, sadece çeşitli kaynaklardan birkaç örneğe değinece-ğim.

1970'te Beyrut'taki Amerikalı bir profesörün denemesi, ko-nuya uygun bir örnektir. En başta S. D. Goitein ve Salo Baron olmak üzere Yahudi bilginleri konuşturan yazar, Hristiyan zulmünün yerini alan muzaffer Arapların başlattığı Yahudilere yönelik "yeni" hoşgörü "çağ"ını inceler. Bu hoşgörü, Yahudi ta-rihçilerin haklı olarak altın çağ dedikleri şeye ve "sonunda [Ya-hudilerin] Arap-İslam toplumundaki yaşam tarzıyla bütünleş-me"lerine yol açtı. Bu yüzyılda ise, istisna olarak diye ileri sürü-yor yazar, Araplar arasındaki Yahudi karşıtı duygu siyonizme ve onun gaspçı politikasına tepki olarak doğdu. Ne var ki bu "kesin kes modern bir görüngü, İslami kardeşlik ve hoşgörü kök-lü geleneğine aykırı bir görüngü"dür.¹⁶ Altı Gün Savaşı'ndan hemen sonra yayımlanan Pakistanlı bir bilginin kitabının ilk ya-rısı, dini azınlıklara yönelik Müslüman tahammülü göklere çık-a-rır; ikinci yarısı, "Araplar"la Yahudiler yüzyıllarca, barış ve uyum içinde birlikte yaşamış olmalarına karşın" Araplar üzerindeki si-yonist ve Yahudi baskısını yeren "Filistin'deki Müslümanlar" üzerine bir bölümle biter.¹⁷ Birçok Arap için can sıkıcı bir kay-nak, Arap kaynaklarında yer alan ve Muhammed'in Medine'de İki kabilenin kovulmasından sonra bir Yahudi kabilesini katlet-mesinin öyküsü, birçok Arapçı yazıda tarih yazımsal "temizliğe" uğrar.¹⁸

Arapça yayınlar, inançlar arası ütopya mitine epeyce önem verir. 1968'de El-Ahzar Üniversitesi İslami Araştırmalar Akade-

misi Dördüncü Konferansı'nda okunan bir tebliğin başlığı (hem Arapça hem resmi İngilizce çeviri olarak yayımlandı), "Ortaçağ'da Yahudiler: Karşılaştırmalı Doğu ve Batı incelemesi"dir.¹⁹ Yazar, özetle şöyle der:

Tarih boyunca Yahudilerin Müslümanların gösterdiğinden daha iyi ve daha kibar bir muamele görmedikleri herhalde yeterince açıktır. Yahudilerin egoizmi ve hırsı, kendilerini erken dönemlerde Romalıların ve ortaçağda Hristiyan Avrupa'nın çeşitli haklarının zulmüne maruz bıraktı. Müslümanlar da —*Yahudi yazarların da kabul ettiği gibi*— Yahudileri eş müminler olarak kabul eden ve dini farklılıkların Yahudilere yönelik tutum ve davranışlarını etkilemesine izin vermeyen müşfik kardeşlerini buldular. İspanya, Müslümanların ve Hristiyanların Yahudilere yönelik tutumlarındaki büyük farklılığın açık bir örneğini verir.²⁰

Ortaçağ İslam dünyasında Yahudi ya da gayri-Müslim yaşamı üzerine Arapça kitaplar, elbette Yahudilere yönelik olduğu kadar Hristiyan azınlıklara yönelik olarak da İslami hoşgörü mitini bunaltıcı ölçüde destekler. Bağdat Üniversitesinde bir İslam Hukuku okutmanının bilimsel bir hukuk İncelemesi, İslamın benzeri görülmemiş hoşgörüsünün bir işareti olarak, İslami yönetimde gayri-Müslim "Himaye Altındaki Halk"ın yaygın istihdamını aktarır.²¹ Mısır'ın Zagazig Üniversitesi'nde bir tarihçi olan Kasım Abdul Kasım, "İslami Fetihten Osmanlı işgaline Kadar Mısır Yahudileri"ni yayımladı.²² Birinci baskı (1980), Mısır Yahudilik'inin ortaçağda yaşadığı özgürlük ve refahı İslami "hoşgörü"ye bağlar. İkinci baskı (1987), İslam'ın Yahudilere yönelik liberal tutumuyla ilgili yazarın savunusunu güçlendirmek için, birinci baskıdan çok daha geniş ölçüde, yakın zaman Yahudi araştırmalarına, özellikle Fatımiler yönetiminde Mısır Yahudiliğinin çiçeklenmesini (Kahire Genizalarıyla belgelenen) ele alanlara eğilir.²³

Laik Pan-Arabizm'in bir propagandisti olan Ali Hüsni El-Harbutli, aleni polemiksel amaçla, İslam'ın *zimmi*'lere [gayri-Müslim azınlıklara] yönelik hoşgörüsünün öyküsünü, İslam'ın erken dönemine kadar götürür.²⁴ Yahudilere ayrılan bölümler (Hristiyan *zimmi*'ler üzerine ayrı bir bölüm yok), antisemitik basmakalıp sözlerle doludur. Bir bölüm, Yahudilerin çağlar boyunca Müslüman hoşgörüsü sayesinde yaşadıkları siyasi, dini, ekonomik ve toplumsal özgürlüğü, 1948'de başlayan Filistin'in Yahudi-siyonist işgali altında Arap mültecilerin hazin göçüyle karşılaştırır.²⁵

Bu birkaç örnek, Arap ve Arapçı yazarlar arasındaki bir eğilimi temsil eder: İslami hoşgörü (*tasamuh*) belitine ve inançlar arası ütopya mitine kölece bağlılık eğilimi.²⁶ Tarihteki Müslim/gayri-Müslim ilişkilerinin bu versiyonu, kısmen başka bir eğilime mazeret bulup haklı göstermeye yaradı: Haziran 1967'deki İsrail zaferinden sonra dikkat çeken geleneksel Avrupa antisemitizminin Arapça kisvesi altında şiddetli bir uzantısı.²⁷

Açığa Çıkan Arap Antisemitizmi

Arap antisemitizmi, klasik Hristiyan antisemitik basmakalıpları kullanan Hristiyan Araplar tarafından ondokuzuncu yüzyılda biçimlendirildi.²⁸ Arap-Yahudi/Arap-İsrail çatışmasının yoğunlaşmasıyla birlikte yoğunluğu arttı ve Arap dünyasında genelleşti. Yahudiler, ancak 1960'ların sonunda bunun yaygınlığının ve şiddetinin farkına vardılar. Yehoshafat Harkabi, önce gazete makalelerinde, ardından Altı Gün Savaşı'ndan önce tamamlanıp savaşın hemen ardından, yayımlanan Arab Attitudes to Israel'de, o zamana kadar gözardı edilen görüngüyü açığa vurdu.²⁹

İsraili askerlerin Haziran 1967'de işgal edilen Arap topraklarında bulduğu Arapça ders kitaplarında ve diğer öğretim araçlarında (Mısır silahlı kuvvetleri için hazırlanan kitapçıklar da dahil) Arap antisemitizminin rahatsız edici kanıtları keşfedildi.³⁰

Broşürler ve bilimsel incelemeler, haberin İsrail'de ve dışarıda yayılmasını sağladı.³¹ Savaşın hemen sonraki aylarda, Şubat 1968'de, aylık dergi *Jewish Frontier*, bulguları okuyucularına yorumsuz duyurdu. İsrail, içinde ve dışında tekrar tekrar sözü edilerek *Protocols of the Elders of Zion*'un Arapça çevirileri geniş ölçüde yayıldı Benzer şekilde, Mısır Devlet Başkanı Sedat'ın 25 Nisan 1972'de Hazreti Muhammed'in doğum günü dolayısıyla yaptığı savaş kışkırtıcı İsrail karşıtı konuşma da dehşet vericiydi. Sedat, Medine Yahudilerini Peygambere karşı haince davranmakla suçladı ve bunu, "yalancılar ve hainler ulusuyla, dalavereci bir halkla, haince hareketler için yaratılmış bir sürü"yle görüşmemenin bir nedeni, boyun eğdirinceye kadar İsrailcilere karşı savaşmanın nedeni olarak gösterdi.³² Peygambere karşı Yahudi düşmanlığı eski-yeni teması, 1950'lerde, Seyid Kutub gibi İslami fundamentalistlerin yazılarında vardı.³³ Rivka Yadlin de, İsrail'le barış antlaşmasından sonra bile, Mısır yayınlardaki yoğun antisemitizmin korkutucu varlığını belgeledi.³⁴

Karşı Mit: Neo-gözyaşartıcı Yahudi-Arap Tarihi Kavrayışı

Yahudilerin Arap dünyasındaki yaygın antisemitizmin farkına varmaları ve inançlar arası ütopya mitinin Araplar tarafından polemiksel istismarı, benim birbirinin yerine geçer şekilde "Yahudilere İslami eziyet karşı miti" ve "neo-gözyaşartıcı Yahudi-Arap tarihi kavrayışı" dediğim Yahudi-Müslüman ilişkileri tarihinin yeni bir değerlendirmesini hızlandırdı.³⁵ Bu yeniden değerlendirme, Altı Gün Savaşı'ndan sonra Diaspora'da, özellikle popüler forumlarda, çıkan yayınlarla başlayarak öne çıktı.

Amerika-İsrail Kamu İşleri Komitesi'nin (AIPAC) yayını *Near East Report*, Altı Gün Savaşı'ndan hemen sonra "Mitler ve Gerçekler" ekini tarıttı. Fiilen unutulmuş 1946 tarihli bir denemede,³⁶ Yahudi tarihçi Cecil Roth, Araplar ve Hristiyan anti-siyonistler arasında moda olan "uzun erimde bize büyük acılar verecek" şeklinde tuhaf bir yorum uyarısında bulunuyordu. Roth'un özel

olarak sözünü ettiği şey, Arapların ve Hristiyan anti-siyonistlerin "Haç'ın gölgesindeki ıstırap ve Hilal'in donuk, ışıltı altındaki huzurlu günler"le ilgili on dokuzuncu yüzyıl Yahudi temasını propaganda amacıyla istismar etmesiydi. Roth deneşmesini bitirirken şu konuda ısrar eder: "Militer Siyonistler pürüzsüz giden karşılıklı ilişkileri delice bozana kadar Yahudilerin Arap dünyasında kusursuz bir barış ve sükunet içinde yaşadıkları düşüncesi, gerçeğin çarpıtılmasıdır." AIPAC'ın makaleyi yeniden yayınlamaktaki amacı, "Arap-İsrail savaşının arka planındaki bir özelliği tamamlamak ve Roth'un sözleriyle, ortaçağdan modern zamanlara kadar İslami eziyet konusunda "gözden kaçırılan birkaç gerçeği" açığa vurmaktır. İspanya'daki Altın Çağ sırasında bile var olan Müslüman baskı rejimi, "sık sık batı şiddeti denilebilecek noktaya kadar geldi." "Yeni kuşak Siyonistler gelmeden önce Filistinli Arapların Yahudilere yönelik dostça tutumu" sanısını yorumlayan Roth, on sekizinci yüzyıl başlarında Filistin'i ziyaret eden bir Yahudi'nin mektubundan aktarma yapar. Yazar, yerel Yahudilerin uğradığı baskı ve aşağılanmanın yanı sıra, İslam altındaki yaşamlarının Hristiyanlık altındaki yaşamlarından daha kötü olduğuna dair genel inançlarını betimler. Seyyah, "[Meymun'un] dünyada Arapların yaptığı gibi Yahudileri aşağılamak isteyen hiçbir halk yoktur dediği" Meymun Mektubu'ndan (seyyah, yanılıp, buna Yemen yerine İspanya'ya mektup diyor) aktarma yaparak iddiasını destekler.

AIPAC yayınından, kısa süre sonra, Saul S. Friedman can sıkıcı bir işaret verdi: "Bugünkü Arap propagandası, Yahudilerle Araplar arasındaki uzlaşmazlığın temel nedeninin, bin yıldır süregelen Ortadoğu'daki uyumu yok eden ve Avrupa zulmünden doğan fanatizm olarak tarif edilen siyasi Siyonizm olduğunda ısrar eder."³⁷ "Avrupa, gettolara kapatılan Yahudilerin özgürlük hakkını yadsırken, Saadia'ların Meymun'ların, İbn Gabirol'ların ve Judah Halevi'lerin İslami yönetim altında insanlığı geliştirmeye ve aydınlatmaya Özgür" olduklarını iddia eden "Semitik

kardeşlik masalı"na tepki gösteren Friedman, İslam'ın doğuşundan beri Müslüman topraklardaki Yahudilere yönelik "daha az bilinen" nefret ve zulmü sıralar: Muhammed'in Medine Yahudilerine yönelttiği şiddetten, 1840'ta Şam'daki ritüel cinayetlere kadar.³⁸

1974'te, başka bir karşı-mit destekçisi gazeteci Rose Lewis, Siyonist propagandacıları, tarih boyunca Arapların Yahudilere uyguladığı zulmün yanı sıra, Filistin'deki kesintisiz Yahudi varlığının öyküsünü göz ardı edip Avrupa'daki Yahudilerin ıstıraplarına kapanmakla suçladı.³⁹ Bir yıl sonra *Commentary*'de yazan Lewis, İsrail'i, savunanların "Ortadoğu'da ... [Yahudilerin] on-dört yüzyıllık ayrımcılığa ve zulme katlandığını -kabul edemediğine ve İsrail'de kendi kaderini tayin "hak"larını (pragmatik kendi kaderini tayin gereksinmesine karşıt olarak) savunmak için bu tarihten yararlanamadıklarına işaret etti.⁴⁰

Tunus doğumlu Fransız Yahudi yazar ve kendinden menkul "sol kanat Siyonist" Albert Memmi, Müslüman Arapların yerli kardeşleri Arap Yahudilerin, siyonizme kadar rahat bir yaşam sürdüklerini ve Aşkenazi Yahudiliğinin, Yahudi olmayanların elinde çekilen ıstırapların tekeline elinde tuttuğunu iddia edenleri sert bir şekilde azarlar:

Yahudi talihsizliğine gelince, yeterince talihsizlikleri var: Aşkenazimleri karşılığında ellerinden alındı. Sanki bir tek Müslüman Doğu ve tek bir Batı diasporası varmış gibi!... Sanki, Yahudilerin temsil ettiği bir Batı'ya karşıt olarak bir tek Müslüman Arap iddiaları varmış gibi!... Biz niye hesabımızı dünyaya sunmayalım?⁴¹

Memmi, çağdaş tarihçilere saldırır:

Korkunç Nazi katliamına maruz kalan Yahudi tarihçiler, böyle bir şeyi başka bir yerde hayal bile edemezlerdi. Fakat, Kichinev'den Stalin'e kadar, Rusya'da işlenen cinayetleri bir tarafa bırakırsak, *Hristiyan dünyasının Yahudi kurbanlarının toplamı, Müs-*

*lûman ülkelerdeki büyük küçük soykırımların toplam sayısından her halde daha fazla değildir.*⁴²

Winston Churchill biyografisinin yazarı ve Yahudi Katliamı kronikçisi Martin Gilbert de, inançlar arası ütopya mitinin maskesini düşürme davasını sahiplendi. Popüler yazısı "İslam'ın Yahudileri: Altın Çağ mı, Getto mu?", geçmişteki Arap-Yahudi ilişkileri konusunda hüznü bir görüşü benimsiyordu.⁴³

1956'da diğer Yahudilerle birlikte Mısır'dan, sürgün edildiğinde aşağılanmaya maraz kalan Mısır'ın yerlilerinden Bat Ye'or'un çalışmaları daha yaygındır, Gayri-Müslim Musevilik ve Hristiyanlık dinlerine yönelik başından beri var olan kesintisiz Arap-İslam zulmü temasını dile getiren birçok broşür ve kitap yayımladı. En çok bilinen *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* adlı kitabında Bat Ye'or (ya da Nil'in Kızı), İslamın Yahudilere ve Hristiyanlara uyguladığı "ondört yüzyıllık acı ve aşağılama" tezini belgelemek için, bütün dönemlerden birinci kaynakları sıralar.⁴⁴ İngilizce baskısına önsözünde Jacques Ellul, "zimme'nin, birçok yönüyle ortaçağ Avrupa serfine benzediğini göstermesinden ötürü yazan över.⁴⁵

Joan Peters'in *From Time Immemorial*'i, Arapların Filistin topraklarıyla ilgili hak iddialarının demografik gerekçesine saldırarak ün kazandı. Peters, Arap-Yahudi tarihindeki zulümlerin bir listesini sunarak ve "Yahudilerin belli dönemlerde Arap topraklarında, Hristiyan Avrupa topraklarında olduklarından daha iyi oldukları" görüşünün yanı sıra, inançlar arası ütopyayla ilgili Arap retoriğine de meydan okuyarak karşı-miti gündeme getirir.⁴⁶

Bilimsel Yazılarda Karşı-Mit

Gazeteciler ve diğer popülerleştirici yazarlar, karşı-mite öncülük ettiler. Yahudi bilginler de, Yahudilere yönelik erken, asli Müslüman nefretinin kanıtını aradı. Örneğin, Mısır Devlet Baş-

kanı Sedat'ın, Medine'de Muhammed'e karşı Yahudi ihanetini kınayan 1972 tarihli; konuşması, 1974'te, Muhammed'in hiçbir zaman Yahudileri ve Museviliği hoşgörmeyi düşünmediğini ileri süren bilimsel bir makalede yanıtını bulmuş görünüyor. Aksine, ta başından itibaren niyet, Medine'nin Yahudi kabilelerini güçsüz köleler durumuna düşürmekti.⁴⁷ 1978'de İsrail'de düzenlenen bir sempozyumda, "çağlar boyunca antisemitizm" üzerine altı tebliğ, ortaçağda ve modern çağda Yahudilere yönelik Arap ya da İslam tutumuyla ilgiliydi.⁴⁸ "İslami Gelenekte Yahudi Nefreti ve Kuran Tefsiri" başlıklı bir tebliğ sunan İsrailli bir katılımcı şu sonuca varıyordu: "Sözlü gelenek erken Müslüman toplumdaki gelişmeleri yansıtıyorsa, o zaman Yahudilerle ilgili gelenekler, kuşkusuz, sadece Yahudi karşıtı yasaların ideolojik üstyapısını oluşturmakla kalmadı, İslam'ın ilk iki yüzyılında Yahudilere yönelik fiili tutumunun yansımasıdır da."⁴⁹ Yahudi nefreti konusuyla ilgili başka bir bilimsel yazı da, ortaçağda Müslüman topraklardaki Yahudilerin toplumsal ve yasal statüsünü tarif etmek için kullanılan pozitif terimler", Hristiyan Avrupa'daki Yahudilerin daha kötü koşullarıyla karşılaştırıldığında doğru olsa da, "tarihsel hakikate büyük bir haksızlık etmiştir." İslam'ın "nispeten iyi" ilk üç kuşağından sonra Yahudilerin "güvenliği, siyasal ve yasal konumları" giderek kötüleşti." Bekleneceği gibi yazar, Meymun'un "Yemen'e Mektup"taki İsmail'in sürgünü, bütün zamanların en kötüsüydü yorumunu gündeme getirir.⁵⁰

Karşı-mit ve İsrail'in Arap

Topraklarındaki Gelesi Yahudileri

Doğuştan zalim İslam karşı-miti, İsrail'in doğulu, ya da Seferdik Yahudi nüfusunun belli gruplarının siyasal düşüncesinde de vardır. 1975'te kurulan Arap Ülkelerinde Yahudilerin Dünya Örgütü (WOJAG), temel kitapçığında kendi felsefesini duyurdu.⁵¹ WOJAC, İsrail'in Arap topraklarından gelen Yahudilerin zulümden kaçan mülteciler oldukları konusunda belitsel olmayı

savundu. Bu Yahudiler Arapların elinden çektiklerini telafi etmek için, İsrail'de huzur içinde yaşamayı hak ediyorlar. Dahası, 1948'den sonra buralara yeniden iskanları, yeni kurulan İsrail'den onbinlerce Arapın sürgününü dengeleyen ve böylece İsrail hesabına bu mültecileri geri döndürme yükümlülüğünü ortadan kaldıran bir "nüfus mübadelesi"ni temsil eder. Üstelik, WOJAC, bunları özümseme sorumluluğunun diğer Arap ülkelelerinde olması gerektiğini savunuyor.

Broşürün "Arap Topraklarındaki Yahudilere Yapılan Zulüm" başlıklı bir bölümü,⁵² karşı-mit temasının özelliklerini gösterir:

Yahudilere yönelik Arap baskısı, bu nedenle, 1948 sonrası bir görünüşü değildir. Kökleri İslamdadır ve Muhammed zamanından beri Araplarla Yahudiler arasındaki ilişkilerin kaçınılmaz bir karakteristiği olmuştur. Yahudilere yönelik 20. yüzyıl Arap zulmü, toplumsal ve dinsel bakımdan mağdur Yahudinin Müslüman kitlelerin tepeden bakan tavrının ve Müslüman yönetimlerin keyfi politikalarının ve çıkardıkları mali güçlüklerin yükünü çektiği yüzyıllar süren bu geleneğin bir devamı ve yoğunlaşmasıdır.⁵³

Bu çözümleme, WOJAC'ın temsil ettiği bütün kitlenin görüşünü yansıtmayabilir; yine de, İsrail'deki Doğulu Yahudilerin kendi anayurtlarında uğradıkları zulüm deneyiminin bir sonucu olarak Araplara güvenmeme eğiliminde oldukları doğrudur. Yoğun anti-Arapçılıklarının, Batı Yakası ve Gazze'yi terk etmeye karşı olmalarının ve Lukud partisini sürekli desteklemelerinin nedeni bu kabul ediliyor. Kimileri, Doğulu Yahudilerin, Araplara yönelik nefretlerinden ötürü İsrail ile Arap komşuları arasında bir barışa önemli bir engel oluşturdıklarını ileri sürecek kadar ileri gider.

Arap ülkelerinden gelen Yahudilerin, Araplar ve İslam hakkında sık sık olumsuz görüşler dillendirdikleri - doğru olsa da, bunun ne ölçüde uzun süreli tarihsel anıdan kaynaklandığı tar-

tısmalıdır. Bugün İsrail'deki pek çok doğulu Yahudi seçmen, göçmenlerin çocuklarıdır; hiçbir zaman Arap topraklarında yaşamadılar ya da genç; yaşlarında İsrail'e geldiler. Eski ülkede İslam altında düşmanlık (ve uyum) öyküleri, büyüklerinden kaynaklanıyor. Araplara yönelik husumet, kısmen, Doğulu Yahudilerin, Arap-İsrail çatışmasının talihsiz fakat öngörülebilir bir sonucu olarak İsrail kamuoyunda derin bir önyargının nesnesi olan Araplardan kendilerini ayırma özlemini yansıtır. Dahası, seçimlerde Lukud'u desteklemeleri, kısmen İsrail'deki ekonomik ve siyasi deneyimleri tarafından belirlenmektedir.

Mülteci olarak gelişlerinden itibaren Arap topraklarından gelen Yahudiler, Aşkenazim tarafından kurulan ve ilk 30 yıl Avrupa'dan gelen Yahudilerin egemen olduğu, İşçi Partisi tarafından yönetilen İsrail toplumunda eşit fırsatlardan yoksun bırakılmaktadırlar. Bunun çoğu, açıkça ayrımcılık değildi; daha çok, bu kadar çok göçmeni mücadele halinde olan yerli bir ulusa özümleme ağır görevinin talihsiz bir sonucuydu. Yine de birçok doğulu İsrailli, geri sosyoekonomik durumlarından İşçi Partisi'ni sorumlu tutmaya devam ediyor.⁵⁴ Doğulu Yahudiler, haklı olarak, Aşkenazmin Hristiyan topraklarda maruz kaldıkları zulmün -soykırımla sonuçlanan zulmün- telafisi olarak, Yahudi devleti biçiminde Yahudi bağımsızlığının meyvelerine sahip çıktığını düşünüyorlar. İsrail'deki Doğulu Yahudiler, bilinçli ya da bilinçsiz, Siyonist düşten eşit pay almayı haklı göstermek çabasıyla uğradıkları tarihsel zulmü üzerine basa basa anlatmaya (dolayısıyla karşı-mite katkıda bulunmaya) yöneldiler.⁵⁵

Benzer bir çözümleme, 1990'da *Tikkun* dergisinde yayımlanan bir makalede de görülür.⁵⁶ İsrailli, bir bilgin ve doğulu bir Yahudi olan yazar, Doğulu Yahudilerin, bugün "asimilasyon ve öz-kimlik" edinmek için Arap-Yahudi geçmişini nasıl çarpıttıklarını gösterir. Irak Yahudileriyle ilgili bir televizyon belgeselini betimler. Belgesel, Irak Yahudilerinin kültürel başarılarını çok az anlatır; bunun yerine, onların öykülerini "Aşkenazik bir soykı-

nm ve zulüm tarihi"ne uygunmuş gibi betimler. 1941'de Bağdat'taki soykırım ile Avrupa'daki Nazi çılgınlıkları arasında bir benzerlik kurmak için "Nazi toplama kamplarından sahneler ile Bağdat'tan sahneler" birlikte gösterilir. Yazar, bunun "İsrail toplumuna asimile olma, ortak kaderi paylaşma, Toplu Kıyım'da yer alma umutsuz çabası" olabileceğini ileri sürer.

Sefardik anti-Arapçılığı İsrail'deki iç sorunlarla ilişkilendirme hipotezini destekleyen dolaylı bir kanıt da, Bağdat kökenli Amerikalı bir Yahudinin küçük bir kitabından gelir. Yazar, İsrail'de Aşkenazik Yahudiler ile Sefardik Yahudiler arasındaki "uçurum" dediği şey konusunda içtenlikle yazar. "Müslüman ülkelerdeki Yahudilerin ortaçağ tarihi" üzerine kısa bir gezintiyle, okuyucusunu bir karşı-mit revizyonuna hazırlar görünüyor:

Müslüman topraklardaki Yahudiler zor zamanlar geçirmiş olmalarına karşın, birçok tarihçi bunların Avrupa ülkelerindeki Yahudilerden üstün durumda olduklarını düşünür. Bununla birlikte, zulüm örnekleri oldu; Yahudiler, Müslüman komşularındakinden daha büyük bir sıklıkla öldürüldüler ve soyuldular.

Yazar, açık sözlülükle —ve İsrail'deki doğulu Yahudilerin gerçek sorunlarıyla ilgili berrak anlayışıyla tutarlı bir şekilde— devam eder:

Yine de, Müslüman ülkelerdeki Yahudi karşıtı soykırımlar Hristiyan topraklardakinden daha az geneldi. Avrupa'nın birçok kesiminde gerçekleştirilen kitlesel yıkımlara Müslüman dünyada rastlanmaz. Avrupa'daki Yahudiler birçok kez yuvalarından sürülmüş oldukları halde, Müslüman tarihinde sadece bir tek benzer olay kayıtlara geçmiştir: 1678'de Yemen Yahudilerine, ya İslam'ı kabul etmeleri ya da ülkeyi terk etmeleri emredildi. Toplu olarak ayrılıp, Kızıl Deniz kıyısında küçük bir Yemen kenti olan Mauza'ya yerleştiler.⁵⁷

Arap-Yahudi tarihiyle ilgili bu dengeli görüş, azgın anti-Araplar olarak Sefardik Yahudiler klişesinin, İsrail'de yaşayan

Sefardik Yahudiler ile diyasporada yaşayanlar arasındaki olası farklılıklara dikkat edilerek nitelenmesi gerektiğini gösterir.

Son on yıl, İsrail'de Arap topraklarından gelen bütün Yahudilerin Araplardan tiksindiği ve diplomatik uyuşmaya karşı olduğu klişesine karşı çıkma girişimlerine tanık oldu. Bunun bir örneği, 1983'te kurulan ve içerde sosyo-ekonomik eşitliği savunan, İsrail'in Ortadoğu'daki kalıcılığını ve Arap komşularla barış karşılığında diplomatik ödünleri onaylayan Doğu kökenli İsrail entelektüellerinden oluşan "Hamizrah el shalom" (Barış için Doğu) grubudur. Barış için Doğu'nun başkanı Shlomo Elbaz, "Bu, gelecekte birarada yaşamanın, karşılıklı saygının ve İspanya'daki Altın Çağ modeline uygun kültürel çaprazlamanın garantisidir" diye yazar.⁵⁸

Arka plan olarak, Arap topraklarındaki Yahudilerin kaderi üzerine bu kısa "mit/karşı-mit" tartışmasından sonra, şimdi ele aldığımız konuya dönüyoruz: Erken ve yüksek ortaçağda İslam-Yahudi ve Hristiyan-Yahudi ilişkilerinin karşılaştırmalı bir tarihsel değerlendirmesi.⁵⁹

II- DİN VE ŞERİAT

2- Çatışan Dinler

Kabul edileceği üzere, ortaçağdaki Hristiyan-Yahudi ve Müslüman-Yahudi ilişkilerinde dinler, temel olmasa da, formatif bir rol oynadı. Bu nedenle, dinsel etkeni incelemekle, özellikle Hristiyanlık ve Müslümanlığın Musevilik ve Yahudilerle erken karşılaşmasının bir betimlemesi ve karşılaştırmasıyla başlıyorum. Farklılıkların Avrupa ve Yakındoğu Yahudiliğinin karşıt kaderlerini açıklamaya yardım edip etmediğini belirlemek istiyorum. Bu karşılaştırmalı yaklaşımın, iki yeni dinden her biri ile Yahudilik arasındaki uzun erimli ilişki konusunda daha fazla şey anlatabileceğini göreceğiz. 9. bölümde, ilk dinlerarası karşılaşmada ortaya çıkan ve ortaçağ ilerledikçe değişen Hristiyan-Yahudi ve Müslüman-Yahudi ilişkilerinin önemli bir özelliğini, dinler arası polemikleri değerlendiriyoruz.

Erken Hristiyanlık ve Yahudiler

Hristiyanlık, Musevilik içinde radikal, mesianik bir hareket olarak doğdu. Roma'nın kültürel olmayan haham Museviliğinin yükselişine yol açan ikinci tapınağı yıkmasından önce bir arada var olan birkaç Musevilik çeşidinden biriydi. Bu mesianik grup - insanoğlunu kurtarmak için ilahi olarak gönderildiğine inanılan bir Yahudiden, Nazare'li İsa'dan, etkilenen- Yahudi liderliği (Yeni Ahit'in Farisî'leri* ve Saduki'leri**) ile Roma yönetimi arasındaki uzlaşmaya büyük bir tehdit oluşturdu. Hristiyanlığın, Mu-

* M.Ö. 1. yüzyıl ile M.S. 1. yüzyıl arasında yaşamış, dini vecibelerin yerine getirilmesi yanında derin bir iman ve şevki de zorunlu gören bir Yahudi tarikatının mensupları — çv.

** M.Ö. 1. yüzyıl ile M.S. 1. yüzyıl arasında yaşamış, gelenekleri benimseyip sadece yazılı yasalara uyan, ruhların ve meleklerin varlığına ve bedeninin yeniden dirildiğine inanmayan eski bir Yahudi tarikatının mensupları — çv.

sevililiğin en temel bazı nitelikleriyle ilgili yenilikçi, toplumsal bakımdan yıkıcı yorumları, otoriteleri Romalılar tarafından zaten sınırlandırılmış olan Yahudi liderleri özellikle tehdit ediyordu. Şaşırtıcı değil, bazı Yahudiler önce İsa'ya ve çömezlerine ve ardından da çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu yeni kilisenin taraftarlarına karşı çıktılar. Kuşkucu Yahudilerin din değiştirip yeni dini benimseyenlere yönelik olumsuz tavırları ve bireysel Yahudilerin Romalı yetkililerle işbirliği bir tehlike olarak İsa'yı ve taraftarlarını bertaraf etmek için (İncil'de taraflı bir şekilde anlatılan fakat o zamanki durum dikkate alındığında doğruluğu kuşku götürmeyen)- ilk evresinde Yahudi-Hristiyan çalışmasındaki gerilimin işaretidir.

Sonraki yüzyıllarda, Hristiyanlık hayatta kalmaya çalışıkça ve düşman Yahudilere ve kuşkulu, sık sık savaş durumunda olan pagan Roma yönetimine rağmen geliştikçe, bu gerilim yükseldi. Marcel Simon, Hristiyan-Yahudi çatışmasının bu evresini inceledi.¹ Hem Hristiyan hem Yahudi olan Havarî Paul, Yahudi olmayanları cezbetmek için Musevilik ile Hristiyanlık arasındaki öğretisel uçurumu genişletti. Yaptığı başlıca yenilik, en azından Yahudi olmayan dönmeleler için Yahudi şeriatının değersizliğiyle ilgili iddiaları görünüyor.² Söylenenlerden çok az şeyin İsa'ya atfedilmiş olması, bizzat, kendisinin Yahudi şeriatından vazgeçmeyi savunduğunu gösterir.³ Ne var ki, erken Hristiyan düşünürler, Yahudi şeriatının yararlılığını yitirdiği öğretisini açık açık açıkladılar. Lafız (günahla sarılmış şeriat) ile ruhun (inanç, İsa, günahattan kurtarıcı) çatallaşması düşüncesini aşıladılar. Şeriat, "ilke olarak iyi, fakat, pratik sonuçlarıyla talihsiz" olarak görülmeye başlandı.⁴ Sonunda Hristiyanlık, yeni bir nomizmle, İsa'nın nomizmiyle Yahudi şeriatının yerini aldı. Musa şeriatı, Tarın'nın İsa'da vücut bulmasının nihai, ruhsal, mesianik tamamlanmasında.sadece bir adım olarak görüldü.

Musevilikten ikinci önemli uzaklaşmasında Hristiyanlık, Yahudilerin İlahi seçilmişlik iddiasına meydan okudu. Erken Hı-

ristiyanlık, Hristiyan yeniliğin meşruluğu konusunda çekincele-ri bulunan Yahudi kitlenin çoğunluğunu cezbetmeyi başaramadı. Roma, kendi payına, yüzyıllarca süre gelen Museviliğin yasal tanınmasını sürdürürken, Hristiyanlığı yasadışı bir birlik olarak gördü. Yahudiliğin ve Roma'nın devrimci yenilik suçlamasına karşı koymak için, erken kilise düşünürleri, Hristiyanlıkta yeni bir şeyin bulunmadığını, sadece Museviliğin gereklerinin yerine getirilmesi olduğunu öğrettiler. Hristiyan teologlar, Eski Ahit'teki her şeyi İsa'ya ve kiliseye gönderme olarak yorumladılar. Böylece, alegorik (ya da "ruhsal") tefsir yoluyla Yahudilik Kitabı'ndaki her pasaj, Hristiyanlığın bir ön belirtisi olarak yeniden şekillendirilebildi.⁵ İshak'ın, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etmesini söylediği alana taşıdığı odun (Genesis 22: 6) çarmıhı ima eder; Simeon ve Levi'nin bir boğayı bağlaması (Genesis 49: 6), Yahudi fıkıhçılar ve Ferisi'ler tarafından İsa'nın ayağının çarmıha çivilenmesinin işareti oldu.⁶ Kilisenin, Tanrı'nın Eski Ahit'teki sözlerini Yeni Ahit'le yerine getirerek Yeni (ve Doğru) İsrail'i temsil etme iddiası, Museviliğin şeylerin tarihsel düzen-deki yerini zayıflatacak gözü kara bir amentüyü başlattı.

Kilisenin başarısı hemen gelmedi ve sıkıntısız da olmadı. Hristiyan topluluk, marjinal konumundan çıkıp resmi devlet dini statüsüne yükselmesinden önce yaklaşık üç yüzyıl geçecekti. Bununla birlikte, meşruluğa giden yolu kesintisiz bir Roma zulmü olarak görmek doğru olmaz. Başlangıçta, Hristiyan ile Yahudi arasındaki sınırların birçok Hristiyan tarafından bile henüz açıkça çizilmiş olmadığı sırada, Romalı yetkililer yaygın ve sürekli baskıyı kolayca dayatamazlardı. Üçüncü yüzyılın sonunda İmparator Diocletian, yeni tür bir kurbanın tohumlarını atan bir vahşetle Hristiyanların başına çullandı. Bazı kilise yazıları, Yahudileri Hristiyanlara karşı, şiddet uygulamakla suçlar.⁷ Marcel Simon, Yahudilerin, özellikle halâ bir iktidar görüntüsünü ellerinde tuttukları Filistin'de, olasılıkla Hristiyanlara zulmettiklerini ve Romalı yetkililere istihbarat verdiklerini ileri sürer. Zaman

ilerledikçe ve Roma yönetimi zulümde öncü rolü üstlenince, Yahudilerin zulme iştiraki, bireysel ya da yerel hareketler düzeyine indi.⁸

Her neyse, Hristiyanlara yönelik Yahudi eziyetiyle ilgili silinmez bir anı Hristiyan bilince yerleşti: Musa'ya ve peygamberlere yönelik İsrail düşmanlığıyla ilgili pragmatik Eski Ahit anlatımları ve İsa ile havarilerine yönelik Yahudi zulmü ile ilgili Yeni Ahit öyküleriyle tutarlı olan bu anı, çok daha sonra, Hristiyanlara yönelik Yahudi zulmüyle ilgili fantezileri besleyecek ve bunun karşılığında, Museviliğe ve Yahudilere hem sözel hem fiziksel militan Hristiyan tepkiyi haklı gösterecekti.

Roma zulmü ve Yahudi düşmanlığı Hristiyan topluluğun geleceğini tehdit ettiyse, Museviliğin sürekli paganlara başvurusu da başka tür bir meydan okumayı temsil etti. M.Ö. 70'te ve 135'te Roma lejyonlarının karşısındaki önemli askeri yenilgiler, Yahudiliğin paganlıktan dönenler için çekiciliğini zayıflatmadı. Museviliğin her kazancı, Hristiyanlık için bir kayıptı. Örneğin, bir kilise babası olan Tertullian, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Yahudi ayinlerine kapılan paganları azarlar:

Bu adetlere katılmakla, bilerek kendi dini ayinlerinizden sapıp yabancıların ayinlerine katılıyorsunuz. Zira Sebt günü* ve saflık yemeği Yahudi perhizleridir; hepsi sizin tanrılarınıza yabancı olan lambalı, törenler, mayasız ekmek ziyafeti ve açık havada dualar da Yahudi ayinleridir.⁹

Yahudilerin kendi dinlerine adam kazanma çabaları, tehlikeyi fark eden yeni Hristiyan imparatorların buna karşı sert önlemler almaya başladığı dördüncü yüzyıla kadar (bu da tartışmalı olmasına karşın) sürmüş görünüyor.¹⁰ Paganları Museviliğe çekme yönündeki Yahudi teşviki Hristiyan düşmanlığı güç-

* Yahudilerin kutsal dinlenme günü, Cumartesi —çv.

lendirdi ve sonunda fırsat doğduğunda Yahudilere gem vurma dürtüsünü yoğunlaştırdı.

Musevileştirmenin kendisi -Yahudi pratiğinden Hristiyanların varsayımı- Yahudilere karşı düşmanlığın başlıca nedeniydi. Gerçekten, birçok erken Hristiyanlık uzmanı, Musevi karşıtlığının bir nedeni olarak, Hristiyanlar ve paganlar arasındaki Musevileşmenin Museviliğe teolojik karşıtlıktan daha önemli olduğunu düşünür.¹¹ Hristiyanlığın, ilk yüzyıllarında birçok inanan, Sebt ve Paskalya günü gibi törenleri Yahudi günlerinde ve Yahudi tarzında gözetirdi. Aslında bazı kilise ideologları bu pratikleri savunuyordu. Ne var ki, çoğunluk, Musevileşme -dolayısıyla Yahudi- karşıtı bir tutum alan birçok yazıyla bunlara karşı çıkıyordu. Olasılıkla üçüncü yüzyılın birinci yarısında yazan Sahte-Kıbrıslı, Musevileştirmeye uzlaşmaz karşıtlığı Yahudiler için aşağılayıcı sözcüklerle bütünleştiriyordu: "Hristiyanlar için, gerçek Paskalya günü konusunda doğru yoldan ayrılıp, cahil insanlar gibi, kör ve aptal Yahudilerin peşinden girmek mümkün değil."¹² 336 ve 387 yıllarında, Antakya'da presbiter olan John Chrysostom, Yahudilere sövüp sayıyordu. Birçok bilgin, Chrysostom'un Yahudilere karşı sözel şiddetinin, Hristiyanları Musevileştirmenin dehşeti ile Yahudilerin dinsel aşağılanması arasındaki bağı gösterdiğini ileri sürmektedir. Hristiyanlara yönelik olmasına ve öncelikle onları Yahudilerle birlik olmaktan vazgeçirmeyi amaçlamasına karşın, Chrysostom'un vaazları, Yahudilerin kınanmasıyla doluydu:

[Sinagog] sadece hırsızların ve işportacıların toplanma yeri değil, şeytanların da toplanma yeridir; aslında, sadece sinagog değil, Yahudilerin ruhları da şeytanların meskenidir...

Ruhları bu kadar kirli, kan ve cinayetle beslenen, şeytanların esiri bu insanlarla, birlikte bir yerde nasıl toplanabilirsiniz -bunu nasıl yapabilir ve ürpermezsiniz? Onlarla selamlaşmak ve onlara bir tek söz söylemek yerine, bütün dünyaya yayılan bir salgın

hastalık gibi onlardan uzak durmak gerekmez mi? Her türlü kötülüğün nedeni onlar değil miydi?¹³

Simon'un sözleriyle, "Yahudi karşıtı küfür ustası" Chrysostom, "Yahudileri ezeli bir figüre, bir tipe çevirir; bu figür, kendisine bakan herkeste gerçek bir dehşet uyandırdığı düşünülen canavarca, rezilce bir figürdür."¹⁴ Bu kilise adamı, "antisemitizmi bakımından, erken kilisede uç bir örneği ... özel olarak Antakya'ya özgü bir görüngüyü temsil eder" se de, hem çağdaşlarını hem ardıklarını önemli ölçüde etkilemişti. "Chrysostom'un tutum ve yöntemlerinin yeniden ortaya çıktığı her seferinde, Hristiyan yazılarında Yahudi konusu yüzeye çıkar."¹⁵ Vaazları yaygın bir şekilde elden ele dolaştığı için, etkisi ölümünden sonra da sürdü. Chrysostom'un yazılarının dikkatli bir incelemesini yapan bir bilgin, "Musevileştiriciler üzerine vaazlar, Hristiyan geleneğin karakteristiği olmuş Yahudi karşıtı tutumları destekleyip teşvik etmeye, ve nefret, düşmanlık ve zulmü beslemeye yaradı"ğını savunur.¹⁶

Daha sonraki Hristiyan düşüncesinde bu derece etkili olan Chrysostom'un Musevilik karşıtlığı, Kuzey Afrika'daki Hippo bişopu Augustine'in (345 -430) karşı-nüfuzu olmasaydı, Museviliğin erken bertarafına yol açmış olabilirdi. Augustine, yazılarında, Yahudilerin Hristiyanlık içinde yüzyıllarca korunmalarını haklı göstermeye hizmet eden "tanık" öğretisini eklemledi, İsa'nın "imansız Yahudiler" tarafından reddi teması üzerine Noel sonrası bir vaazında Augustine, kanıt metin olarak ilahi yazarını anımsatır:

Bu nedenle, her yerde nefret ettikleri inanca tanıklık etmek zorunda kalsınlar diye Yahudiler kendi krallıklarından kovulup bütün dünyaya dağıtıldılar. Aslında, tapınaklarını, kurbanlarını, ruhbanlarını ve krallıklarını yitirdikten sonra bile, gelişigüzel Yahudi olmayanlarla karışmış olarak, yok olup hakikatin tanıklığını yitirmesinler diye birkaç eski ayinde adlarını ve ırklarını

sürdürürler. Kıskançlık ve kibir yüzünden, öz kardeşini öldüren Kabil gibi, kimse onları öldürmesin diye bir işaretle damgalandılar. Aslında bu gerçek, bir insan olarak konuşan İsa'nın "Tanrım, düşmanlarım konusunda beni uyardı: Senin kanununu unutmasınlar diye onları öldürme" dediği 58. İlahi'de (Masoretik metinde 59: 11-22) kesin bir şekilde görülebilir. Tuhaftır; Yahudi olmayanlara İsa'nın nasıl kehanette bulunduğunun kanıtı bu halk aracılığıyla sunulmuştur; herhalde böylece Yahudi olmayanlar kehanetlerinin ne kadar açık gerçekleştiğini gördüklerinde, tamamlanmış gerçeklikler olarak algıladıktan şeylerin İsa tarafından önceden söylendiği açıkça belli olacağına göre, Kutsal Kitabın Hristiyanlar tarafından oluşturulduğunu düşüneceklerdir. Bu nedenle, kutsal kitaplar Yahudilerce tebliğ edilir ve böylece Tanrı, düşmanlarımız konusunda, kendi kanununu unutmasınlar diye onları öldürmediğini yani yer yüzünden silmediğini bizim için anlaşılır kılar; zira, onu okuyarak ve gözleyerek, görünüşte de olsa, bunu akılda tutar ve böylece bize kanıt sağlarlar.¹⁷

Museviliği Hristiyanlık içinde kabul etme yönündeki pragmatik muhakemesiyle Augustinian tanıklık öğretisi, Hristiyan hoşgörüsüzlüğü sınırlamış olabilir; fakat, ötekiyle ilgili olarak erken Hristiyanlıktaki temel ve potansiyel olarak tehlikeli bir ikircikliliği ortadan kaldıramaz. Erken Hristiyanlıktaki hoşgörüsüzlüğün kutsal kökleri üzerine düşünce kışkırtıcı bir yazısında G. Stroumsa, "irenik" (barışçı) ve "eristik" (şiddet) eğilimlerin Yeni Ahit'te erken Hristiyan yazılardaki belirsiz biraradalığına işaret ederek, sosyolog Troeltsch ve Weber ile Freud'dan sezgilere başvurur. Kurtuluş mesajını yadsıyanlara yönelik nefret ve düşmanlık duygularının yanı sıra, "düşmanlarını sev" emri de vardı. Dördüncü yüzyılda Hristiyanlığın kusurlu, kurtarılmamış Roma dünyasına uyum sağlaması ironik çizgiyi nötralize ederken, evrensel ("totaliter") sev emri ile yersiz olarak algılanan Yahudilerin Hristiyan düzenini reddi arasındaki karşılaşma da gerilimin habercisi oldu. Roma hukuku tarafından meşrulaştı-

rılmış inatçı bir Yahudi varlığıyla, her gün karşılaşan ve Augustine'in tanık öğretisiyle engellenen- Hristiyanlık, dini hoşgörü-süzlüğe dönerek gerilimi çözdü.¹⁸

Musevilikle çatışmanın Hristiyan kendi kendini tanımlama-da özel bir ideolojik bileşen niteliği aldığı savunusunu kabul etmek için, Kilise babalarının şiddetli "adversus judaeos" geleneğinin, erken Hristiyanlığın karakteristik kusurunu yansıttığı ve bunun pagan Musevilik karşıtlığının¹⁹ etkisine, fazla borçlu olmadığı konusunda Rosemary Rueter ile hem fikir olmak gerekmez.²⁰ Hristiyan olmak, (1) Yahudi Kutsal Kitabı temelinde Museviliği reddetmek; (2) Eski Ahit vaatlerinin İsrail halkı için artık geçerli olmadığına inanmak; (3) o zamanki Yahudilerin inatçı sapkınlıklarının, İsrail'in putperestliğe kayan çocuklarında tezahür etmiş olan asli bir isyankarlıktan ve kendi peygamberleriyle alay etmelerinden kaynaklandığını vurgulamak. Ve (4) emirlerini ve adetlerini gözeterek Museviliği yücelten Hristiyanları aşağılamak ve onlarla kararlı bir şekilde mücadele etmektir. Demek ki, Musevilik ile Hristiyanlığın bu ilk karşılaşmasında, gelecekte daha fazla sürtünme ve anlaşmazlığın emsalini oluşturan çatışan dinlerle karşı karşıyayız.

Erken İslam ve Yahudiler

Erken Hristiyan-Yahudi çatışması ile ilk İslam-Musevi karşılaşması arasında bir karşılaştırma, ortaçağda İslam-Yahudi ilişkilerinin, neden Hristiyan-Yahudi ilişkilerinden çok daha az şiddetle belirgin olduğu sorusunu aydınlatabilir mi? Yüzeysel bir şekilde, İslamın yükselişi ile Hristiyanlığın yükselişi arasında bir paralellik kurulabilir. İslamla Yahudilerin ilk karşılaşması, çatışan dinlerin bir örneğini temsil eder. İsa gibi bir Yahudi olarak doğup eğitilmemiş olmasına karşın Muhammed'in de, Musevilikle ilişkisi vardır. Museviliğin öğretileri ve yazılı, ilahi vahiye saygısı, onun üzerinde köklü bir etki bırakmıştı. Ticaret kenti Mekke'ye hakim olan Arap kabilesinden pagan bir tüccarın Mu-

sevilik konusunda nasıl bu kadar çok şey bildiği, bugüne kadar bir giz olarak duruyor.²¹ Doğrudur; Kuran'da epeyce Hristiyan etkisi hissedilebilir ve İslam öncesi Arabistan'da bazı Araplar, arasında tektanrıcılığa yönelik yerel eğilim küçümsenemez. Yinede, sıradan bir Kuran okuyucusu bile, İncil'in ve eşit derecede önemli olmak üzere eski Musevi yorumlarının ya da İncil sonrası vaazların yankılarıyla o kadar çok çınlaması karşısında şaşırır. Muhammed'in niyetleri konusunda fazla sır yok: Benimsediği Yahudi adetlerinin ve İsrail öykülerinin kendisini Medine Yahudilerine sevdireceğini bekliyordu; inançlarını korudukları halde İslam 'cemaatine katılacaklarını umuyordu. Vahanın Arap ve Yahudi kabileleriyle anlaşması "Medine Vesikası"nda Muhammed, "Yahudilerin kendi dini vardır, Müslümanların da kendi dini" diye ileri sürdü.²² İsa da, kendi mesajının Yahudilerin kulaklarında yankı bulacağını ve Yahudi hemşerileri arasında taraftar kazanacağını ummuştu.

Demek ki, Muhammed'in Medine'deki misyonu ile Hristiyanlık ve Museviliğin erken karşılaşması arasında benzerlikler var. Bazıları Hristiyanlar ile Yahudiler arasında var olandan daha çatışmalı bir atmosferi, bazıları ise daha uyumlu bir durumu gösteren önemli ve açıklayıcı farklılıklar da var. Muhammed'e Yahudi tepkisini ve Peygamber'in yanıtını düşünün. Bir Yahudi yerine bir Arap ve kutsal kehânetin sona ermesinden yüzyıllar sonra ortaya çıkan bir peygamber olarak Muhammed, Medine'nin Yahudi kabilelerine, Tanrı adına öğretileri kutsal ve hahami Musevilikle sahte bir benzerlikten başka bir şey olmayan bir sahtekar olarak görünebilirdi. Dahası, Peygamber; mesajını hem biçim hem retorik bakımından Museviliğe yabancı bir lafızla dile getiriyordu. Bu nedenle, Muhammed'e yönelik Yahudi hoşnutsuzluğu, bazı bakımlardan, yeni bir din kurma iddiasında bulunmayan ve kendisi bir Yahudi olup Yahudi kalan İsa'ya yönelik Yahudi karşıtlığından daha güçlüydü.

Sadece çok az sayıda Medine Yahudisi İslam'a döndü. Muhammed'e yönelik Yahudi düşmanlığı, oradaki Yahudi yerleşimlerinde egemen oldu. Muhammed'in sabrı taşıp, iki büyük Yahudi kabilesini sürerek (biri, Muhammed'in daha sonra temizlediği Hayber vadisine sürüldü) ve üçüncü kabilenin de neredeyse bütün erkeklerini topluca öldürerek şiddete dönmesinde şaşılacak fazla bir yan yok. Sonraki İslami gelenek, Medine Yahudilerinin Muhammed'e ihaneti temasından -Hristiyan-Yahudi çatışmasındaki belirgin temalardan birini anımsatan bir motif-söz edip durdu.²³

Karşı-mit savunucularına göre, Medineli Yahudi kabilelere karşı Muhammed'in şiddeti, Yahudilere yönelik temel, hatta asli bir zulümcü tutumu örnekler. İsa'ya yönelik Yahudi zulmünün öcünü almak adına Hristiyan dünyasının Yahudilerine uygulanan zulmün farkında olan bazı karşı-mit savunucuları, imâ ya da karşılaştırma yoluyla, İslamı, kökeni bakımından Hristiyanlıktan bile daha fazla Yahudi karşıtlığı göstermektedirler. Ne var ki, sonraki tarih, daha az acılı bir inançlar arası ilişkiyi sergiler. Neden?

İslam'ın Doğuşu

Musevilikle ilişkisi bakımından İslam'ın doğduğu koşullar, çatışmayla belirgin olmasına karşın, Hristiyanlığın başlangıcındaki koşullardan temelden farklıdır. İsa, Mesih (ve bazılarına göre Tanrı'nın oğlu) çarmıha gerildi. Hristiyanlar tarafından Yahudilerin üzerine atılan çarmıha gerilmesi, o sırada, ilahi planın bozulması olarak görünüyordu. İsa'nın çömezleri tarafından, dolaylı kefaretil kavramıyla İsa'nın ölümüne atfedilen olumlu kurtarıcı yoruma karşın, İsa'nın öldürülmesi eylemi sonsuza kadar anımsanacak unutulmaz bir hareket olarak görülmeye devam edildi. Çarmıha gerilmenin İncil anlatımıyla ilgili erken bir tefsiri ayrıntılandırma, Yahudiye İsa'nın son eziyetçisi olarak tanımladı. Daha sonra, ortaçağın ikonografik geleneğinde ve İsa'nın çilesini

anlatan oyunlarda tazelenen bu gelenek, çarmıha germe sahnelerinde, susamış, ölmekte olan İsa'ya bir kamışın ucuna iliştilmiş kaşıkla sirke ve öd suyu veren iğrenç, şeytan, görünüşlü bir figürle simgelendi.²⁴ On ikinci yüzyılda, eski Tanrı katili, suçlaması, törensel çocuk öldürme öykülerine yol açtı; Yahudilerin, bununla ilk Tanrı'yı öldürme olayını kutladıkları ve canlandırdıkları iddia ediliyordu.

Bunun aksine İslam'ın kurucusu ne Mesihlik iddiasında bulundu ne de tanrılık. Yahudiler, yaşadığı sırada kendisiyle alay etmiş olsalar da, Muhammed doğal ölümle öldü. Bu nedenle, Hristiyanlardan farklı olarak Müslümanların, peygamberlerinin zeval bulmasından Yahudileri sorumlu tutmaları için hiçbir gerekçeleri yoktu. Yine de, Peygamber ve Müslüman geleneklerle ilgili biyografik anlatımlar (hadisler), Yahudilerin Peygamberin hayatına kastetmelerini betimler.²⁵ Müslümanlar çağdaş Yahudilere güvenmemenin nedenlerini aramaya koyuldukları her seferinde, bu öyküler su yüzüne çıktı.²⁶ Ne var ki, bir "peygamber katli"nin olmaması ve Medine'de Muhammed'e yönelik Yahudi düşmanlığın cahil Müslüman kitlelere görsel olarak anlatabilecek ikonografik bir gelenekten yoksunluk -İslam'da ikonografi yasaktır- yüzünden, İslam-Yahudi çatışması, Hristiyanlık ile Yahudiler arasındaki çatışmayı bu kadar çok alevlendiren gerilim ve nefreti yaratamadı.

Museviliğe ve Yahudilere yönelik Hristiyan tutumların belsiz doğasına Stroumsa'nın bakışı, erken Müslüman-Yahudi ilişkisinde başka bir önemli karşıtlığı gösterir. İslamla iki taraflı karşılaştırma, Stroumsa'nın Hristiyanlık konusundaki belirlemesini güçlendirir. Düşmana -Musevilik- yönelik sevgi-nefret ikircikliliğiyle Hristiyanlıktan farklı olarak İslamın, kafirler -Yahudiler ve Hristiyanlar- konusunda hiçbir belirsizliği yoktur. Kutsal emirlerle beslenen cihat zihniyeti, Müslümanlardan düşmanla savaşmalarını (onları sevmelerini değil), isterdi -ilk yıllarında İslamın aşırı bir şekilde yaptığı bir şey. "Savaş Bölgesi"nde

yaşayan Hristiyanlara ve Zerdüştlere karşı savaş hatları açıkça çizildi. Fetih genişledikçe, Ehli Kitap'tan Arap yönetimine boyun eğenlere, itaat ve haraç karşılığında İslam bölgesinde oturma ve korunma hakkı garantisi verildi. Daha sonra, da Müslümanlar Yahudilere aşağılayıcı davrandılar -fakat, Hristiyanlığın kendi kafirleri Yahudilerle ilişkisini bu kadar karmaşıklaşman sevgi-nefret gerilimi olmadan. Bu: belirsizlikten ve Hristiyanlığın güç kazandıktan sonraki eskatolojik düş-kırıklığından muaf olan İslam, Hristiyan aleminden daha az Yahudilere zulüm eğilimi gösterdi ve kendi içinde yaşamsal miktarda bir Yahudi varlığına tahammül edebildi. Gerçekten de, Yahudilerin zenginleşmelerine ve hatta çoğunluk toplumun siyasal ve entelektüel yaşamına katılmalarına izin verildi.

İki yeni dinin doğuşunu çevreleyen koşullar arasındaki, diğer karşıtlık yereldir. Hristiyanlıktan farklı olarak İslam, Museviliğe çeper-bir bölgede doğdu. Kuzey Arabistan'ın Yahudi kabileleri, yüzyıllardır oralarda, Filistin ve Babil'deki hahami Museviliğin merkezlerinden çok uzakta oturmaktaydılar. Dahası, İsa'nın yakın çevresinde yaşayan Yahudilerin demografik gücünden, onların cemaat ve kurumsal dayanışmasından yoksundular. Yeni bir dini inanç ve cemaatin ilerlemesine direnmek için Arabistan Yahudilerinin yapabileceği fazla bir şey yokta. İslamın Arabistan Museviliği karşısındaki zaferi kolay oldu; bu durum, yüzyıllarca süren erken Hristiyanlığın demografik olarak büyük ye kurumsal olarak güçlü bir Museviliğin direncini kırma mücadelesini karakterize eden türden inançlar arası sürekli çatışma dürtüsünü büyük ölçüde ortadan kaldırdı. Museviliğin anayurdu Bereketli Hilal'de* bile, İslam'a demografik meydan okuma, sayısal olarak

* İsrail'den Basra Körfezi'ne kadar uzanan alanı kapsayan hilal biçimindeki araziye verilen ad. — çv.

küçük Yahudi cemaatlerinden değil, sayıları daha kabarık olan yerli Hristiyan ve Zerdüştnüfustan geldi.

Erken Hristiyanlıktan farklı olarak erken İslam, Roma gibi hasım ve güçlü bir düşmana, karşı tarınma mücadelesi vermek zorunda kalmadı. Medine'den sonra, İslam Arabistan'ın yerleşik dini olarak üstünlük kazandı. Çok-tanrıcılar karşısında zafer kazanılması, Peygamber'in 632'deki ölümünden hemen sonra bazı Arap kabilelerdeki kısa süreli "İrtidat"^{**} hareketinin ezilmesi ve güneydeki güçlü Hristiyan yerleşimlere (Özellikle Najran cemaatine) boyun eğdirilmesiyle birlikte, erken Hristiyanların Yahudilerle, paganlarla ve Roma otoriteleriyle yaşadığı türden gerilimler hızla ortadan kalktı.

Bu durum, Hristiyanlığın kurucularının Romalı otoritelerden ve Roma hoşgörüsünden yararlanan düşman rakip olarak Musevilikten gelen yoğun muhalefetle keskin bir karşıtlık içindedir. Bu koşullar altında, erken Hristiyan düşünürler, yazı ve vaazlarında kaçınılmaz olarak Hristiyanlığın Museviliğe "üstünlüğünü" vurgulamak durumunda kaldılar. Aynı zamanda Roma zulmü de, Hristiyanların dini rakiplerini zayıflatma kararlılığını güçlendirdi; Hristiyanlık resmi-hoşgörüyü ardından İmparator Constantine yönetiminde resmi tanınmayı sağlayıp 391'de Roma'nın devlet dini olarak kurumsallaştıktan sonra,²⁷ o zamana kadar engellenen Yahudi karşıtı niyetlerini gerçekleştirmeye başladı.²⁸

Erken Hristiyanlık, bir akrabalık sorunuyla, erken İslam'ın yaşamadığı bir sorunla yüzyüze kaldı. Bütün Yahudileri Hristiyanlığın Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta İsrail'e mesianik vaatlerini gerçekleştirdiğine inandıramayan yeni doğan Hristiyanlık, İsrail'in kimliğini kendine mal etti -Yahudiliğin zararına. Daha Paul zamanında kilise, Romalılar'ın *yeni* İsrail olduğunu vazederek,

^{**} İslam dininden dönme —çv.

dikkatini pagan Romalılar'a çevirmişti. Paul'un ünlü metaforunda (Romalılara Mektup 11), eski İsrail'in yerini almak için Tanrı tarafından seçilen Yahudi olmayanlar, geçici olarak budanmış dalların (imansız, reddedilen Musevilik) yerini alması için zeytin ağacına aşılanan yabancı zeytindi; Yahudi olmayanlara sunulan Yeni Anlaşma, Eski Anlaşma'nın ilahi vaatlerini yerine getiriyordu. Ne var ki, bu noktaya ulaşmak kuşaklar boyu sürdü. Egemen duruma gelinceye kadar, gene Hristiyan kilise, Yahudilerin kuşkuculuğuna ve birçok Hristiyanın Eski Ahit'in İsrail'i ile ilişkisini kesme isteksizliğine katlanmak zorunda kaldı.

İslam hiçbir zaman kendini "Yeni İsrail" olarak tarif etmedi. Araplar, soy kütüğü bakımından atalarını, İbrahim'in ilk oğlu, İshak'ın kardeşi İsmail'e dayandırıyorlardı. Kronolojik bakımdan ise, Arapların halklığı, İsrail'in halklığına paraleldi. Araplarla Yahudilerin ataları aynıydı. İsmailî kol, canlanıp tarihte merkezilik iddiasının gerçekleşmesini bekleyerek, yüzyıllardır saçılmaktaydılar. Hazreti Muhammed'le birlikte o sün seldi. Hristiyanlıktan farklı olarak İslam, Yahudiler pahasına kendi kimliğini kanıtlama gereksinimi duymadı.

Dinin Doğası

Yahudilerle ilgili olarak İslam ile Hristiyanlık arasındaki önemli ayrımın İslam'ın Yahudilere yönelik temelden farklı ve daha az çalışmalı duruşunu daha fazla aydınlatan başka yüzleri de var. İslam, teolojik olarak kendisini Museviliğin ilahi gerçekleşmesi olarak sunmadı. Kuran, ceddi ve ruhsal atası olarak İbrahim'e -ilk, arı tektarınıcı- dayanır. İbrahim Tanrı'nın iradesine tam, sorgusuz "teslim" (Arapça sözcük karşılığı *İslam*) olmasıyla ilk "Müslüman"dı. Kuran'ın sözleriyle:

Ey Kitab ehli [Yahudiler ve Hristiyanlar]! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Tevrat da İncil de şüphesiz ondan sonra indirilmiştir... İbrahim, Yahudi de Hristiyan da değildi, ama

doğruya yönelen bir Müslim'di; puta tapanlardan değildi. Doğrusu İbrahim'e en yakın olanlar, ona uyanlar, bu Peygamber Muhammed ve inananlardır.*²⁹

Kuran'ın ve İslam'ın düşüncesine göre, kendi zamanında hakim olan çoktanrıcılığı cesurca reddeden İbrahim, Muhammed'in habercisiydi. İbrahim'den sonra önce Musevilik sonra Hristiyanlık biçiminde gelişen din, İbrahim'in, tek Tanrı'ya saf inancından saptı. Muhammed'in kişiliğinde ve onun Tanrı esinli mesajları biçiminde İslam, İsmail'in babası, Arapların cediti bu atanın unutulmuş 'arı tektanrıcılığını diriltmek için doğmuştu. Bir bilginin sözleriyle: "[Tanrı'nın iradesine] 'teslim olmak' anlamına gelen İslam, yeni bir anlaşma olarak değil, eski anlaşmanın acilen eski haline getirilmesi gereksinimi olarak görüldü. Kuran'ın, kirlenmiş 'arı' bir dini yeniden kurmak için gönderildiği düşünülmüyordu."³⁰

İslam'ın hem Museviliğe hem Hristiyanlığa üstünlüğünü kanıtlayan İbrahim öyküsünden ötürü,³¹ İslam'ın Musevilikle ve Yahudi Kutsal Kitabıyla ilişkisi, Hristiyanlığın ilişkisinden önemli ölçüde farklıydı. Paul'un, sünnet olmadan önceki İbrahim'i ilk "Hristiyan" ilan ettiği doğrudur. İbrahim, Musa zamanında, daha sonra gelen ayinler dışında, tek-tanrıcılığa ve moral yasaya bağlıydı.³² Ne var ki, bütünüyle pratik (ve ideolojik) amaçlarla Hristiyanlık, Tanrı'nın Yahudilere mesajının gerçekleştirmesini de İsa'nın ikinci ve son evreyi temsil ettiğini ileri sürerek, Musevilik karşısındaki kronolojik sonralığını değersiz gördü. Bu, Hristiyanların, Yahudi Kitabını kendi kitapları olarak kabul etmeleri anlamına geliyordu -"Eski Ahit," "Yeni Ahit" in işaretledi- ve ikinci yüzyılda İbrani İncil'i reddeden Marcion gibi

* Bu çeviride, Kuran'dan yapılan alıntıların Türkçesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'anı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Meal), Ankara 1986'dan alınmıştır —çv.

Hristiyanlar, kilise tarafından sapkın olarak damgalandılar. Kutsal Kitap üzerinde ortak hak iddiası, Yahudi mukaddes kitabının mesajım yorumlama konusunda sürekli gerilimin temelini attı.³³

Bunun aksine İslam, Yahudilerin ve Hristiyanların, mevcut kutsal kitap metinlerini, asıl, ilahi esinli öğretinin yozlaşması olarak dikkate almadı. Bu yaklaşım, İslam'ı Hristiyanlıktan farklı bir yöne götürdü. Göreceğimiz gibi, Yahudi Kitabı'na yaklaşımdaki bu farklılık -İslami tahrif öğretisi ile Hristiyan işaret ilkesi arasında- İslami ortamdaki daha düşük düzeyde inançlar arası çatışmayı açıklamada epeyce işe yarar.

Musevilikle ilişki bakımından Hristiyanlık ile İslam arasındaki başka bir karşıtlık da, Yahudi pratiklerin taklidi konusuyla ilgilidir. Musevileştirme, kilisenin reddedilen haberciyi Tanrı'nın selametinden yeni seçilmiş yararlanacaklardan ayırma çabalarına ciddi bir engel oluştuyordu. Kilise babaları, Hristiyanlığın Museviliğin bir uzantısı olduğuna dair başlangıçtaki Hristiyan önermeyi birçok Hristiyan halâ ciddiye aldığı için kuşaklar boyunca Musevileştirmeye karşı savaştılar. İslam, Museviliğe farklı yaklaştı. Bizzat Muhammed'in kendisi, birinci Müslüman aydaki 10 günlük orucu (*aşure* denilen) kabul etti.³⁴ Başka bir Yahudi geleneğine uygun olarak, Muhammed, taraftarlarına dua sırasında yüzlerini Kudüs'e çevirmelerini söylüyordu. Ne var ki, kısa süre içinde, Müslüman cemaatin kimliğine bir tehdit oluşturdukları için değil, Muhammed Medine'de sert bir Yahudi muhalefetiyle karşılaştığı için bu "Musevileştirici" pratiklerden vazgeçti.

Bu reddedişten sonra, benzer bir ilk kabul şekli de, erken İslam'ın Yahudi anlatı geleneklerine yönelik tutumunu karakterize eder. Başlangıçta, Beni İsrail ile ilgili söylence ve anlatımların, "İsrailiyat" denilen eğitici ve mucizevi masalların, aktarılmasına izin verildi. Bu onay, Yahudilerin Kutsal Kitapları'nın İslam'dan önceki peygamberlerin hayatları ve yaptıklarıyla ve özellikle gelişiyile ilgili öngörüler biçiminde bizzat Peygamber'le ilgili bilgi-

leri de içerdiğine dair genel bir inancı yansıtıyordu. Müslümanlar, aynı zamanda, Beni İsrail'in adetlerini taklit etmeme konusunda da ısrarcı oldular. Sonunda, Beni İsrail ile ilgili geleneklerin aktarılmasına verilen izin de kaldırıldı ve Müslümanların Yahudi kutsal, metinlerini öğrenmeleri ya da kopyalamaları toptan yasaklandı.³⁵

Paradoksal bir şekilde, İslam ile Musevilik arasındaki sınırlar daha başlangıçta açıkça çizildiği için, Musevilikte temel olan birçok şey, sonunda gelişen İslam'da kök saldı. İslam'ın en temel özelliği olan *şariat*, doğrudan Yahudi *halakha*'ya karşılık gelir - aslında aynı anlama (yol) gelir. Sadece anlamsız domuz eti yasağını değil, ritüel hayvan kesme sistemi de dahil olmak üzere İslam'ın beslenme kuralları, Yahudi pratiğine oldukça yakındır.

Müslüman kaynaklarda Museviliğe *şariat el yahud* olarak sık sık işaret edilir.. Bu durum, Musevilik için kullanılan "Yahudi Hukuku" gibi yaygın aşağılayıcı Latin tabirlerle ve "Yahudilerin hurafeleri" ve "Yahudilerin vefasızlığı" gibi daha yerici basma kalıp sözlerle çelişir. Yahudiler ve Musevilikle ilgili Hristiyan söz dağarcığı, düşmanlık ve husumeti yansıttığı halde, İslami konuşma karşılıklı savunulan kavram ve değerlerin tarınmasını açığa vurur.³⁶

Eğer İslam, Hristiyanlığın Musevi kötülüğüyle ilgili kaygısını paylaşmadıysa, bunun nedeni, İslam'ın "kilise"sinin³⁷ psikolojik bakımdan Musevilikten çok uzaklarda ortaya çıkması ve İslam'ın -önemli- bir "Musevileştirme görüngüsü"yle tehdit edilmemesiydi. Museviliğin (ve Hristiyanlığın) cazibesi, Hristiyanlıkta olduğu gibi önceliklerinden ötürü İslam'a üstün olduğu düşünülen Yahudi törenlere bağlılık biçiminde değil belli bir popöler uyum şeklinde bazı Müslüman kesimlerde ifadesini buldu.

Museviliği (ve Hristiyanlığı) taklit etmeye İslami muhalefetin, özel bir öğretisel iradesi vardı -halifuhum (onlardan farklı olma) ilkesi. İlginçtir; bu muhalefet, kutsal kitaptaki Yahudi olmayanların adetlerinden sakınma uyarısıyla paralellik gösterir.³⁸

"Onlardan farklı olma" kavramı, hadisten kaynaklandı.³⁹ Teolog ve hukukçu İbni Taymiyya, bu temayı, açıklayan önemli bir kitap yazdı. Şöyle yazıyordu:

Onlardan farklı olma, İslam'ın zaferinin nedenidir, peygamberler göndermenin amacı ilahi inancın muzaffer çıkmasıdır. Bu nedenle, bizzat onlardan farklı olma hareketi en büyük ilahi hizmetlerden birini meydana getirir.⁴⁰

Ve;

Gösteriş olsun diye yapmamaları koşuluyla Kutsal Kitaplara inananlara kendi yeni ve eski dinlerinin gereklerini yerine getirmelerine izin verilse bile, bir Müslüman'a, ister gizli olsun ister, açık yeni ya da eski bir dinin gereklerini yerine getirmesine izin verilemez.⁴¹

İbni Taymiyya, Museviliğin ve özellikle Hristiyanlığın etkisine atfettiği buyrulmamış bazı kutlamalardan ve Müslüman evliyalarından, türbe kültüründen rahatsız oluyordu. Bu kaygı, kilise babalarını rahatsız eden Musevileştirme sorununa akraba gibi görünmesine karşın, aralarında önemli bir fark vardır.⁴² İslam'ın doğuşundan yüzyıllar sonra yazan İbni Taymiyya'nın kaygısı, bir din olarak İslam'ı Musevilikten ya da Hristiyanlıktan ayırmak değil, İslami inancın arılığını ve üstünlüğünü korumaktır. Büyük Hanbeli teolog, Müslümanların kendilerini *zimmi*'lerden ayırt etmemeleri durumunda, İslam'ın hiyerarşik üstünlüğünün yok olmasından ve Yahudilerle Hristiyanların prestijinin güçleneceğinden endişe ediyordu. İbni Taymiyya'nın retoriği, John Chrysostom'unkinden daha az nefret içerir; zira ikisi, tehlikeyi farklı şekilde algılıyordu. Antakya presbiteri, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olarak kabul edilmesine karşın Hristiyanlığın kendisini hala güvensiz hissettiği bir zamanda yaşadı. Musevileştirme pratiklerinin Hristiyanlığın özel hakikat iddiasını zayıflatacağından ve paganizm üzerindeki yeni ve kırılğan zaferini aşındıracağından endişe ediyordu. İbni Taymiyya ise, Müslü-

man olmayan azizlerin taklit edilmesini hem dini bir yenilik (*bid'a*) hem muzaffer İslam'ın üstünlüğünden sapma olarak görüyordu. Ne var ki, Müslümanları Musevileştirmenin, Hıristiyanlığın ya da Museviliğin daha sahici bir İslam sanılmasına yol açabileceğinden kaygılanmıyordu.

3- Hıristiyanlıkta Yahudilerin Hukuksal Konumu

R. W. Southern'in *Making of the Middle Ages*'da yazdığı gibi,¹ hukuksal statünün "bir halkın refahıyla ilgili bütün standartların en aldaticısı" olduğunu kabul edebiliriz. Teori ile pratik arasında, kaçınılmaz bir mesafe vardır ve ortaçağdaki Yahudiler için bu kesinlikle geçerlidir. Yine de, böyle bir çalışmada Yahudilerin hukuksal konumuyla ilgili bir değerlendirmenin yeri, başlangıca yakın bir yerdir; çünkü, dinin yanı sıra hukuksal statü de, açıkça bilebildiğimiz Yahudi-Yahudi olmayan ilişkileri sorununun en erken yanıdır. Dahası, bu kitap karşılaştırmalı bir inceleme olduğuna göre, hukuksal konumun incelenmesi, başka türlü olandan daha yararlı bilgiler verir.

İslam Yahudilerinin hukuksal statüsü ile Hıristiyanlık Yahudilerinin hukuksal statüsü arasında birçok benzerlik vardır. En önemli benzerlik, her iki toplumda da Yahudilerin kendi Museviliklerini uygulamada fiilen tam bir özerkliğe sahip olmalarıdır. Pratik bakımdan bu, ayin, evlilik ve boşanma gibi pek çok dini amaç ve kişisel statü bakımından Yahudilerin Yahudi hukuku - Talmud hukuku- ve Yahudi dini otoriteler tarafından eğitilip icazet verilmiş yargıçlar tarafından yönetildikleri anlamına geliyordu.

Hukuksal statü bakımından Hıristiyanlık ile İslam arasındaki farklılıklar, hakim toplumun Yahudilere yönelik çelişkili tutumunu yansıtır ya da onun şekillenmesine yardım eder. Bölüm 2'de tartışılan erken Hıristiyanlık ile erken İslam arasındaki dinsel tutum farklılığının yanı sıra, hukuksal yaklaşımdaki farklılıklar da Müslüman dünyadaki daha düşük oranlı zulmü açıklamaya yardım eder. Bölüm 3'te, Yahudilerin İslam'daki hukuksal konumuyla analitik bir karşılaştırmının (bölüm:4) yolunu açmak

için, Yahudilerin Batı Hristiyanlığındaki daha karmaşık hukuksal konumunu gözden geçiriyoruz.

Hristiyanlıktaki Yahudiler Hukuku

Büyük hukuk bilgini Guido Kisch, Yahudi hukuksal statüsü konusunu enine boyuna inceledi.² Yahudilerle ilgili Hristiyan hukuksal malzemeye "Yahudiler hukuku" adını verdi. Kisch bu şekilde, "Yahudiler hukuku"nu, bizzat Yahudiler tarafından yazılmış ve Yahudi yaşamın içine ve Yahudilerin çevreleriyle ilişkilerine nüfuz etmiş geniş hukuksal malzeme için kullanılan "Yahudi hukuku" teriminden ayırt eder.

Hristiyan ortaçağ, sayısız ve bazen üstüste binen hukuk sistemine tanık oldu. Yaşamını halâ sürdüren barbarlar çağındaki Roma hukuku; Germanik kabile hukuku ya da "ananevi hukuk; on birinci yüzyıl sonu ile on ikinci yüzyılda İtalya'da başlayan canlanmış Roma hukuku; kilisenin düstur hukuku; sonunda devlet hukuku şeklinde harmanlanan feodal ve toprak hukuku; beledi hukuk vardı.³ Ortaçağ Hristiyan hukuku ne kadar karmaşık Yahudiler hukuku da o kadar karmaşıktı. Genel olarak hukuk gibi, o da zaman içinde gelişip değişti.

Roma Yahudiler Hukuku

Hristiyanlıktaki Yahudiler hukukunun, en erkeni Roma hukuku olmak üzere sayısız kaynağı vardı. Yahudilerle ilgili çok az sayıda Hristiyanlık Öncesi Roma yasası varlığını sürdürmüş olmasına karşın, Josephus'un Romalıların Yahudilere yönelik tutumuyla ilgili betimlemesi gibi hukuksal olmayan kaynaklar, Romalıların Helenistik ve Pers antikitesinden miras aldıkları hoşgörülü politikayı sürdürdüklerini gösteriyor. Musevilik, taraftarlarına dini amaçla toplanma ve "kendi atalarının hukukuna göre yaşama" izni verilen bir *collegium* (birlik) olarak tanınıyordu.⁴ Collegium, çoğunlukla, *religio licita*, ya da "meşru din" yeri-

ne geçmek üzere Yahudilere uygulanıyordu. *Religio licita*, hukuksal bir terim olmasa da, üçüncü yüzyılın başından beri kullanılmaktaydı.⁵

Roma'nın Yahudilere yönelik hukuksal politikası, bazı bakımlardan, daha önceki rejimlerin hoşgörölü politikasını aşıyordu. Sünnet, bir tek görünmez tanrıya tapma, haftada bir gün çalışmama ve Tiberiya'daki lidere hediyeler gönderme gibi ayrık" (Romalıları göre, özel) ananeleri -edebiyatta bazılarının "pagan antisemitizm" dediği Yahudi karşıtı bir eğilimi besleyen bir özgülülük- öğütleyen bir dinle karşı karşıya olan Roma, kendi vatandaşlarına bile izin vermediği "atasal hukuk"u hoş görmek zorunda kaldı.⁶

Augustus'un bir buyruğu, "Yahudiler, tıpkı en ulu tanrıların ulu ruhbanı Hyrcanus zamanında yaptıkları gibi kendi ananelerini kendi atalarının hukukuna göre sürdüreceklerdir" der.⁷ Bu yasa, Roma yöneticilerinin Yahudilere yönelik tahammüllerini, yüzyıllarca tutarlı bir şekilde ve sürekli uygulanan bir politikayı aydınlatır. İmparator Hadrian'ın Sebt ayinini ve sünneti yasakladığı 132-135'teki Yahudi isyanı sırasında Yahudi ibadeti-nin yasallığı konusundaki tutumlarını değiştirdiler.⁸ Karar, İmparator Antonius Pius (137-161) tarafından yürürlükten kaldırıldı. Dahası 212'de İmparator Caracalla, imparatorluktaki Romalı olmayan herkese vatandaşlık hakkı verdi. Buyruk, isim olarak Yahudilerden (ya da bu açıdan herhangi bir "yabancı" gruptan) söz etmese de, Caracalla'nın buyruğunun Yahudileri de kapsadığı konusunda bilim adamları genelde hemfikirdir.⁹ Böylece, pagan Roma yönetiminin son yüzyılında Yahudiler, hukuksal olarak hoşgörüden diğer Roma vatandaşlarıyla eşit duruma yükseldiler.

Yahudilere uygun görülen "hoşgörü," Roma toplumunun özel bir özelliğinden, pagan çoktanrılı dininden kaynaklanıyordu. Çoktanrılı toplumlarda tanrılar ve o tanrıların halkları, birbirlerinin varlığını hoş görürler. Çoktanrıcılık, modern dünyanın

"dinsel çoğulculuk" dediği şeyi doğurur.¹⁰ Buna karşın, tektanrıcılık asli olarak dışlayıcıdır. Tanrı'nın birliği, ona inananların bütün insanları ona tapmada birleştirme arzusunda karşılığını bulur. Bu nedenle, antik dünyadaki tektanrıcılar -Yahudiler- pagan Roma'nın, dini hoşgörüsüne karşılık vermediler. Gerçekten de Romalıları kendi dinlerine döndürmeye çalıştılar. Erken Hristiyanlar, Romalı "Yahudi olmayanlar"a tektanrıcı hoşgörüsüzlüğü Musevilikten miras aldılar. Aynı zamanda, sahnedeki yeni tektanrıcılar olarak, kendi tanrılarının gerçekliğine inanan Hristiyanlar, hem sorun hem de bir rekabet kaynağı olarak Yahudilerin devam eden varlığıyla karşılaştılar. Dördüncü yüzyılda Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun devlet dini olarak pagancılığın yerini alınca, pagancılığın ve Museviliğin etkisini kırma fırsatı doğdu. Şimdi Museviliği ele alıyoruz.

Hristiyan-Roma Yahudiler Hukuku

İmparator Theodosius II'nin emriyle 429 ile 438 yılları arasında derlenen Theodosian Yasası, Hristiyan dönemin başlangıcından itibaren Roma imparatorluk yasalarını birleştirir.¹¹ Bu yasadaki Yahudiler hukuku, hoşgörü (çoktanrıcı Roma'nın mirası) ile tektanrıcı Hristiyanlıkta asli olarak yar olan hoşgörüsüzlüğün bir karışımıdır. Yasanın erken ortaçağda Latin Batı'daki önemli etkisi nedeniyle, Latin Hristiyanlığındaki Yahudiler hukukunun temelidir.

Ammon Linder'in Roma imparatorluk hukukunda Yahudiler hukuku incelemesi, bu konuda kusursuz bir rehberdir.¹² Theodosian Yasası, konuları bakımından "kitaplar"a ve "başlıklar"a ayrılan binlerce yasayı kapsar. Yahudilerle ilgili yasalar, bütünün küçük bir oranını oluşturur.¹³

Theodosian Yasası'nda Yahudilerle ilgili pasajların büyük çoğunluğu (68, pasajdan 51'i), son bölümde, resmi Hristiyan kilise ile diğer dinler arasındaki ilişkiyi konu alan Kitap 16'da yer alır. Şaşırtıcı değil, bu kitap pagan Roma hukukunun temeli olan dini

çoğulculuktan yola çıkar. Bir yanda Hristiyan ruhbanlığa özel ayrıcalıklar veren diğer yanda erken Hristiyanlığın temel hasımlarına -sapkınlık, paganizm ve Musevilik-savaş açan bir dizi uyrukla karşılaşırız. Örneğin Başlık 5, "Sapkınlar Üzerine," Yahudilere "fıskırıp daha geniş alanlara yayılan bulaşıcı ve salgın bir hastalık" diyerek, sapkınların yanı sıra onları da anti-Katolik düşmanlığa ortak olarak görür.¹⁴ Yaklaşık iki ay sonra, Romalı görevlilerin böylesi suçlar konusunda dikkatli olmaları uyarısıyla güçlendirilip yeniden yayınlanan bu aynı yasa, Yahudileri sapkınlarla ve "toptan pagan denilen Yahudi olmayanlarda eşleştirir."¹⁵ Linder şu yorumda bulunur: "Beşinci yüzyılın başından itibaren Yahudilerin paganlarla ve sapkınlarla bütünleştirilmesi, İmparatorluk yönetiminin Yahudi politikasında temel bir değişikliği gösterir" ve bunun "Yahudilerin bu dönemdeki hukuksal statüsünü etkilemesi kaçınılmazdı."¹⁶

Kitap 16'nın 8. ve 9. başlıkları, sadece Yahudiler'le ilgilidir.¹⁷ Diğer metinlerdeki yasaların tekrarlanması pahasına, Yahudilerle ilgili bu kadar çok metni ardışık iki başlıkta pekiştirmekle Yasa, özel önlemleri gerektiren özel bir sorun olarak Yahudiler üzerinde yoğunlaşmış. Bu pekiştirme, Caracalla'nın 212 tarihli yasası ile Roma devletinin Hristiyanlaşması arası dönemde -Yahudilerin Roma hukukuna tabi kılındığı yüzyıl- ulaşılan durumdan bir ayrılmaya işaret ediyordu. Bu durum, Hristiyan Yahudiler hukukunun, Hristiyan çevrenin çeperlerinde hatta dışında yaşayan bir halk için özel bir yasaya daha sonraki evriminin de habercisiydi.

Genelde kabul edildiği gibi, 8. başlık eski pagan-Roma hoşgörüsünün özelliklerini sürdürür. Aynı zamanda bazı anlatım biçimleri de kilisenin yeni kaygılarını yansıtır. Museviliğin meşruluğunun tanınması ve bunun sonucu olarak Yahudilerin dini ibadet için toplanmalarının garanti edilmesi, Hristiyanlık öncesi dönemden taşınır. Bu konuda 393 tarihli ilk yasa şunu onaylar: "Yahudi tarikatının hiçbir yasayla yasaklanmadığı yeterince ka-

nıtlanmıştır.”¹⁸ Bu, hoşgörüyü ifade etmenin oldukça olumsuz bir biçimi gibi görünmesine karşın, formülasyon yasayı yazanların, Hristiyanlık Öncesi Roma geleneğine derinden kök salmış hoşgörülü bir politikanın devamına papazların itirazını öngörüp önünü alma çabalarını yansıtır. Diğer yasalar Museviliğin gereklerini yerine getirme özgürlüğüyle ilgili garantileri içeriyor - örneğin, Sebt törenlerine müdahale etmeme güvencesi.¹⁹

Pagan döneminden miras alman hoşgörü politikasının özel öğeleri, Theodosian Yasa'nın Yahudilerin kişiliklerine ve mallarına delice saldırılar karşısında Yahudileri koruyan maddeleridir. En erken hüküm 397 tarihli: "Yahudilere saldıranların bütün kötü davranışları engellenecektir (ve ... sinagogları alışılmış sükûnetiyle kalacaktır).”²⁰ Benzer şekilde, 420 tarihli bir yasa, sinagogların korunmasını Yahudilerin yaşamını güvenceye almakla birleştirir: "Suçsuz olduğu halde, Yahudi olduğu gerekçeyle hiç kimse ayaklar altına alınamaz ve hiçbir din, herhangi bir kimsenin küstahça davranışa maruz kalmasına neden olamaz. Sinagogları ve ikametgâhları, gelişigüzel yakılamaz.”²¹ Bu hüküm, Hristiyan katılıkla ilgili karakteristik bir ifadeyle biter: "Yahudiler de, Hristiyan dinine saygısız bir harekette bulunmamaları ve küstahlaşmamaları konusunda uyarılacaklardır."

Koruma güvencelerinin, koruma varmış gibi olmayan bir uyarıyla nitelenmesi, Hristiyanlık öncesi Roma'dan gelmiş olabilir. İskenderiye'de yeni ayrıcalıklar talebiyle Yahudi karşıtı ayaklanmaların ardından, 41'de İmparator Claudius, İskenderiyelilere, şiddetten uzak durmalarında ısrar eden bir mektup yazdı. Claudius, mektubunda, "daha fazla ayrıcalık" taleplerinden vazgeçmelerini emrederek, Yahudilere hoşgörünün sınırlarını saptıyordu.²²

Aynı ruhla, Theodosian Yasa da, isteksizce ve sık sık dili tehlikeye atarak, Yahudiler ve malları için güvenceleri dile getirir: "İğrenç paganların, Yahudilerin ve sapkınların ruh ve cüretlerini bastırdık. Yine de, muhterem Hristiyanlık bahanesiyle uluorta

hareketlerde bulunanların [Yahudileri] incitmekten ve onlara zulmetmekten uzak durmaları buyruğumuzdur.”²³

Museviliğe yönelik Hristiyan husumeti, 16. Kitap'ı karakterize eden Hristiyan üstünlük tonuyla tutarlı olan S. Başlık'ın saptadığı koşullarda belirgindir.²⁴ Yahudilerin Tiberiye'deki Patriark'a para gönderme hakkı, yürürlükten kaldırıldı. Ondan sonra katkılar, imparatorluk hazinesine yönelecekti.²⁵ Başka bir yasa da (415 sayılı), Patriark (Jarnatiel'in sorumluluk alanını daraltıp yetkisini yeni sinagoglar inşa etmekle sınırladı ve ıssız yerlerdeki sinagogları yıkmasını emretti.²⁶ 415 sayılı yasa'yı çıkaran aynı İmparator Honorius, 423'te eski sinagogların yıkılmasını yasaklayarak dönüş yaptı.²⁷ 438 sayılı "yeni yasa"sında İmparator Theodosius II, ödünleri genişletti: "Eşit derecede makul bir değerlendirmeye, yeni sinagogların yapılmasını yasaklıyoruz; fakat, yıkılma tehlikesi altında olan eski sinagogların sağlamlaştırılmasına izin verilmektedir.”²⁸ Doğu Akdeniz'in Bizans topraklarını işgal ettikten sonra İslam, hem yeni ibadethanelerin inşasını hem de eskilerin onarılmasını yasaklayarak daha baskıcı bir politika benimsedi.

Yahudilerle ilgili önyargılı dil, Theodosian Yasa'ya taşınan Roma hoşgörüsü ilkesini yumuşatır. *Superstitio* (hurafe) teriminin yaygın kullanımı, dikkat çekicidir. Hristiyanlık öncesi Roma kullanımında aşağılayıcı olan terim, Romalı olmayan herhangi bir dini anlatıyordu, fakat Romalı yazarlar, nötr bir ahlatım kullanılarak Museviliğe de *religio* (din) diyorlardı. İmparatorluğun Hristiyanlaşmasından sonra da bu ikilik devam etti. Beşinci yüzyılın başından itibaren, *religio* Hristiyanlık için kullanılırken, artık Musevilikle sınırlı olan *superstitio* ise, ondan sonra "iğrenç", ve "alçak" gibi sıfatlarla nitelendi. Yasa'daki öteki dil, Yahudilerin İsa'yı inatla inkarına, huysuzluğa -hatta Museviliğin kirliliğine ("... bulaşıcı hastalık gibi yayılan bir bela")- ve Yahudilerin Roma İmparatorluğu'na yönelik değişmez düşmanlığına dikkat çeker.²⁹

Hem Hristiyanlar hem pagan nüfus içindeki potansiyel Hristiyanlar üzerindeki Yahudi gücü, Katolik kiliseyi kızdıran başlıca etkendi. Bir buyruk, Yahudi-Hristiyan evliliğini zinayla eş sayıyordu (belirtilmemesine karşın, böyle bir durum ölümle cezalandırılıyordu).³⁰ 404 tarihinde İmparator Hororius'un dayattığı bir yasa, Yahudilerin ve Samarianların* imparatorluk hizmetinde çalışmalarını yasakladı.³¹ Hornorius, 418'de, bu kez "bu ırkın sapkınlığına sadık ve silahlı imparatorluk hizmetinde bulunmaya çalıştıkları anlaşılan kişiler" diye Yahudilere işaret ederek yasağını tekrarladı.³² 438 tarihli Novella 3'ünde imparator Theodosius, yasağı tekrarladı ve sivil yönetimin bütün dalları için geçerli hale getirdi.³³

Yüzyıllar geçtikçe bu yasalar -Yahudilerin silah taşımalarına olanak veren görevlerden uzaklaştıran yasalar (on ikinci yüzyıl sonlarına kadar bazı yerlerde Yahudiler silâh taşımaya ve kullanmaya devam etmiş olmasına karşın)- Yahudileri Hristiyanlar üzerinde otorite kurabilecekleri görevlerden uzaklaştırma dürtüsünü başlattı.

Kilise liderlerinin özel kaygısı, ellerindeki köleleri Yahudilerin olumsuz etkilemesi olasılığıydı. Bu endişe, aile hizmetine giren erkek kölelerin sünnet edilip ritüel suya batırma yoluyla dine döndürülmelerini emreden Yahudi kuralından kaynaklanıyordu.³⁴ Theodosian Yasa'yı yapanlar, 16. Kitap'ın 9. Başlık'ının tamamını "Hiçbir Yahudinin Hristiyan bir kölesi olamaz" konusuna ayırdılar. Klasik Roma hukuku, yasaklanan hadım etme geleneğine benzediği için sünneti zaten yasaklamıştı.³⁵ Ne var ki, Hristiyan Roma hukuku, konuyu dönme bakımından yeniden odağına aldı. İlk Hristiyan imparator Constantine, "eğer bir Yahudi, Hristiyan ya da başka bir tarikattan bir köleyi satın alıp sünnet ederse, bu şekilde sünnet edilen kişiyi köle olarak tuta-

* Eski Ahit'in sadece ilk beş kitabını kabul eden bir Yahudi mezhebinin olanlara verilen ad —çv.

maz" diye buyurdu.³⁶ 417'de yürürlüğe giren bir yasaya göre, zaten Hristiyan sadece "gönüllü" ya da gönülsüz, kendi tarikatının pisliğini bu kölelere bulaştırmamak" koşuluyla onları elinde tutabilirdi. Her zaman olduğu gibi, yasayı ihlal etmenin cezası ölümdü.³⁷

Yahudilerin köle sahipliği üzerinde yoğunlaşma, Hristiyan hukukundaki yoğunlukla aynı orantıda yüzyıllarca sürdü. Durum; hiçbir imansız bir Hristiyan'a üstün olamaz temel öncülünün ciddi bir ihlalini temsil ediyordu.³⁸

Erken Hristiyan Yahudiler, hukuku, Yahudiler karşısında Hristiyan üstünlüğü korumayı amaçlayan hoşgörüsüz dil ve sınırlamalarla nitelenen bu Musevilik hoşgörüsüyle -Roma mirası- özetlenir. Altıncı yüzyıl başlarında derlenen Justainainik Yasa, bütün bölümleri dokunulmadan taşıyarak ana sistemi büyük ölçüde değiştirdi. Bu revizyonun bir kısmı, bu gerilim dönemine özgü sertleşen tutumları ve artan bir sapkınlık korkusunu yansıtır. Bu nedenle, yasa maddelerinde sapkınlar sürekli Yahudilerle ilişkilendirilir.³⁹ 535 yılına ait bir kanun, sinagogların, kiliseye dönüştürülmesini ve paganların ve sapkınların toplantılarına izin verilmeyeceğini buyurur.⁴⁰ Justinian'ın Yahudilerle ilgili kötülüğüyle en ünlü "yeni yasa"sı *deuterosis*'i yasakladı.⁴¹ Yasanın yürürlüğe girmesi, Hristiyanlık öncesi ve Hristiyan Roma hukukunun yüzyıllarca süren politikasına kökten aykırı bir şekilde Museviliğin gereklerini yerine getirme özgürlüğüne müdahale anlamına geliyordu.⁴²

Justinian'ın Yasası -çeşitli, kısaltılmış biçimlerde Doğu Roma İmparatorluğu'nda tedavülde olan- on birinci yüzyılın sonunda Roma hukuku incelemeleri yeniden canlanıncaya kadar batıda bilinmiyordu.⁴³ Erken Ortaçağda Avrupalı hukukçuların ve kilise adamlarının anılarında varlığını sürdüren Teodisian Yasa'ydı. Ammon Linder şunu belirtir: Vizigot İspanya (Yasa'nın, 506'da

* Eski Ahit'in beşinci bölümü -çv.

kısaltılmış bir biçimiyle değiştirildiği), dışında "Batı'nın diğer kısımlarında Yasa hiçbir zaman resmen yürürlükten kaldırılmadı ve hukuksal statüsü, diğer hukuksal kaynakların statüsüyle aynıydı."⁴⁴ Özellikle Güney Avrupa'da -genelde Roma geçmişiyle sürekliliğin güçlü olduğu- Roma hukuku anısı ve Roma'ya ait birçok hukuksal prosedürün varlığını sürdürmesi, Yahudiler için Kuzey Avrupa'dakinden önemli ölçüde daha güvenli bir ortamın yaratılmasına katkıda bulundu.

Kilise: Düstur Yahudiler Hukuku

Yahudiler hukuku, kaçınılmaz olarak Katolik kilisesinin açıklamalarında ortaya çıktı. Roma hukukundan etkilenen düstur hukuku da, devletin Yahudiler hukukunu etkiledi. Museviliğe yönelik hoşgörü ve sınırlama karışımı tutumuyla Theodosian Yasa'nın 16. Kitap'ı, kilise tarafından "düstur hukukunun otorite kaynağı olarak" kabul edildi.⁴⁵ Erken ortaçağda, dini konseylerin buyrukları ve papalığın çoğunlukla mektup biçimindeki tartışma kabul etmez fikirleri, düstur Yahudiler hukuku külliyatını sürekli genişletti.

Piskoposluk (diocesan) ve Hristiyan birlikçi (ecumenical) kilise konseylerinin Yahudilerle ilgili neredeyse bütün düsturları -ister İspanya'da, ister Gal'de; ister Doğuda olsun- Hristiyanlıktaki hoşgörüsüz çizgiyi yansıtan baskıcı düsturlardı.⁴⁶ Kilise konseylerinin Yahudiler hukukundaki belirgin katı çizgiyle karşılaştırıldığında, Papa Büyük Gregory (590-604), aristokratik yetiştirmesinden, ve daha önceki sivil yönetimdeki kariyerinden öğrendiği Roma geleneklerine uygun daha ılımlı görüşleri, dile getiriyordu. Yahudi-Hristiyan ilişkilerini konu alan 26 bildirisinde Gregory, öncelikle zoraki vaftize karşı çıkarak ve sinagogların dokunulmazlığını savunarak Theodosian Yasa'nın hoşgörücü özelliklerine bağlı kaldı. Yahudilerle ilgili konularda yüzyıllarca papalığa yol gösteren bir standart belirledi.⁴⁷

En önemlisi, bir bildirinin bir cümlesinde Gregory'nin Yahudilere yönelik papalık politikasının amblemi olacak şeyi seslendirmesiydi: "Yahudilere [Sicut Judies non] sinagoglarında yasayla kendilerine izin verilen şeylerden başka bir şeyi yapmalarına izin verilmediği gibi, aynı şekilde yapmalarına izin verilen şeyler konusunda da rahat-sız edilmemelidirler."⁴⁸ Theodosian Yasa'daki baskı ile hoşgörü arasındaki denge ruhuna uygun olarak Gregory'nin formülü, Yahudileri önce yasalara ve geçmişte İzin verilen ananelere uymakla sınırlar; ardından, bu yasa ve ananelerin gereklerini yerine getirirken kendilerine müdahale edilmemesini güvenceye alır. Bu buyruk, Claudius'un İskenderiyeli-lere mektubundaki formülasyonu da (ne var ki, orada garantiler sınırlamalardan önce gelir) anımsatır.⁴⁹

Ecclesiastik Yahudiler hukukunun en anlamlı buyruğu, bizzat Gregory'nin sözleriyle başlayan ve papalığın *Sicut Judeis* bildirisi olarak bilinen bir bildiri olarak ortaya çıkar. Bazı ortaçağ koleksiyonlarında bununla ilişkilendirilen başka bir san - "Consututio pro judies" (Yahudiler lehine anayasa)- koruyucu içeriğini açıkça gösterir. Teamül oluşturucu ve etkili buyruğunun varlığı, sadece daha sonra yapılan göndermelerle bilinmesine karşın, bu buyruğu yayınlayan ilk papa, görüntüye göre Calixtus II'ydi (1119-1124). Calixtus'un, savunmasızlığı Birinci Haçlı Seferi'nin katliamları sırasında ortaya çıkan bir halkın güvenliğini sağlama umuduyla Yahudilerin bir başvurusuna yanıt olarak bildiri-yi yayınladığına inanılır. Diğer yanda, bu talep, Roma'da ya da İtalya'nın diğer yerlerindeki yerel Yahudi karşıtı şiddetle ilgili kaygılardan da kaynaklanmış olabilir.⁵⁰

Papalık bildirisi *Sicut Judeis*, Gregorien formülünün ikinci yan-sını, "garanti" maddesini ayrıntılandırır. On ikinci yüzyıl, kilise-sinin zoraki vaftizden muaf olma özgürlüğü, kişiliklerin ve mal-ların haksız saldırılardan korunması, engellenmeden Musevili-ğin gereklerini yerine getirme hakkı ve Yahudi mezarlıkların dokunulmazlığı da dahil, Yahudilerin hakkı saydığı şeyleri sap-

tar. Bu garantiler, bunları ihlal eden Hristiyanları cezalandırma hükmüyle destekleniyor. Bildiri, on ikinci yüzyılın sonundan önce 5 papa, on üçüncü yüzyılda 10 papa tarafından yayınlandı, sonra 1348'e kadar bir daha yayınlanmadı. Papa Clement III (1187-1191 arası) tarafından yürürlüğe konan bildiri, Papa Gregory IX'un (1227-1241) 1234'te yürürlüğe giren *Decretalsı'ndaki* "otorite" düstur hukukuyla birleştirildi.⁵¹

Roma hukukunda bulunan ve Papa Gregory Fin ortaçağ Hristiyanlığıyla uzlaştırdığı Yahudilerin ve Museviliğin korunma ve hoşgörü hakkıyla ilgili papalık iddiası, teolojik gerekçesini St. Augustine'in düşüncesinde zaten bulmuştu: Çok yüzlü "tanık" rolü oynadıkları için Tanrı Yahudilerin hayatta kalmalarına ve Hristiyanlar arasında yaşamalarına izin vermiştir. Hem Augustine öğretisine hem *Sicut Judeis* bildirisinde garanti edilen korumalara uygun olarak, ortaçağ boyunca papalık, Yahudilere yönelik haksız fiziksel saldırılarla birlikte Yahudilerin zorla Hristiyanlaştırılmasına da inatçı ve oldukça tutarlı karşıtlığını sürdürdü. Gerçekte, bir Papa "Consitutio pro Judeis'e, yeni tehlikeler karşısında Yahudileri savunan bazı eklemeler de yapmış olabilir. Örneğin, 1247'de Innocent IV, papalığa gelişinin birinci yılında, yeni yükselen karalamaları kınayan bir bölüm ekleyerek kendi versiyonu bildiriği yayınladı.⁵²

Papalığın, Hristiyanlar arasında Yahudi yaşam tarzını geliştirme zahmetine katlandığını ima etmek istemiyorum. Tam tersine, on birinci, on ikinci ve özellikle on üçüncü yüzyıllarda, papalık laik yöneticiler- üzerinde üstünlük kurma mücadelesi verirken, Yahudiler üzerinde de otoritesini kurdu. -Bu, Yahudi kulluğu ve aşağılığıyla ilgili zamanın düşünceleri aşıl原因 yapıldı. 1205'te Papa Innocent III'le başlamak üzere, kulluk düşüncesi, Innocent'in Yahudileri bölüp boyun eğdirme kampanyasına ideolojik destek sağlayan; Yahudilerin "sürekli köleliği" yle ilgili eski öğretinin canlanması ifadesini buldu. Innocent III, 1199'da "Consitutio pro Judeis'i yenileyerek sonuna dostane olmayan

nitelemeyi ekledi: "Bununla birlikte sadece Hristiyan inanca karşı komplo kurmayanları [Yahudiler] bu buyruğun koruması altına alıyoruz."⁵³ "Yahudi sadakatsizliğinden söz eden yerici bir önsöz, daha sonra yenilenen papalık bildirisine dahil edilmedi.

Dördüncü Lateran Konsey

1215'te, Dördüncü Lateran Konsey'i de Innocent III ve papazları, Hristiyanların Yahudilere yakışsız bağımlılığına karşı yasalar çıkardılar. Yasalaştırılan 70 düsturun bir kısmı, Hristiyanlar üzerindeki hoş görülemez Yahudi etkisi olarak düşünülen şeylerle ilgiliydi. Örneğin "İsa'ya karşı saygısızlık yapanların Hristiyanlar üzerinde güç sahibin olması çok saçma olduğu için, kamusal görevlerde Yahudilerin terfi etmesini ... yasaklıyoruz; zira bu, onlara Hristiyanlara karşı nefretlerini dışa vurma, bahanesini verir" (Düstur 69).⁵⁴ Ecclesiastik yasa koyucular Yahudileri, imparatorluk hizmetlerinden ve diğer kamusal görevlerden dışlayan eski Theodosian Yasa'nın bu yeniden ifadelendirilmesini yüzyıllarca benimsemişti.⁵⁵ Hristiyanlığın ve İslam'ın toplumsal düzeninde Yahudilerin yeri konusunu ele aldığım da, bu noktaya tekrar döneceğim (Bölüm 6).

Konseyin 68. düsturu, ortaçağdaki ecclesiastik Yahudiler hukukunun belki de kötülüğüyle en ünlü parçası olan bir buyruğu ilk kez yürürlüğe koydu. Buyruk, normal dış görüntülerin Yahudileri ve Saracenleri* Hristiyanlardan, ayırt etmeye yetmediği yerlerde (özellikle İspanya'da, olasılıkla, Sicilya'daki Normal Krallığı da kastediliyor), bundan böyle Yahudiler ve Saracenler'in giysileriyle (hiçbir özel biçim koşulu koyulmamış) Hristiyanlardan ayırt edilmesi gerektiğini buyurur. Konseyi Hristiyanların iki aşağı, sapkın dinin mensuplarıyla "tesadüfen" karıştırılmasını, özellikle "kirletici" cinsel ilişkiyi önlemek istiyordu.⁵⁶

* Haçlı Seferleri sırasında, Haçlıların Müslümanlara verdiği ad -çv.

Innocent'in daha sonraki bir mektubunda, Hristiyanların "[Yahudileri] hayatlarını tehlikeye sokacak şekilde giyinmeye zorlamama"ları gerektiğini belirten bir mektubunda bu emire sınırlama getirildi.⁵⁷ Bu kararın nasıl uygulanabildiğini tasarlamak güçtür.

Aynı düstur, Yahudilerin paskalya sırasında ortalıkta görünmelerini İsa'ya saygısızlık yapmalarını yasaklıyordu; birçok Yahudi'nin Hristiyanlardan nefret ettiğine ve onların inanç ve ibadetlerimle dalga geçtiğine dair yaygın bir varsayıma -bütünüyle yersiz olmayan bütünüyle yersiz olmayan varsayımdayanan eski bir yasa.

Başka bir düstur da, vaftizden geri dönüşsüzlük üzerine kilise öğretisiyle tutarlı bir şekilde, Hristiyanlığa dönen Yahudilerin tekrar geri dönmelerinin önlenmesini emrediyordu.⁵⁸ Dördüncü bir yasa, Yahudi tefecilerin "yüksek ve ölçüsüz faizcilik"leriyle Hristiyanları ezmelerini yasaklıyordu.⁵⁹

Paskalya ile ilgili kurallar Papa Alexander III'ün⁶⁰ buyruğuyula düstur hukukuna girdiği halde, ayrı giysi ve Yahudilerin kamu görevleriyle ilgili düsturlar Papa Gregory IX'un *Decretals*'ında aynı otoriter düstur hukukuna girdi. Innocent III'ün rehberliğinin ardından kilise, on üçüncü yüzyılda papalığın koruyucu politikasında önemli bir aşınmaya tanık oldu.⁶¹ 1239'da Gregory IX'la başlamak üzere, papalık kısa sürede ve eşi görülmemiş bir şekilde Talmud'un aranıp kopyalarının yakılmasını emrederek Museviliğin gereklerinin özgürce yerine getirilmesine müdahale etti. 1242'de, Fransız kral IX. Louis'nin emriyle, 24 araba dolusu Talmud kitabı Paris'te yakıldı.⁶² Gregory, Talmud'un Yahudi olmayanlara karşı "sapkınlıklar" ve diğer saçmalıklar içerdiğini ve Gregory'nin Fransa ark-bişoplarına Yahudi kitaplarının toplatılmasını emreden mektubunda ileri sürdüğü gibi, "Yahudi vefasızlığının temel nedeni" bu olduğunu Yahudi dönme Nicholas Donin'den öğrenmişti.⁶³ 1240'ta, Yahudi kitaplarının resmen yok edilmeye mahkum edildiği Talmud üzerine Paris'teki büyük bir

tartışmada, Papa'nın "akıl hocası" Donin, Hristiyan tarafı temsil etti. Gregory IX'un Talmud yasağını yenileyen ve aynı şekilde yakılmasını emreden Papa Innocent IV (1243-1254), Papa Gregory IX'un *Decretals*'inden birini yorumlayarak, Yahudilerin dini özgürlüğüyle ilgili ecclesiastik güvenceden bu kopuşu tescil etti. Tevrat'ın gerçek anlamını çarpıtan -anlaşılaacağı üzere, Hristiyan tanrıbilim bakımından- kitaplarındaki öğretiler söz konusu olduğunda, Yahudi otoritelerin harekete geçmemesi durumunda papanın Yahudileri yargılama yetkisi bulunduğunu ilan etti.⁶⁴ Yahudi yaşamına bu saldırının çeşitli benzer saikleri (rasyonelleştirmeden ayrı olarak) arasında göze çarpan biri de, monarkların, özellikle Kutsal Roma İmparatoru'nun üstünlük iddiaları karşısında, bütün Hristiyanlık üzerinde papalık hükümlerini kurma arzusu idi.

Sicut Judeis ilkesinin daha da aşınması, daha sonra on üçüncü yüzyılda gerçekleşti. Önce 1267'de Clement IV tarafından çıkarılan ve yüzyıl bitmeden üç kez daha yeniden yürürlüğe sokulan *Turbato corde* buyruğuyla ("üzülerek...") papalık, Yahudileri yargılama hakkını yeni bir tarzda ileri sürdü. Bu buyrukla, 1230'larda Hristiyan sapkınları bulup yargılamak üzere papalık tarafından kurulan Engizisyona, kendisi bir sapkınlık hareketi olan "kendi iğrenç ayinlerine katmak" için -yeniden Musevileştirerek- Hristiyanları (Hristiyanlığa dönmüş olan eski Yahudileri) etkilediğinden kuşkuyla, sahte Hristiyan sapkınları yargılama yetkisi verildi.⁶⁵

Papalık bildirileri ve genel olarak ecclesiastik Yahudiler hukukuyla ilgili modern değerlendirmeler, kınamadan savunmaya kadar uzanır. Yahudi tarihçiler, geleneksel olarak, ortaçağda, özellikle yüksek ve geç ortaçağda Yahudilere yapılan baskının sorumluluğunu büyük ölçüde papaların sırtına yıkmaya eğiliminde oldular. Diğer uçta bulunan Katolik bir bilgin ise, papaların sert politikalarının suçunu Hristiyan imparatorlardan alınan örneklere yükleyerek papalığın suçunu hafifletmeye çalıştı. Bu ya-

zar, Yahudilerin Hristiyanlık karşısında Müslümanlarla birlik oldukları konusunda papalığın endişelerini aktarır ve Yahudi ifadelerinde Hristiyanlığa hasım kökler bulur ve bununla papalığın düşmanları arasında paralellik kurar.⁶⁶ Papalığı savunan başka bir eser de, Hristiyan ortaçağındaki antisemitizmin, Yahudilerle ilgili Katolik teolojiden değil, Yahudilerin bir bakıma Müslümanlarla özdeş oldukları ve Hristiyanlara karşı onlarla ittifak kurdukları inancından kaynaklandığını ileri sürer (aşırı ve inandırıcı olmayan bir şekilde).⁶⁷ Papalık-Yahudi ilişkileriyle ilgili Yahudi bir tarihçi, papaların Yahudilere yönelik kaba tutumu konusunda sempatik bir görüşü savunur. Bunu, bağlamsal olarak "Yahudilere yönelik bir nefret" in sonucu olarak değil, ecclesiastik kurumun güç ve prestijini güçlendirme gereğinin ("kilise sevgisi"), sonucu olarak açıklar.⁶⁸ Aynı bilgin, ortaçağ Yahudilerine yapılan zulümden papalıktan çok daha fazla laik hükümetlerin sorumlu olduğuna inanır.⁶⁹ Beşinci yüzyıl sonu ile onaltıncı yüzyıl ortaları arası dönemi kapsayan yedi ciltlik Yahudilerle ilgili papalık dokümanlarının editörü, "o zamanın koşulları ışığında yargılanması" gereken "koruma ve eziyet etme" politikaları arasındaki kararsızlığa ve zaman zaman çelişkiye işaret eder.⁷⁰ Papaların saikleri nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Yahudileri korumaya yönelik papalık güvencesinin, on dördüncü yüzyılda, düşmanlıkla inançsız Yahudileri Hristiyanlar topluluğundan dışlamaya yönelik güçlü bir arzuyla zayıfladığı doğrudur.

Düstur Hukukçuları

Buyrukları ve mektuplarıyla papalar düstur hukukuna katkıda bulunmuş olsalar da, ortaçağ kilisesinde hukuk, biçimsel konuşmak gerekirse, "düstur hukukçuları" olarak bilinen bir uzmanlar sınıfının (aynı zamanda papa da olan birkaç kişi) görev alanıydı. Bunların Yahudilere yönelik politikalarının ya da davranışlarının pratik etkilerini değerlendirmek, esas kaygıları

teorik olduğu için, değerlendirmek güçtür. Egemen görüşe göre, Birinci Haçlı Seferi öncesi düsturcular, Yahudilerle ilgili olarak ılımlı görüşleri savunuyorlardı.⁷¹ Sertliğe geçişin, ilk iki Haçlı Seferi sırasında Yahudilere yönelik popüler düşmanlık dalgasının yükselişini izlediği düşünülüyor. Düsturcu politikadaki bu değişikliğin, önce yaklaşık 1094'te, Chartresli Ivo'nün hukuk yazılarında rastlanan Yahudi karşıtı duygularda ifade edildiği söylenir.

Gilchrist, farklı bir görüş sunar: Düstur hukukundaki Yahudilere yönelik olumsuz tutumun, Birinci Haçlı Seferi öncesine kadar görülebileceğini ileri sürer. 1100 öncesi ve sonrası düstur hukukçularının koleksiyonlarını çözümleyen Gilchrist, daha *Decretum*'da, ya da Worms bışopu Burchard'ın *Liber Decretorum*'unda, haşın bir dilin yanı sıra, Yahudileri Hristiyanlardan kesin bir şekilde ayırma tutumunun egemen olduğu sonucuna varır. Gilchrist, yüzyılın sonunda diğer şeylerden çok bu görüşün Yahudi karşıtı şiddet eylemlerini etkilemiş olabileceğini ima eder.⁷²

Düsturcular Arasındaki "Liberal" Görüşler

Bir kitabın tamamını Yahudi sorununa ayıran Walter Pakter, düstur hukukçularının görüşlerinin daha ayrıntılı bir sunumunu verir.⁷³ Daha Haçlı Seferleri başlarken bile, düstur hukukunun yazıldığı şaşaalı zamanda (Gratian'dan itibaren), Pakter, pek çok önemli düsturcunun Yahudilere nasıl davranılması gerektiği konusunda nispeten liberal bir görüş savunduklarını bulgular. Gerçekten, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Yahudilerin toplumsal ve siyasal konumları kötüleşirken bile, düstur hukukçuları, Yahudilerin statülerini iyileştirebildiler. Evlilik boşanma ve ailesel ayrıcalıklarla ilgili Yahudi yasaların doğasına bağlı kalma da dahil, Yahudilerin temel haklarını onaylıyorlardı.⁷⁴ Güneyli düsturcular ("İtalyan Okulu"), çoğu Kuzey Avrupalı bazı düsturcuların Yahudi çocuklarını zorla vaftizini haklılaştırmak için

öne sürdükleri "Yahudilerin köleliği" -papalık tarafından öne çıkarılan- kavramını ciddiye almadılar.⁷⁵ Yahudilerin sözde köleliğini yadsır gibi görünen, başka bir ılımlılık örneğinde, düstur hukukçuları, Hristiyanların kolayca yerine getiremediği hizmetlerde bulunmaları koşuluyla, Yahudilerin, kamu görevlerinde çalışmalarını desteklediler.⁷⁶

Pakter, ironik bir dönüşle, Gratian'dan sonraki, en büyük düsturculardan bazılarının, en azından teoride Yahudiler üzerindeki ecclesiastik yargı yetkisini genişleterek yabancı olarak Yahudilerle ilgili papalığın "teolojik" varsayımlarına karşı durduklarını gösterir. Yahudileri "önyargılı hukuku yürüten önyargılı mahkemelerin konusu" yapmakla düsturcular, Birinci Haçlı Seferi'nden sonraki papalık korumasıyla elde edilen kazanımlar; ortadan kaldırırken, Yahudilerin statüsünün aşınmasına da katkıda bulundular.⁷⁷ Kendilerine yönelik nefret ve şiddetin arttığı sırada korumayı güçlendirdikleri ölçüde Yahudiler, papalığın bu konudaki kaygılarını hoş karşıladılar. Ne var ki, bu lütuftan karşılığında, daha önce bildikleri Hristiyan zulmünden kendilerini koruyan kutsal sığınağı da yitirdiler.⁷⁸

Düstur Hukukunun Laik Hukuk üzerindeki Etkisi

Tıpkı papalık buyrukları ve konsey fermanları laik hukukun içerik ve pratiğini yavaş ve eşitsiz de olsa doğrudan etkilediği gibi, düstur hukuku da aynı etkiyi gösterdi. Ortaçağ Almanyası'nı incelemesinde Guido Kisch'in işaret ettiği gibi, "[papalık kararları ve konsey buyrukları] devletin Yahudiler yasasını dolay-sız etkilememiş olsa bile

yine de Yahudilerin statüsünü ciddi biçimde etkilediler; zira, kural olarak ortaçağ Hristiyanları aforoz ye yok etmeyi bile kapsayan ecclesiastik yaptırımlara açıkça maruz kalmayacaklardı. Bu nedenle, Yahudilerle ilgili düstur yasalarını, en başta Yahudi-

ler hissetti... Ekonomik ve toplumsal konumları olumsuz etkilendi ve yaşamları çekilmez kılındı.⁷⁹

Papalığın, Yahudilerden farklı bir giysi giymelerini isteyerek ayrımı sağlamaya çalışmasının öyküsü, buna örnektir. Bazı monarklar, 1215'te Dördüncü Lateran Konseyi'le başlayan papalık talimatlarına razı oldular. Bazıları, muaf tutulmanın rüşveti biçiminde Yahudilerden para koparmanın bahanesi olarak yasayı kullandılar. Yahudiler, bu şekilde giyinmenin kendilerini fiziksel saldırılara daha açık hale getireceğinden endişe ediyorlardı.

Aynı giysi giyme, Kral Henry III'ün hükümleriyle başlamak üzere önce İngiltere'de yürürlüğe sokuldu. Aynı giysinin işareti, "dış giysilerinin ön tarafına" takılan "beyaz keten ya da parşömen kağıdından yapılmış iki beyaz tabla"dan ibaretti.⁸⁰ Yüksek ve geç ortaçağda kullanımı diğer ülkelere de yayılınca, utanç belirtisi, esas olarak sarı renkte olmak üzere çeşitli biçimler aldı. Olasılıkla imparatorluğun egemenlik alanındaki Yahudiler onları Hristiyanlardan zaten ayıran ayrı bir konik şapka taktıkları için, Kutsal Roma İmparatorluğu kilise yasasını on beşinci yüzyıla kadar uygulamadı. On beşinci yüzyılda bu adet, dış giysilere dikili sarı bir yuvarlak biçiminde yürürlüğe kondu.⁸¹ Bu, Nazilerin ünlü "Yahudi simgesi"nin habercisiydi.

Kovmaya Yönelik Hareket

On üçüncü yüzyılda kilise liderleri Yahudileri koruma politikalarından uzaklaşıp onları kısıtlama ve kovma politikasına yönelmeye başladılar. Laik iktidarlar, düzensiz de olsa politikayı yürürlüğe koymaya başladılar. Hem kilisenin hem devletin sertleşen politikası, Yahudilerin güvenliği bakımından onların kovulmasına yol açan hastalığın belirtisi oldu.

Friars and Jews adlı çalışmasında Jeremy Cohen, onüçüncü yüzyıldaki sadaka tarikatlarının (Dominikan ve Franciscan tarikatları) ateşli Yahudi karşıtı vaaz ve yazıların, Hristiyanlık

içindeki tanıklar olarak Yahudileri koruma Augustinian geleneğini aşındırdığını ileri sürer.⁸² Bu desteğin kalkmasıyla birlikte, Yahudileri kovmanın, Hristiyan toplumundan fiziksel uzaklaştırmanın yolu açıldı.

Bu tezin kategorik biçimiyle, savunulup savunulamayacağına dair bir sorun var.⁸³ Simonsohn, Augustinian formülün ortaçağın sonlarına kadar papalık yazılarında görünmeye devam ettiğini gösterdi.⁸⁴ Ecclesiastik düşüncenin yüksek ve geç ortaçağda Yahudilerin statüsü üzerindeki etkisiyle ilgili bilimsel tartışmanın sonucu ne olursa olsun, fiilen Hristiyanlık dışına sürülme kilisenin değil ortaçağ devletinin işi olacaktı.

Ortaçağ Devletinde Laik Yahudiler Hukuku

Ortaçağ devletinde (çoğunlukla kraliyet hükümranlığı altındaki topraksal, kendilikler için kullanılan bir anakronizm) Yahudilerin hukuksal konumu, esasında özel ayrıcalıkların yasa maddelerine göre değil kilise hukukuna göre beratlarla toplanmasıyla biçimlendi. Beratlar (en eskileri Karolenjyan beratlarıdır), Yahudi tüccarlara -önce bireylere ve ailelerine, sonra bütün Yahudi cemaatlerine ve sonunda da bir monarkın kontrol ettiği bir alandaki bütün Yahudilere- verilen ayrıcalıklara dayanıyordu. Bu beratlar, erken ortaçağ Avrupası'nda Yahudi tacirlerin yerine getirdiği önemli işler ve bunların yönetici otoritelere, sağladığı ekonomik yararı gösterir. Beratlar, Yahudilerin, zamanla laik bir yöneticiye tabi olmaları (neredeyse mutlak denetim anlamında) ve böylece yasayla belirlenmiş özel fakat sınırlı bir statüye sahip olmaları sürecinin başlangıcını örnekler.

Hukuksal bakış açısından, Batı Roma İmparatorluğu'nu işgal eden Germenlerin Yahudileri nasıl gördükleriyle ilgili açık kanıtlardan yoksunuz. Yorumlarını Germen ananevi hukukuna dayandıran bazı bilginler, Yahudilerin özgür olmayan yabancılar olarak, görüldüklerine inanırlar. Yahudilerin krallardan edinebildikleri her özel yasa kırıntısına gerek duymalarının nedeni

budur.⁸⁵ Pek çok öğrenci, Germanik yöneticilerin başından itibaren Yahudileri Roma vatandaşları olarak dolayısıyla Roma Yahudiler Hukukuna tabi gördüklerine inanır. Barbarların kendi egemenlik alanlarındaki Romalıların yararına derlenen Roma hukuku örneklerine ya da modellerine sahiptiler; (Romalılar, Akdeniz kıyısında, güneyde, kuzeyde olduklarından daha fazlaydılar). En etkili örnek *Lex Romana Visigothorum*'du (506) - İspanya ve Güney Galya'da Vizigotların yönetimi altında yaşayan Romalılar için düşünülen Theodosian Yasa'nın kısaltılmış bir biçimi. "Alaric Risalesi"* de denilen bu örnek, Theodosian Yasa'dan Yahudilerle ilgili 9 yasayı, aynı derlemenden Theodosius II'nin Novella 3'ünü ve diğer kaynaklardan iki yasayı kapsıyordu -hepsi de Vizigot kralının Yahudi tebaasına uygulanmak niyetiyle.⁸⁶ Birçok bilgin, Alaric Risalesi'nin (Breviary of Alaric) Yahudilerle ilgili Arian Hristiyanlığına -Hristiyanlıklarının başlangıcında Vizigotların itiraf ettikleri bir şey- özgü bir hoşgörü eğiliminin yanı sıra Theodosian Yasa'nın tonunu da yansıttığına inanır.⁸⁷

Vizigot Krallığı'nda yaşayan Yahudilerin talihsizliğine, Vizigot kraliyet sarayının "Ortodoks" İznik Katolikliğine dönüşünden (589) sonra, Risale'nin ve onunla birlikte İspanya'da uygulandığı şekliyle Roma hukukunun yürürlükten kaldırılmasının yolu açıldı. 654'te, hem Vizigotlar hem Romalılar için yeni, birleşik bir yasa olan *Leges Visigothorum* (Vizigotların Yasaları) Risale'nin yerini aldı.⁸⁸ Şimdi yok olan Roma vatandaşı olmaları sayesinde Yahudiler korunmuştu. Yeni yasadaki Yahudilerle ilgili bütün maddeler kısıtlayıcı, ve son derece hoşgörüsüzdü.⁸⁹ Bu, yedinci yüzyılın geri kalan döneminde Vizigotik İspanyol Yahudilerinin hızla gerilemelerinin zeminini hazırlayan birçok nedenden biriydi. Germanik Franklar, fethettikleri güney ve doğu

* Alaric, Roma'yı alan ilk German fatihi ve Vizigot kralıdır (370-410) -çv.

Fransa'da, özellikle Burgonya'da, Vizigotik Alaric Risalesi'ni Romalılara uygulamaya devam ettiler.⁹⁰ Frank mahkemelerinde Roma yasalarına ve hukuk prosedürlerine aşına katip ve noterlerin istihdam edilmesi, bu sürekliliğin sağlanmasına yardım etti.⁹¹

Frankların esas yerleşim alanı olan Kuzey Fransa ve Almanya'da çok az Romalı, buna karşın birçok farklı Germanik kabile yaşıyordu. Burada Franklar, yasanın kişiselliği ilkesiyle -yaşadığı bölgeden çok kişinin ait olduğu kabile ya da gruba dayanan bir birey için yasa düşüncesi- Barbar ananevi. hukukunu uyguladılar.⁹² Merovingian** Frankların Yahudilere yönelik politikasıyla ilgili çok az veriye sahibiz. Bir hafta önce toplanan Paris Kilise Konseyi'ni tekrarlayan birçok maddesiyle Kral Lothar II'nin buyruğunun (614), Yahudilerin Hristiyanların üstünde kamu görevi görmelerini yasaklayan maddelerine dayanarak, bu konuda bir görüş sağladığı söylenemez.⁹³ Charlemagne'nin oğlu ve ardılı Karolenj kral Dindar Louis'den (813 - 840) kalan yasalardan daha açık kanıtlar çıkıyor.

- Louis, ticari faaliyetlerini kolaylaştıran düzenlemelere ek olarak, kendi kanunlarına göre yaşama hakkı da dahil olmak üzere standart Karolenj ayrıcalıklar beratını çıkararak gezgin Yahudi tüccarları kendi ülkesinde sürekli yerleşmeye teşvik etmeye koyuldu.⁹⁴ Bu ayrıcalık, erken, ortaçağda diğer Germanik gruplardan çok Frankların sürdürdüğü yasanın kişiselliği ilkesinin temelini oluşturan çoğulculuk öncülüne uygundu. Pagan Roma dünyasında olduğu gibi, Germen barbarların kabile dünyasının çoğulculuğu da, Yahudiler için avantajlar taşıyordu. Erken ortaçağda kuzey Avrupa Yahudilerinin görece güvenli konumu, büyük ölçüde bu özelliğe borçludur.

** Clovis (481 - 511) tarafından kurulan, 752'ye kadar Galya ve Almanya'da hüküm süren Frank hanedanı —çv.

Kuzey Avrupa ülkelerinde, Yahudileri koruyan, kraliyet ve imparatorluk beratları, merkezi bir yöneticiye doğrudan, dolaşımsız bağımlılığa evrildi. Birinci Haçlı Seferi'nden sonra düşmanlık ve fiziksel saldırılar daha çok yaygınlık kazanınca, bu bağımlılığın Yahudilere büyük yararı oldu. Bunun bir örneği, Germen İmparator Frederick I'ın 1157'de Worms Yahudileri için çıkardığı berattır. Berat, Frederick'in dedesi Henry IV'ün görüşüne göre 1090'larda yayınladığı daha önceki bir beratı onaylar - 1090 tarihi, Henry IV'ün Speyer'deki Yahudiler için çıkardığı Şubat 1090 tarihli bir berata benzerliğinden çıkarsanıyor.⁹⁵ Bu belgelerin bir çoğunda, 'pek çoğu en erken Karolenj beratlarına kadar giden belli ortak kavramlar ve ayrıcalıklar vardır:

Mülkiyetin dokunulmazlığı

Geçiş parası vermek zorunda kalmadan iş ve ticaret amacıyla seyahat özgürlüğü;

Sefer halindeki askerlere barınak ve erzak sağlama yükümlülüğünden muaflık;

Çalıntı mallarla yakalandığında dürüst hukuksal muamele;

Zoraki vaftizden koruma;

Selamete kavuşmalarını sağlamak için Hristiyanlar tarafından-vaftiz edilenler de dahil olmak üzere pagan kölelere sahip olmalarına izin verme (bununla birlikte, halihazırda Hristiyan olan köle satın almak yasaktı);

Hristiyanları ev hizmetkarı olarak çalıştırma izni;

Karışık hukuksal işlemlerde adil davranma;

İç hukuksal anlaşmazlıklarda yargı özerkliği;

Hristiyanlara şarap, boya ve ilaç satma hakkı.⁹⁶

Saray Serfliği

Beratin girişi, Worms Yahudileri "sarayımıza, ya da hazinemize aittir" (*ad cameram nostram*) der. Frederick'in bir yeniliği olduğu anlaşılan bu tuhaf ifade⁹⁷ (Henry IV'ün Şubat 1090 tarihli Speyer beratında böyle bir ifade yok),⁹⁸ daha sonra "saray sertli-

ğ", olarak anılan şeye giden-yolda önemli bir basamağı temsil eder.

İlk kez Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Yahudiler için bir beratında görünen Latince *-servi camerae nostrae* ([Kraliyet] "sarayımızın serfleri) ya da *servi camerae regis* (kraliyet sarayının serfleri) ifadelerle bağlantılı hukuksal kavram hakkında çok şey yazıldı. Geçmişte tarihçiler, hem terimi hem statüyü aşağılayıcı görüyorlardı. *Servi* sözcüğü, "özgürlükten yoksunluğu" ima eder. Yahudilerin barbar krallıklarda özgür olmayan yabancılar olduklarına inanan bilginlere göre, on üçüncü yüzyıldan sonra Yahudilerini tarif etmek için *servi* sözcüğünün kullanılması, semantik bir değişiklikten başka bir şey değildi. Örneğin James Parkes, kavramı, Karolenj Yahudilerin özgürsüzlüğünden "özel bir mülk olarak Yahudi" durumuna -Yahudilerin devlete mali yardımlarını güvenceye almak için koruma ile yararlanmanın bir karışımı- giden önlenemez yörüngede bir durak olarak görür.⁹⁹

Çağdaş bilimsel çalışmalar, terminolojiye ve hukuksal imalalarına daha ayrıntılı bir yorumu uyguluyorlar. Bilginler, örneğin, *servi* sözcüğünün feodal bir lorda topyekun ve küçültücü köleliğin işareti olarak alınmaması gerektiğini ileri sürerler. Ortaçağda birçok kişi, daha yüksek bir otoriteye tabi ve bağımlı olmaları anlamında "özgür değil" di.¹⁰⁰ Dahası, Yahudiler feodal, sistemden dışlandıkları için, Yahudilere uygulandığı şekliyle *servi* statüsünün, eğer öyle bir şey vardiysa, "normatif serflik" e özgü olmayan özellikleri bulunduğunu sanmak doğaldır.¹⁰¹ "Yahudi tarihiyle ilgili- göz yaşartıcı kavrayış"la sürekli mücadele eden Salo Baron, laik yöneticilerin doğrudan koruması altında olmanın bir sonucu olarak Yahudilerin elde ettikleri yararları işaret etmektedir. Özgür olmayan Hristiyan serfler karşısında, Yahudilerin sahip olduğu önemli bir avantaj, istedikleri gibi yaşama özgürlükleriydi -pek çok yerde Hristiyanlardan esirgenen bir özgürlük. Başka bir avantaj da kabul edilen, "tüzel" Yahudi cemaatlerine üyelikti; bu cemaatlerin Yahudi hukuku sorunlarındaki

özerkliği, Yahudilere, teknik "özgürsüzlüğü" birçok yönüyle bertaraf eden haklar sağlıyordu.¹⁰² Cecil Roth, Yahudilerin İngiltere kralına doğrudan bağımlılık statülerinin (İngiltere'de *servi camerae* ifadesi kullanılmamış görünüyor), bununla bağlantılı sömürüyle birlikte "inkar edilemez" ayrıcalıkları da bulunan kesin, mutlak mülk sahipliğini gerektirdiğini ileri sürer.¹⁰³

"Göz yaşartıcı kavrayış"ı yumuşatırken, Yahudi sertliğinin meziyetlerini abartmaktan sakınmamız gerekir. Ortaçağ Avrupa tarihçilerinin kimi revizyonist eserlerinde rastlanan Hristiyan sertliğinin varsayılan değersizliklerini küçümseyen yaklaşıma da atlamamalıyız. Azat edilme yoluyla özgürlüğe ulaşma -senyöre karşı farklı bir yükümlülükler kümesiyle birlikte de olsa- isteği, "merkezi tözsel konunun ... on üçüncü yüzyıldaki kadın ve erkeklerin epeyce bedel ödedikleri ve on dördüncü yüzyıldaki kadınların ve erkeklerin çoğunlukla toprakla birlikte satın alındıkları, bir statüye yerleşik mistik bakımdan belirsiz nosyonun, özgürlüğün anlam ve sınırları"nın önemini belirtir.¹⁰⁴

R. W. Southern'ın serflik üzerine yorumunu da akılda tutarsak iyi olur: "Neredeyse, bütün erkekler için serflik, ayrımsız aşağılayıcı bir şeydi." Erkekler, diyor Southern, "teologlar genel nosyonları ne kadar ters yüz eder görünürlerse görünsünler, serflik boyunduruğu ile özgürlük onuru arasındaki farkı iyi bilirler... Erkeklerin sertlikte endişe ettiği ye kızdığı şey, serfliğin bağımlılığı değil, keyfiliği idi."¹⁰⁵ Southern'e göre, serf iki önemli şeyden yoksundu: Özgürlük ve yasanın koruyuculuğu -özgürlük, çünkü kendi lordunun iradesine bütünüyle bağımlıydı; yasa,-çünkü serfin, ancak yasadan ve onun uygulanmasından gelebilen asli, bağlayıcı korumaya gereksinimi vardı. "Ne kadar çok özgürlüğe yaklaşılsa, yasa o kadar çok eylem alanını kapsardı, o kadar az iradeye tabi olurdu... Toplumun en alt tabakasında, kendi efendisinin keyfiliği karşısında yasaya hemen hemen hiç başvuramayan serf vardı."¹⁰⁶

Saray Serfliğinden Kovulmaya

Yahudi serfliğini çözümleyen Guido Kisch ve Gavin Langmuir, genel olarak serfliğin aşağı niteliklerini kazanma biçimiyle birlikte evrimini de açıklarlar. Kisch,¹⁰⁷ ortaçağ Almanya'sında, evrilen kamu hukukuna dahil edilmeye eşlik eden rahatlık ve güvenlikten doğal olarak toplumdan dışlanmayla sonuçlanan özel, bağımlı "serf" statüsüne düşürülmekten kaynaklanan güvensizlik ve özgürsüzlüğe giden gerileyen yolun izini sürer. Kisch'e göre, Alman monarşisi on üçüncü yüzyıla kadar Yahudileri koruma ve onları normal laik hukuk aygıtıyla bütünleştirme şeklinde ikili bir politika izledi. Zira, Yahudiler için çıkarılan beratlar, kralların erken ortaçağda yasa çıkarma standart aracı olarak iş gören belgeler sınıfına aittiler.

1096'da Birinci Haçlı Seferi'nin katliamları, Alman imparatoru Henry IV'ü, tüccarlar, papazlar ve kadınlar gibi diğer savunmasız grupların yanı sıra Yahudilerin de daha fazla korumaya ihtiyaçları olduğuna inandırdı. 1103'te başlamak üzere Henry, eski, ecclesiastik Tanrı Barışı'nın (ya da Tanrı'nın Mütarekesi) -saptanan bir zaman dilimi içinde özel bir kişi ya da gruba hiç kimsenin zarar vermemesini emreden bir tür ateşkes, Toprak Barışı Yasası- laik bir versiyonunu yürürlüğe koydu. Henry'nin yasasının kapsamına alınmalarına karşın, bir grup olarak Yahudilerin silah taşımaya artık izin verilmiyordu. Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun bir ilkesinin bu yeniden canlanması, böylece, Yahudileri ortaçağda önemli bir onur kaynağı olan şeyden yoksun bıraktı.

Kisch'in gösterdiği gibi, Yahudiler, berat almaya devam ettiler. Yahudilere yönelik Hristiyan düşmanlığı, Haçlı Seferleri sırasında sürekli arttı; fakat Alman beratları (örneğin Frederick I'in 1157 tarihli beratı), Yahudileri doğrudan imparatorluk denetimine alarak ek korumalar sağladı. 1236'da, Almanya'da kanlı karalamaya geçişten bir yıl sonra, Alman monarşisi son adımı -bir anlamda geri- attı. Yahudileri *servi camere nōstrae* -papalığın son

zamanlarda canlanan *servitus Judeorum* (Yahudilerin köleliği) öğretisinin esinlediği bir terminoloji-ılan etti; Kisch, kilise esinli bu düşüncenin Yahudi özgürsüzlüğünün başlangıcına işaret ettiğine inanır. O andan itibaren, diyor Kisch, Yahudiler, özel olarak savunmasız bir grubun üyeleri olarak da olsa topluma dahil edilme havası veren Toprak Barışı Yasasının organik hukuksal yapısının bir parçası olmaktan çıktılar. Ondan sonra Yahudilerin hukuksal statüsü, özel olarak Yahudiler için tasarlanan özel yasaya -*jus singulare*- tabi oldu.¹⁰⁸ Silah taşıma hakkını yitirdiklerinde zaten yok olan Yahudilerin onuru, daha da aşağılara düştü. Friedrich Lotter'in görüşüne göre, on üçüncü yüzyıl ortalarındaki Yahudilerle ilgili Alman imparatorluk hukuku, Karolenj ve Salianlar döneminde Yahudilere tanınan eski ayrıcalıkları ortadan kaldırmak için, ecclesiastik başlaya eğilim göstermeye başladı. Bu geri adım, yüzyılın son yirmi yılında Yahudilere yönelik geniş ölçekli zulümde yansımaları buldu.¹⁰⁹

Gavin Langmuir, Yahudilerin "saray serfligi" koşulunun Yahudilerin hukuksal statüsünün temelini oluşturduğu inancına katılır. Bununla birlikte, *servi camarae*'nin fiili istihdamı, Yahudiler üzerindeki özel kraliyet egemenliği pratiğinden ve sömürülmelerinden daha az önemliydi. Örneğin, *servi camarae* sözcüğü, İngiliz kraliyet beratlarında görünmez.¹¹⁰ Fakat, der Langmuir, on ikinci yüzyılda, Yahudilerin kraliyet kaprisine bağımlılığının ve korumanın gerçek olduğu bir sırada, İngiltere'nin zaten güçlü bir merkezi monarşisi vardı.. Bu nedenle terminoloji gereksizdi. Diğer uçta, merkezleşmenin, çok az geliştiği Almanya ve İspanya'da kraliyet, Yahudiler üzerinde doğrudan kontrol sağlamak için *servi camarae* terminolojisini kullandı. Yahudilerin hiçbir zaman *servi camarae* olarak tarif edilmediği Fransa'da, daha 1198'in kraliyet yasalarında *Judei nostri* (bizim Yahudilerimiz) ifadesinin görülmesi, Yahudilerin monarşiye, artan bağımlılığının habercisiydi. Dahası, Fransa'da baronlar, kendi egemenlik alanlarında Yahudiler üzerindeki iyelik haklarını sürdürdüler.

Bu nedenle, Yahudiler üzerindeki otoritenin Fransız, monarkının ellerinde toplanması, yavaş fakat organik olarak ilerleyen bir süreçti. 1230'da, Yahudilerle ilgili yasada, Capetian monarşisi,* Yahudilerin bulunduğu her yerde -diğer baronların egemenlik alanlarına kaçanlar olsalar bile- baronların kendi Yahudileri üzerindeki özel egemenliklerini belirtiyordu. Bu yasa, Fransa'da tam, merkezileşmiş kraliyet otoritesi ve yönetimi yolunda bir kilometre taşı oldu. Fransız fermanlarından ilk ve son kez ve kesinlikle bir analogi olarak bu yasa, başka bir baronun alanına kaçan bir Yahudinin, lordu tarafından yasal olarak *tanquam proprium servum* (kendi serfi gibi) ele geçirebileceğini belirterek, Yahudiler için sertlik terminolojisini kullandı. Gerçek bir serf, başka bir lordun toprağında bir yıl bir gün itirazsız yaşayarak özgürlüğünü kazandığı halde, bir Yahudi kaçak olarak yaşadığı yer ya da orada ne kadar süre yaşadığı dikkate alınmadan, esas lorduna zorla geri verilebiliyordu.¹¹¹ Bu yasa, Hristiyan serflerle karşılaştırıldığında feodal Fransa'daki Yahudileri uzun süre ayrıcalıklı yapan özgürlüğün aşınmasını devam ettiren bir emsal oldu. Sonunda yasa, Yahudileri öncekinden daha kısıtlı bir statüyle sınırlandı.

Yahudiler üzerindeki laik otoritelerin ortaçağ ağır ağır ilerlerken artan bir şevkle uyguladığı iyelik hakları ilkesi (serflik terminolojisiyle ya da onsuz ve hakkın bir monarkın mı yoksa bir baronun mu egemenlik alanında kullanıldığından bağımsız olarak), Yahudileri son sınırına kadar vergilendirme hakkını da kapsıyordu. Savunmasız olmalarından ötürü, Yahudiler, kraliyet ya da baronların vergi memurları için uysal bir av oldular. Yerden yere farklılık göstermekle birlikte Yahudilerin vergi yükümlülükleri, ailelere ya da cemaatlere koyulan yıllık vergileri, borç

* 987 yılında Hugo Capet tarafından kurulan ve 1328 yılına kadar hüküm süren Fransız hanedanı —çv.

ve rüsumlarla bağlantılı ödemeleri ve en bezdiricisi, bir lordun çeşitli mali gereksinmelerini karşılamak üzere "önceden saptanmamış" keyfi vergileri ve zorallmaları kapsıyordu.¹¹² Korumaya gereksinim duydukları için Yahudilerin istenileni ödemekten başka çareleri yoktu.

On dördüncü yüzyılla birlikte, diyor Langmuir, "din adamlarının, kralların ve baronların kendi çıkarları doğrultusunda Yahudilerden yararlanma çabalarının bir sonucu olarak, Yahudilere, onları Avrupa toplumundaki herkesten ayıran aşağı bir hukuksal statü verildi ve onları, genelde sertlere layık görülen korumadan bile yoksun bıraktı."¹¹³ Southern'in ortaçağ serfliğiyle ilgili bakış açısını anımsarsak, Yahudilerin ortaçağ insanının "kölelik boyunduruğu" dediği şeyi öğrenir, "özgürlük onuru"nu yitirir ve lordlarının iradesine mutlak bağımlılığın "keyfili"lerinden korkar duruma geldikleri söylenebilir.¹¹⁴ Geç ortaçağda Yahudilerin sırtına yüklenen birçok keyfi, ağır vergi ve çok daha baskıcı olmak üzere, kovulmaları -İngiltere'den 1290'da; Fransa'dan 1306'da, 1322'de ve 1394'te; İspanya'dan 1492'de ve düzinelerce Alman prensliğinden ve kentinden geç ortaçağ boyunca- Yahudiler için, "serfleşme"nin Hristiyan serfleurin yaşadığından çok daha acı bir sonucunu, yani yüzyıllardır yaşadıkları topraklardan fiilen koyulmalarını meydana getirdi.

Ortaçağ Kentlerinde Yahudilerin Hukuksal Statüsü

Kuzey Avrupa'da pek çok Yahudinin yaşadığı ortaçağ Avrupa kentlerindeki Yahudilerin hukuksal statüsünden de söz etmek gerekir, Almanya ile ilgili olarak Kisch, yerel yöneticilerin, örneğin hukuksal anlaşmazlıklarda Yahudilere epeyce adil davrandıklarını gösterdi.¹¹⁵ Kilisenin Yahudi açgözlülüğü -ya da genel olarak açgözlülük- öğretisi, Alman ananevi hukukunun kanunlaştırıldığı eski ortaçağ Alman yasa kitaplarında ifade bulmadı. Bir model yasa olarak büyük popülarite kazanan ve yüksek ve geç ortaçağda pek çok Alman sınır kentinin benimsediği

Magdeburg'un belediye yasasında da kilise öğretisi görülmedi. Yahudi açgözlülüğüyle ilgili yargı hakkı, dini mahkemelere devredildi. Kisch, laik mahkemelerin on ikinci yüzyılda başlamak üzere büyüyen ekonominin özsel bir ögesi olarak kabul ettikleri şeye karışmak, istemediklerini ileri sürer.¹¹⁶

Şu soru ortada duruyor: Yerel ananevi hukuk, Yahudileri yasadıkları kentin vatandaşları (burgers) olarak kabul ediyor muydu?¹¹⁷ Ya da, "bütün büyük kentlerde kendi cemaatinin üyesi sayılmayan çok sayıda insan" arasına Yahudiler de dahil ediliyor muydu?¹¹⁸ Almanya, örneğinde, on dördüncü yüzyıl ortalarına kadar, mesken, can ve mal güvenliği, Magdeburg'daki gibi "yüksek mahkemelerden ve yerel mahkemelerden eşit muamele, taşınmaz mal edinme, tecimsel ve zanaat faaliyetleri, gibi konularda Yahudilerin hakları "Hristiyan vatandaşların haklarıyla hemen hemeh aynı"ydı.¹¹⁹ Sayısız örnekte, kraliyet, baron ya da dini bir lord Yahudiler üzerindeki iyeliğini bir kente devrediyordu ve bu durumda, söz konusu kent, kendi koruma ve yararlanma kombinasyonunu Yahudilere uyguluyordu.

Yahudi kentlilerin merkezi otoriteyle -ister imparator, kral, prens ister bişop olsun- özel hukuksal ilişkilerim sürdürmeye devam ettikleri yerlerde, statüleri karmaşıktı. Bu ilişki, iç işlerinde özerklik ödünü gibi ek ayrıcalıklar anlamına geldiğinde, yerel Hristiyan kentliler kuşkusuz Yahudilerden rahatsız oluyorlardı. Hristiyan kentli çoğunluktan farklı olarak, Yahudiler, beledi (municipal) "vatandaşlık" biçimiyle övündüklerinde bile, aşağılanmaya maruz kalıyorlardı. Kamusal görevlerde bulunma hakkı da dahil, beledi siyasal haklardan dışlandılar ve özel vergilerin yükünü taşıdılar. Kentte oturan Yahudi için "vatandaşlığın anlamı"nı değerlendiren Baron şunları yazar:

Bütün Yahudilerin, yasanın gerektirdiği tekrar ne olursa olsun, çağdaş kayıtlarda herhangi bir iz bırakmaksızın bazen her yıl tekrarlanan kente bağlılık yeminini kentlilerin geri kalan kıs-

mıyla birlikte tekrarladıklarını tasarlamak bir bakıma güçtür. Hristiyan kentliler, ile Yahudi kentliler arasında her zaman var olan farklılıklar, Yahudilerin hukuksal statüsünü birçok yönde etkilemiş olmalı.¹²⁰

Bu nedenle, Yahudiler, beledi mahkemelerden adil muamele gördükleri ve zaman zaman kente resmi bir üyelik biçimini elde ettikleri halde, tam vatandaşlık haklarına sahip Hristiyanlarla karşılaştırıldığında, marjinal bir yer işgal etmeye devam ettiler. Uç örneklerde, beledi otoriteler, bir lordtan aralarındaki Yahudileri tolere etmeme hakkını istediler. Ortaçağ ilerledikçe, giderek daha fazla kent, "Yahudi sorunu"nu acımasız kovma hareketiyle toptan halletmeye karar verdi.

Zemin gönüllü rahibe ve genel tarihçiye daha az tanidik olsa da, ortaçağ Avrupa Yahudiliği tarihinde uzman olanların iyi arşınladığı toprağı yeniden ziyaret ettik. Üst tema, Latin Hristiyan, topraklardaki Yahudilerin hukuksal statüsünün çeşitliliği ve değişkenliğidir. Hristiyanlık, Yahudilerin gelişigüzel şiddetten ve Museviliğin gereklerini yerine getirmelerine müdahaleden korunmaları gerektiği düşüncesini Roma hukukundan miras aldı. Bu sınırlar içinde, hem kilise hem devlet, Yahudilerin statüsünü kendi gereksinim ve ideolojilerine uygun olarak manipüle etti. Dinsel dünyada papalar, "tanık" olarak Yahudileri koruma yükümlülüklerini, onları Hristiyan topluluktan dışlama arzusuyla dengelemeye çalıştılar. İmparatorluk, kraliyet, baronluk yada beledi düzeyde laik otoriteler ise, Yahudiler konusunda yararlık yasasına uygun hareket ettiler.

Başka şekilde karşılanamayan yaşamsal ticari hizmetlerin Yahudiler tarafından, yerine getirildiği erken ortaçağda, egemenler, ellerindeki hukuksal geleneklerin en hoşgörülü özelliklerini, bazen geleneklerin ötesine de geçerek, uyguladılar. Yahudi ticaretine olan gereksinim azalınca, egemenler, artık önemli ölçüde borç para verme işinde yoğunlaşan Yahudileri, ağır vergi

ve diğ er olağanüstü yükümlölüklerle -Fransa ve İngiltere'ye işa-
ret eden William Jordan'ın "mali terörizm" dediğı¹²¹ -hazır bir ge-
lir kaynağı olarak gördüler. Bu durum, Yahudilerin lordlarına
sürekli artan bağımlılığını ve bunun doğal sonucu olarak keyfili-
ğı birlikte getirdi. Böyle bir düzenleme Yahudi güvenliğini zayıf-
lattı; zira, birleşik, bir biçimli uygulanan, tutarlı ve "anayasal" bir
Yahudiler hukukunun yokluğunda, Yahudilerin ekonomik faa-
liyetlerine ve mesken haklarına kraliyet, baronluk ya da impara-
torluk desteğinin geri çekilme potansiyeli her zaman pusundaydı.
Dindarlık ya da siyasal çıkar kaygıları Yahudi yararlılığı kaygı-
sına üstün geldiğı her seferinde, bu potansiyel gerçeğ e dönüşebi-
lirdi. Böylece, çeşitli yönetimler kilisenin Yahudilerin tefeciliğ e
girişini sınırlama ve onları Hıristiyanlardan ayırma çağrılarını
kabul ettikçe, Yahudilerin hukuksal konumu geriledi. En iyi du-
rumda Yahudi cemaatler, vergi memurlarının sürekli para talep-
lerini karşılayarak ya da ayrımcı Yahudi işaretleri. gibi zorunlu
kısıtlamaları yürürlükten kaldırmaları ya da uygulamamaları
için görevlilere' rüşvet vererek tehlikeden kurtulmayı satın ala-
bildiler. En kötü durumda ise, Yahudiler ortaçağ toplumunun
egemen olan Yahudi karşıtı nefretle yoğunlaşan genel şiddetine
giderek daha fazla açık hale geldiler. Egemenlerin Yahudileri ar-
tık yararlı görmediğı zaman geldiğinde, Yahudileri, ellerinde ka-
lan zenginliğ e de el koyup kovdular.

4- İslam'da Yahudilerin Hukuksal Konumu

"Yahudiler Hukuku" - İslam'da *Zimmi* Hukuku

Yahudilerin hukuksal statüsü bakımından İslam ile Hristiyanlık arasında başta belirtilmesi gereken iki temel fark var. Birincisi, İslam, İslami yönetim altında yaşayan Yahudileri ve diğer gayri-Müslimleri (dini ve pek çok sivil meselede iç özerklikten yararlınsalar da) İslami hukuka tabi görür.¹ Buna karşı ortaçağ kilisesi, Yahudiler üzerindeki yetkiden vazgeçme eğilimindeydi. Dahası, ortaçağ Hristiyan devlet, kendi payına, evrilen kamu hukuku şemsiyesinin dışında özel bir monarşik "mülk" örneğini oluşturuncaya kadar Yahudiler üzerindeki kontrolünü pekiştirdiği halde, İslami hukuk, yöneticinin gayri-Müslimler üzerinde iyelik hakkını hiçbir zaman onaylamadı. Gayri-Müslimler yöneticinin taşınır malı değil, ikinci sınıf da olsa tebaasıydı..

İkincisi, Hristiyanlıkta Yahudiler, Hristiyan toplum içinde sürekli yaşayan tek inançsız topluluk -dolayısıyla, hem kilisenin hem devlet düzenlemesinin özel bir nesnesi- olduğu halde, İslami hukuk Yahudileri nadiren seçip ayırdı. Daha çok, geniş kafirler -*zimmi*'ler- kategorisi altına sokuldular.² - *Zimmi*'ler, "Kitap Ehli"ydi -Hazreti Muhammed'in ilahi olarak vahiy edilen kutsal bir kitabı kabul edenler olarak tanıdığı gayri-Müslimler. Başlangıçta bu kategori sadece Yahudileri ve Hristiyanları, Muhammed'in ilişki içinde olduğu iki tektanrılı dini (artı Kuran'daki Sabian'ları) kapsıyordu. İslam yayılınca, diğer dinler de *zimmi* kategorisinin içine alındı.³

İslam'ın hukuk literatürü ile Hristiyanlığın hukuk literatürünün bazı özelliklerini karşılaştırdığımızda, -bu önemli (ve aydınlatıcı) fark görülür. Daha önce de belirtildiği gibi, beşinci yüzyılın Theodosian Yasası, kilise ile diğer dinler arasındaki ilişkileri ele alan kitapta, Yahudilere, başka yerlerde genel başlıklar altında dağınık duran yasaları tamamlayan ve bazen tekrarlayan

bir bölüm ayırır. Daha dokuzuncu yüzyılda düstur hukukçuları, benzer bir yolu izliyorlardı. Wormslu Bişop Burchard, kendi *Decretum*'unda (1012), Hristiyan vaftiz ve kiliseye kabulü ele alan bir bölüm olan dördüncü kitabının sonunu doğru, Yahudiler hukukundaki kısıtlayıcı maddeleri pekiştiriyordu. Birinci madde, Yahudi dönmleri vaftize kabul etmeden önce muayene etme prosedürüyle ilgilidir.⁴ Eski Ahit'ten alınan geleneksel, saldırgan inatçı Yahudiler metaforuyla (Meseller 26: 11 "Kusmuğuna geri dönen bir köpek gibi") başlar: "Vefasızlığı sık sık kusmuğuna geri dönen Yahudiler, Katolik inanca gelmek isterlerse ..." ⁵ Chartres'li Ivo, çok daha fazla sayıda Yahudi karşıtı düsturu, çoğunu "Yahudiler için gerçek bir yasa oluşturdukları" 13. kitapta toplayarak derlemesine geçirdi.⁶ On üçüncü yüzyılda düstur hukukçuları, Yahudiler hukukuna *De judeis* başlığı altında özet bölümler ayırdılar.⁷

İslami hukuk kitapları, eş bir sentetik alt bölüm, Latince *De judeis*'in Arapça karşılığı olan bir *Fi'l-yahud* bölümü içermez. Geç ortaçağa kadar, on dördüncü yüzyıl hukukçusu İbn-i Kayyım el-Cevziyya'nın *Ahkam ahi al-dhimma*'sına [Himaye Altındaki Halka Dair Kanunlar] kadar,⁸ kapsayıcı bir şekilde ve özel olarak *zimmiler* için daha genel bir İslam hukukunu konu alan bir kitap çıkmadı. Bu eser (Fattal kitabını yazdığında henüz basılmamıştı) üzerinde özellikle duruyorum; çünkü, daha önceki literatürde büyük ölçüde dağınık duran malzemenin, iyi bir sentezini veriyor.

Roma hukuku gibi İslam hukuku da, konuya göre düzenlenmiştir. Tipik olarak *ahi al-dhimma* ile ilgili statüler, geleneksel, konusal şemalarda toplanır -*zimmilerin* İslam hukukuna tabi oldukları ilkesiyle tutarlı olarak Abd el-Rezzak el-Şan'ani'nin (ölümü 826) erken fakat düstursal olmayan hadis derlemesi *El musannaʿ*'ının "Kitap Ehli Üzerine" (*Kitab fi ahl al-kitab*) başlıklı uzun bir bölümü var; fakat bu bir istisnadır. Altı hadis derlemesinden hiçbirisi düstur olarak görülmedi -İbn Abi Şayba'nın *Mu-*

*sanna*fı da kabul edilmez.⁹ Abd el-Rezzak'ın çağdaşının (ölümü 849), böyle bir alt bölümü yok. *Zimmi*'lere ve/veya Kitap Ehli'ne işaret eden pasajlar, hadislerde, cihad üzerine kitapta bile, büyük ölçüde birbirinden yalıtır. En önemli hadis kitaplarında gayri-Müslimlerle ilgili maddelerin bir araya toplanmamış olması, bir terim uyarlamak gerekirse "*Zimmi* hukuku"nun genel İslam hukuku literatürüne (fıkıh) yayılmasıyla tutarlıdır.

İslam hukuku külliyatı, içinde *Zimmi* hukukunun yayılımı ve dağılımıyla ilgili birkaç örnek bu noktayı aydınlatır. Hanefi hukukunun¹⁰ temel kitabı el-Serahsi'nin *Kitab el-mebsud*'a, evlilik ile ilgili yasaları, evlilik üzerine kitap *Kitab el-nikah*'ta toplar ve kitabın 29 bölümünden biri *zimmi* evliliğine ayrılıyor.¹¹ Serahsi'nin Satış Üzerine Kitap'ı (*Tikab el-bay*), İslam hukukunda genelde olduğu gibi, "*Zimmi*"lerin Satışları Üzerine" bir bölümü içerir.¹² *Zimmi*'lerle ilgili maddeler, ceza hukuku üzerine bölümlerde de bir araya toplanır. Serahsi'nin "Belirlenmiş Cezalar Üzerine Kitap"ı (*kitab el-hudud*), şunu ilan ederek başlar: "Eğer bir grup Müslüman ya da *zimmi*, öldürerek ya da parasını çalarak bir grup Müslüman ya da *zimmi*'ye saldırırsa, imamın bunların sağ elleri ile sol ayaklarını kesmesi gerektiğini söylüyoruz."¹³

İslamın temel bir hukuk kitabı, *zimmi* alt gruplarından birini adıyla andığında, İslam hukukunun oluşum sürecinde olduğu yüzyıllarda Yahudilerden sayılan çok fazla olan Hristiyanlara işaret edilir. Bazı değerlendirmeler, Arapçada Mecusi denilen Zerdüştleri ayırır; zira onlar, ateşe tapmaları ve vahiy edilmiş bir kitaptan yoksun olmalarıyla özel bir sorunu temsil ediyorlardı. Gayri-Müslimlerin hukuksal statülerini İslami kavramlaştırma biçimleriyle ilgili bu gözlemler, İslam hukuku özel olarak Yahudiler üzerinde yoğunlaşmaz dediğimde anlatmak istediğimi daha iyi açıklar. "Yahudiler hukuku"nun "*Zimmi* hukuku" kategorisinin arkasında su yüzüne çıkması, Yahudilerin hukuksal statüsüne İslami yaklaşım ile Hristiyan yaklaşım arasında önemli bir

farkı oluşturur. İşlam, özel bir yasa kümesini gerektiren bir grup olarak Yahudileri ayırmaz.

Hıristiyanlıkla diğeri; bir önemli kontrast da, geleneksel İşlam'ın laik hukuk ile dini hukuk, devlet hukuku ile "kilise" hukuku arasında hiçbir ayırım görmemesidir. Bunun köktü İşlami siyasi toplumun temellerine kadar gider Muhammed, bir din adamı, vahiy bildiren bir peygamber olarak misyonuna başladı. Fakat, hızla, ümmet dediğı dini-politik bir cemaatin kurucusuna dönüştü. "Bizzat kendisinin oluşturduğı bir cemaat içinde bir nebi olarak Muhammed'in rolü, zorunlu olarak ümmetin yasa koyucusu, yürütücüsü ve askeri komutanı işlevlerini kapsadı."¹⁴ Teoride, Yahudilerin (ve Hıristiyanların) yönetimiyle ilgili düzenlemeler, kolayca saptanabilir, koşulları iyi belirlenmiş, şeriat yasalarına dayanıyor ve bir tek otorite tarafından, bir halife, sultan ya da emir tarafından atadığı yargıçlar aracılığıyla yürütülüyordu.

Hıristiyanlıktaki Yahudiler hukuku -asli ikili, laik ve dinsel, niteliğı ve sık sık keyfi uygulamalarıyla- İşlami *zimmi* hukukunun bir biçimliliğı ve görelî tutarlılığıyla çelişmektedir. Doğrudur; gayretkeş Müslüman din adamları, özellikle geç ortaçağda, *zimmi* hukukunun resmi muhafızları olan sultanlara sık sık baskı yapmışlardır. Fakat, din adamlarının öncelikli görevi, daha katı yeni sınırlamalar koymak değıl, öteden beri olagelen yasaları yürütmektir. Hıristiyan Batı'daki laik hukukla karşılaştırıldığında değeri anlaşılabilen bu etkenler, İşlam okyanusunda yaşayan dini azınlıklar için daha fazla güvenlik beklentisi ve duygusu yarattılar.

Ömer Paktı

Zimmi hukuku, gayri-Müslimlerin koruma karşılığında bir dizi ayrımcı düzenlemeye razı olduğı bir tür iki taraflı sözleşme olan Ömer paktı olarak bilinen bir belgede en karakteristik biçimini alır.¹⁵ İkinci halifeye -Arabistan Yarımadası'nın dışındaki

ilk Müslüman fetihler dalgası sırasında 634- 644 yılları arasında yönetimde bulunan Ömer ibn el-Hattap- affedilmesine karşın, belgenin hiçbir-metni, onuncu ya da on birinci yüzyıl öncesine tarihlenemiyor.¹⁶ Fakat paktın hükümleri, İslam öncesi kabile geleneğinin ilkelerinden, Peygamber'in Arabistan'da yerleştirdiği emsallerden, ilk İslami fetihlerin özgül koşullarından, Doğu Roma ve Sasani İmparatorlukları'ndaki hukukun etkilerinden evrildi. Özellikle, İslam'ın Arabistan Yarımadası dışındaki ilk yayılma dalgası Doğu Roma İmparatorluğu'nun büyük bir kısmını birleştirdiği için, Bizans Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun, İslami *zimmi* hukukunun içeriği üzerinde belirgin bir etkisi oldu.¹⁷

İslam, Perslilerin-Greklerin-Romalıların ve Hristiyan- Romalıların Museviliği meşru bir din olarak tanımalarını benimsedi. İslam, aslında bu ilkeyi bir bakıma daha da ileri götürdü. Kuran, "dinde zorlama yoktur" der zaten.¹⁸ Bu ayetin sadece betimsel bakımdan anlamlı olduğu -doğal olarak-inatçı imansızların İslam'a dönmelerini beklemenin gerçekçi olmadığı- olasılıkla doğru olsa-da, sonraki Müslümanlar, bu metni bir dini hoşgörü ve çoğulculuk emri olarak anladılar.¹⁹

Muhammed, Araplarla ve Medine Yahudileriyle sözleşmesi Medine Vesikası'yla -Yahudilere dini özerklik veriyordu- başka bir dini hoşgörü emsali oluşturdu.²⁰ Doğrudur; Muhammed, daha sonra, düşmanlıklarına ve alaylarına tepki olarak Yahudileri şiddetli bir şekilde bastırdı; fakat bu tür bir tutum, Muhammed'in gayri-Müslimlere yönelik tutumunda norm olmadı. Arabistan'daki diğer vaha ve kentlerde Yahudi ya da Hristiyan ahalisiyle yaptığı antlaşmalar, *cizye* denilen haraç karşılığında onların güvenliğini garanti ediyordu -kalıcılaşan bir politika.²¹

Peygamber'in ölümünden sonra, güneybatı Asya ve Akdeniz'in güney kıyılarındaki fetihler sırasında yapılan antlaşmalar, ibadet yerleri ve dini vecibeleri yerine getirme özgürlüğü de dahil, can ve mal güvenliği güvenceleri veriyordu. Yenilen *zimmi*-İ-

eri koruma dini görevi, hadislerde görülür. *Ahl al-dhimma* hakkında kendi halefine öğüt veren ölüm döşeğindeki Halife Ömer'e (ö. 644) atfedilen şu sözler sıra dışı değil: "Onu Allah'ın 'himayesine [*dhimmat Allah*] ve Resul'ün himayesine [*dhimmat resulihi*] (sadık kalmakla), onlarla yapılan anlaşmayı [*ahd*] gözetmekle ve onlara saldıranlarla savaşmakla ve onlara güçlerinin ötesinde yük bindirmemekle [vergilerle] görevlendiriyorum."²²

Böylesine temel güvenlik güvenceleri, Müslümanların fetihinden önce Bizans bölgelerinde yaşayan Yahudiler için zaten yürürlükte olan hukuka uygundur. Doğu Roma İmparatorluğu için hukuk deposu olan Justinianik Yasa, bunları Theodosius'un yasasından derlemişti. Arap fetihlerinin ardından ve sonraki on yıllarda, yöneticilerin büyük çoğunluğu yönetim pratiğine alışık yerel Hristiyanlar oldu (Müslümanlar bu pratiğe alışık olmadıkları için). Hilafet başkentinin genelde Şam'da bulunduğu Emeviler döneminde (661-750), Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun aniden ellerindekileri yitiren Hristiyan kardeşlerinin yararına olan korumacı özelliklerini savunmak, Müslüman bürokrasi içindeki Hristiyanların yararına olurdu.²³

Fetih antlaşmalarının ayncaııkları, artık yıllık bir kelle vergisi, yani kolektif yükümlölük yerine, kişilere konulan bir vergi olarak algılanan cizye ödemeye bağılıydı. Cizye, gayri Müslimlerin Kuran'da açıkça -sadece bir kere- sözü edilen tek handikabıydı. Kitap verilenlerden ...lerle, boyunlarını büküp kendi eleriyle cizye (*cizye an yadın wa-hum şaghırun*) verene kadar savaşın" (Sure 9:29). Tefsir ve fıkıh literatürü, bu dört kelimenin ne anlama geldiğini hiç kimsenin kesin olarak bilmediğini açığa çıkartıyor.²⁴ Pek çok yorum *wan-hum şaghırun* sözcüklerinin, *ş-gh-r* kökünün temel anlamına, "olmak, küçültmek, küçölme," uygun olarak gayri-Müslimlerin aşağılanan durumuna işaret ettiğini kabul eder. İslami *Zimmi* hukukunda, çoğunlukla daha az hukuksal *dhull*, ya da "düşüklük" sözcüğüyle bütünleştirilen aşağılayıcı kısıtlamaların tamamını özetleyen *Şaghar* terimi buradan gelir.

Sözcük anlamı "haşarı, ele avuca sığmaz" olan daha sorunlu *an yadın* terimi, hadis ve fıkıh kitaplarında hem katı hem müsamahalı yorumlara yol açtı. Örneğin kalıcı tefsirler, bir gayri Müslimin, madunluğunu ve bağımlılığını törensel olarak kabul edecek şekilde elini Müslüman vergi memurunun elinin altına koyması gerektiğini ya da vergi memurunun ödeme sırasında elinin içiyle *zimmi*'nin- ensesine hafif vurması gerektiğini savunur. Daha müsamahalı yaklaşım ise, *an yadın* ifadesini "onun mali gücüne göre" şeklinde "tercüme eder" -İslam imparatorluğunun bazı kesimlerinde *zimmi*'nin mali gücüne uygun bir derecelendirme biçiminde uygulanan anlayışlı bir yorum. Cizyesini ödeyemeyen *zimmi* ile ilgili bir hadis, şefkatli ifadelerde bulunur (kuşkusuz, nadiren dikkat edilen):

Ödemenin bir yolunu buluncaya kadar sabırlı olunmalı ve [bu arada] kendisine bir şey yapılmamalı. Zenginleşince kendisinden alınır. Razı olduğu anlaşmanın herhangi bir hükmünü yerine getiremezse, gücünün yetmediği doğrulanırsa, üzerindeki yük kaldırılmalıdır ve onun adına yükü İmam üstlenmelidir.²⁵

Bu metinle ilgili ortaçağ İslami fikirler doğruysa, bizzat Kuran'ın cizye ödemesinde *zimmi*'ye aşağılayıcı bir muameleyi emretmediği sonucunu çıkarmalıyız.²⁶ Ne var ki, daha sonraki Müslümanların gözünde, ayet, *zimmi*'yi aşağılayıcı bir feragat yöntemiyle küçümsemeye kuşkuya yer bırakmayacak bir cevaz içeriyordu. İslam öncesinde böyle bir vergiye tabi olan Yahudiler için, bu olgu cizyenin bazı dikenlerini ortadan kaldırıyordu.²⁷ Bizans topraklarında yaşayan ve geçmişte bu tür vergilerden muaf tutulmuş Hristiyanlar (ve Sasani topraklarında yaşayan Zerdüşter) için, İslami mali yükümlülük, sarsıcı bir darbe olmuş olmalı.

Fetih antlaşmalarında Araplar, mağlup ahâlden yeni yöneticilerine yardımcı ve sadık olmalarını istiyordu. Ömer Paktı'na alınan bu hüküm, fatihlerin stratejik gereksinmeleriyle açıklanı-

yor. Tanımadıkları topraklarda ilerleyen Arap ordularının, yerlilerin iyi niyet ve işbirliğine şiddetle gereksinimi vardı ve düşmanla işbirliği yapmalarını hoş göremezdi.²⁸

Pakt'ın Biçimi

Muhammed'in pratiğine, fethin aciliyetlerine ve Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun etkilerine dayanan kümülatif gelişmenin bir ürünü olan Ömer Paktı'nın, en azından ilk bakışta kafa karıştırıcı bir biçimi vardır.²⁹ Güvenlik vaadi karşılığında kendilerini bir alay yükümlülük altına sokan mağlup Hristiyanlardan Halife Ömer'e bir mektup biçimini alır.³⁰ Ömer talebi kabul eder ("istediklerini onaylar"), fakat iki değişiklik ekler. Pek çok bilgin, Tritton'un 60 yıl önce yayınlanan metnin ikinci halife'nin zamanına ve kişiliğine atfedilmesiyle ilgili kuşkuculuğunu paylaşmaya devam ediyor. Ne var ki, Tritton'un kuşkuculuğunun temel nedeni, bu paragrafın başında sözü edilen değerlendirmelerden daha az ikna edicidir.³¹

Son zamanlarda Alman bilgin Albrecht Noth, pakt tartışmasını yeniden açtı. Noth, *şurut omeriyya*'nın (Ömer hükümleri) büyük bir bölümünün ya fetih antlaşmalarında kaynağının bulunduğunu ya da fetih sırasındaki Müslüman/gayri-Müslim ilişkilerinin gerçekliğini yansıttığını ileri sürer.³² Terimlerin, Pakt'ın daha sonra var olan metninde çok açık şekilde bulunan kısıtlayıcı, ayrımcı amacının bulunmadığını savunur. Hükümlerin birçoğu, Arap fatihlerin kırılgan kimliklerini korumak için tasarlandı. Kütlesel bir gayri-Müslim çoğunlukla yüz yüze gelen fatihler, kendilerini kendi tebaalarından uzak tutmak için önlemler aldılar.³³

Buna şunları ekleyebiliriz: Bu belgeyi, belli düzeyde koruma (*aman*, *Zimmi*) karşılığında boyun eğme sözü veren kaybedenlerin bir tür başvurusu olarak görürsek, Pakt'ın gerçek biçimi - Tritton ve diğerlerini kuşkuya düşüren fethedilen tebaadan halifeye bir mektup- daha az gizemli olur. Normalde, İslami yöne-

timdeki yönetsel-yasalar ya haksızlıkları düzeltmek ya da ayrıcalıkları, onaylamak için yapılan başvurulara cevap olarak ortaya çıktı.³⁴ Bu nedenle Ömer Pakı, fetih antlaşmalarının doğal bir sonucu (Noth'un görüşü), fakat bir başvuru biçimine dönüşmüş bir sonuç olarak görülebilir. Olasılıkla Arapların İlkel başvuru biçimi olan mektup biçimli tarzı, daha sonra, Müslüman-zimmi karşılaşmasının ilk yüzyıllarındaki toplam pratiğin ayrıntılarıyla süslendi.³⁵

Ömer Pakı'nın bütün versiyonları Hristiyanlardan söz eder ve birçok dini kayıt, *sadece* Hristiyan ayinlere işaret eder. Kuşkusuz bunun nedeni, fetihler sırasında Hristiyanların, ilk Arap yönetim hanedanlığı Emevilerin kendi başkentlerini kurdukları Doğu -Roma İmparatorluğu'nda hem çoğunluğu hem de yönetici otoriteyi temsil etmeleridir. Yine de, Pakı'nın hükümleri pratikte Yahudilere de uygulandı.

İbadethaneler

Ömer Pakı, birinci hükmüyle, gayri-Müslimlerin yeni ibadethaneler edinemeyeceklerini, hatta yıkıntı durumunda olanların onarılamayacağını emrederek, Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunu çağırıştırır.³⁶ Bu kısıtlama katı bir şekilde uygulansaydı, gayri-Müslim cemaatlerin büyümesi önemli ölçüde sınırlanmış olurdu.

Ömer Pakı'nın kategorik hükmü, zamanla bu katılığa doğru evrilmiş görünüyor. İbadethane yönetmeliği ilk halifeleri, hiç ilgilendirmemiş görünüyor ve bazıları, *zimmi*'lere yeni ibadethane inşa etme iznini fiilen verdiler.³⁷ Küfe ve Kahire gibi "yeni" fetih-sonrası İslam kentlerinde sinagogların ve kiliselerin varlığı, Yahudilerin ve Hristiyanların yasayı delmeyi başardıklarını gösterir. Sofu Emevi halifesi II. Ömer.(717-720), yeni ibadethanelerin inşasını yasaklamış ilk kişi olabilir. Sonraki tarihsel kaynaklar, yıkılması ya da camilere çevrilmesi emredilen kilise ve sinagoglara, din adamları tarafından dini binalara saldırmaya kışkırtılan

kalabalıklara dair (özellikle ortaçağda) olayları, yanı sıra yetkililerin binaların onarılmasına izin verdiği durumları gösterir.³⁸

Yasanın *zimmi* ibadethaneleriyle ilgili lafzını hayata geçirmeye İslam otoritelerinin sadece zaman zaman ilgi göstermeleriyle, İslam hukuku kategorik yasaklamaya karmaşık biçimlerde ekler yaptı. İstisnalar ortaya çıktı. Bir ibadethaneye izin verip vermeye karar vermenin ölçütü, kentin fetih sırasındaki statüsü oldu. Küçük görüş ayrılıkları, Sünni İslam'ın dört Ortodoks mezhebini karakterize etti.³⁹ Fıkıhçı El-Subki'nin on-dördüncü yüzyıl ortalarında yazdığı iki antlaşma, ibadethane inşası ve onanımını büyük bir ayrıntıyla değerlendirir.⁴⁰ Geç ortaçağdan bu türde birçok değerlendirme var. *Zimmi* ibadethanelerinin statüsü üzerine ayrı bir fıkıh literatürüyle karşılaşmamız şaşırtıcı değil; zira bunlar, gayri-Müslim dinsel yaşamın en dikkat çeken yanını ve dolayısıyla doğal bir yakınma kaynağını oluştururdu.

Mısırlı bilgin Şeyh Damanhuri, on dördüncü yüzyılda, Kahire'deki camilerin statüsü ile ilgili bir soruya yanıt verirken, konuyla ilgili çeşitli görüşleri özetlemiştir. Hanefi mezhebinin, barış antlaşmasıyla gayri-Müslimlerden alınan kentlerde, anlaşmanın toprağın yerli ahaliye ait olduğunu ve ahalinin haraç vermesini hükme bağlaması koşuluyla, ibadethanelerin inşasına izin verdiğini açıklamış. Teslim koşulları toprağı Müslüman sayıyor ve yerli ahaliye kelle-vergisi dayatıyorsa, ibadet yerlerine izin verilmezdi.⁴¹ Yıkıldıktan sonra ya da yıkılmak üzere olan izinli bir binanın yeniden inşası, "yeni" olduğu belli olmayacak şekilde katı kurallara bağlanmıştı. İnşaat malzemeleri, orijinal yapının malzemesiyle aynı olmak zorundaydı.⁴² İslam hukukunun, lafzına göre Kahire kiliselerinin ayakta durmasına izin verilmemesi gerekirdi; ne var ki, Damanhuri'nin anlaşması, yıkılmalarını önledi.⁴³

El-Subki, ibadethanelere karşı iddiaların, İslam'ın mülkiyet ve delil yasalarına uygun olması gerektiğinde ısrar eder.⁴⁴ Tarihsel ve belgesel kaynaklar, bunu doğrular. Örneğin 1038 yılında,

Eski Kahire'nin (Fustat) Yahudileri, "modern, yakın zamanda inşa edilmiş" bir sinagoga sahip olmakla suçlandılar. Yahudi cemaatinin lideri, Müslüman bir mahkemenin önüne çıkarıldı ve binanın eskiliğini kanıtladı. İddiasını desteklemek için, "sinagogun eski bir yapı olup yeni inşa" edilmediğini doğrulayan çok sayıda Müslüman tanığı birlikte getirdi. Kadı, "olgulara ve bulgulara uygun karar verdi ve kararını bağlayıcı yaptı." Sinagog kurtuldu. Tarihçilerin şansına, Kahire'nin Yahudi cemaati, tekrar sorun çıkması durumunda sinagogun eskiliğinin kanıtı olarak kullanılmak üzere, mahkeme kararının kendi arşivinde sakladı.⁴⁵

Geç ortaçağa ait Mısır'dan başka bir örnek de, ibadethanelerin statüsü konusunda *zimmi* din ve hukuk otoriteleri ile İslami din ve hukuk otoriteleri arasındaki, kolay olmasa da beklenen ilişki tarzını açığa vurur. 1442'de bir Kahire sinagoguyla ilgili İslami tarihsel kaynaklar ile Yahudi belgesel (Geniza) kaynakların tesadüfi çakışması, ilginç bir öykü anlatır. Bir sinagogun rutin denetimi sırasında yasadışı onarım izlerini arayan Müslüman bir heyet, minbere kazınmış ve neredeyse okunamayacak derecede silinmiş Arapça bir yazı keşfetmiş. *Ahmed* ve *Muhammed* sözcüklerini -Peygamber'in iki adı- okumuş ve ölüm cezasını gerektiren dine hakaret vakasıyla -İslamın kurucusunun adlarına ayakla basan Yahudiler- karşılaştıkları sonucuna varmışlar. Gayri-Müslim ahaliye yönelik baskıların arttığı bu geç dönemde bile, kadılar ve *muhtasib* (piyasa denetçisi), üç Yahudi sanık hakkında nispeten hukuksal nesnellikle soruşturma ve kovuşturma yürütmüş. Sonunda bir bütün olarak cemaatin isnat edilen suçla bir ilişkisi olmadığına inanan, kadılar, sadece minberin yıkılmasını emretmişler; yapıya bunun dışında zarar verilmemiş. Bir tür toplu cezalandırma da buna eşlik etmemiş - aynı dönemin bir Alman kentinde bir Yahudinin bu şekilde "keşfedilmiş" Hristiyan karşıtı gerçek ya da sözde eylemi söz konusu olsaydı, olasılıkla, bir toplu cezalandırma olurdu. Sadece suçunu itiraf edenler cezalandırılıp her kesin gözü önünde dövülmüş.⁴⁶

O zamanın Yahudi cemaati, bir iç krizden kaygılanıyordu: Kendi reisinin kötü yönetimi. Memluk sultanına sunulan ve görevdeki adamı uzaklaştırıp yerine daha önceki "muhterem" kişiyi atamasını isteyen başvurularında (Geniza belgesi) Yahudiler, minber hakaretinde kusuru bulunduğunu ileri sürerek, savlarını şeytani işler yapan Reise bir taşlamayla süslemişler!

Zimmi karşıtı şiddetlerinde kontrol edildiklerinde bile, *zimmi* ile onun Müslüman efendisi arasındaki sözleşmenin ihlali gibi ihlaller tehlikeyi ortadan kaldırılabildi. 1442'de bir tek Kahire sinagogundaki keşif, Müslüman otoriteleri diğer gayri-Müslim ibadethaneleri araştırmaya itti. Bu, himaye altındaki cemaatlerde büyük bir korkuya neden oldu. Bir Karait* Yahudi evi mescide çevrilirken, birçok kilise de zan altında kaldı. Sonunda, Yahudi (Rabbanit ve Karait), Samariten ve çeşitli Hristiyan liderler bir Müslüman kadının önüne çağrılıp, Ömer Paktı'na bağlılıklarını tekrarlamak zorunda bırakıldılar.⁴⁷

Dinin Aleniyeti

Ömer Paktı'nın ilgili hükümleri, dinin açıkça belli edilmesiyle ilgilidir. Kendi üstünlüğünü korumak için İslam, öncelikle, *zimmi* dinin görünürlüğünü en aza indirmek istedi. Musevilikten çok Hristiyanlık esas kaygıydı; zira, Doğu Hristiyanlığı birçok törenini açık havada yapıyordu. Yollarda ve çarşılarında haçların ve kutsal kitapların sergilenmemesi, kilise duvarları dışında halıların silkelenmemesi, kilisede görev yaparken ya da cenaze törenlerine katılırken *zimmi*'lerin çok yüksek sesle konuşmaması, gibi yasakların arka planını bunlar oluşturur. Hristiyanlar, açık Paskalya törenlerinden vazgeçmek zorunda kaldılar. İslam Hı-

* 8. yüzyılda Kırım'ın dağlık bölgelerinde yaşayan Yahudi cemaatine verilen ad – çv.

ristiyanlığı puta tapıcı gördüğü için, Müslümanlar bu konuyu kullanabilirdi.⁴⁸

Bu sınırlamalar, Yahudileri fazla etkilememiş görünüyor, Arap tarih kaynakları, Müslümanların gözü önünde ayin yapan Hristiyanlara bundan vazgeçmelerinin emredildiği sayısız olayı kayda geçirdiği halde, Yahudiler nadiren göze çarpar.⁴⁹ Bunun nedeni, kısmen, pek çok Yahudi ayinin kapalı mekanda gerçekleşmesi ve İslamın kolayca putperestlik olarak yorumlayacağı bir şey içermemesiydi. Dahası, duyulur mesafede yüksek sesle dua ederek ya da Paskalya'da ortalıkta görünerek Hristiyanları rahatsız etmemeye yüzyıllarca gösterilen özen Yahudileri, Müslüman kısıtlamaları sükunetle kabul etmeye hazırlamıştı! (Yahudilere sorun yaratacak tek dışarı mekan dini pratiği, kaçınılması olanaksız cenaze törenleriydi).⁵⁰

Erken Hristiyan-Roma Yahudiler hukuku, Purim bayramında* Haman kuklasının asılmasını yasaklayarak, Ömer Paktı'ndaki bu hükümle kaba bir paralellik içerir.⁵¹ Benzer şekilde, daha altıncı yüzyılda ecclesiastik hukuk, Papa Innocent III'ün yazdığı gibi, "eski adetin aksine Yahudiler, alışkanlıkları olduğu üzere Haç üzerinde çarımıha gerilene taptıkları için Hristiyanlarla alay ettikleri ve münasebetsizlikleriyle onları ibadetlerinden vazgeçirmeye çalıştıkları yerlere, sokaklara ve kamuya açık yerlere" üşüşmesinler diye, Paskalya sırasında Yahudilere sokağa çıkma yasağı koydu.⁵²

Ömer Paktı'yla karşılaştırma, Museviliğe yönelik Müslüman tutum ile Hristiyan tutum arasındaki önemli bir farkı belirginleştirir. Hristiyanlık, inançsız karalamanın açıkça sergilenmesine karşı yasalar çıkardı. Hristiyan dinin hakikatine bir meydan okumayı temsil ediyordu. Daha önceki tek tanrılı dinlerle ilişki-

* Yahudi kavminin Haman'ın elinden kurtuluşu anısına düzenlenen Yahudi bayramı —çv

sinde çok daha az diyalektik olan İslam ise, dine saygısızlık gerekçesiyle değil, Yahudileri ve Hristiyanları ve dinlerini hak ettikleri, aşağı konumda tutmak istediği için, Yahudi ve özellikle Hristiyan ayinlerin aleni sergilenmesiyle ilgilendi.⁵³

Din Değiştirme ve İslam'a *Zimmi* Dönüşü

Ömer Paktı, aleni dini törenler üzerindeki yasağın yanı sıra, gayri-Müslimlerin din değiştirmemelerini de emreder, ya da İslama dönmek isteyen dindaşların yoluna engeller koyar. Bu son hüküm, Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunu akla getirir: "Yahudilerin, Musevilikten Hristiyanlığa dönmüş olan herhangi bir insanı rahatsız etmesine, ya da saldırmasına izin verilmeyecektir."⁵⁴ Fakat bağlam farklıdır. Hristiyan özgüven üzerinde tedirgin edici bir etkisi bulunan yeni Hristiyanların Museviliğe tekrar geri dönmelerini engellemek için Hristiyanlık çok mücadele etti. Hristiyanlıktan Museviliğe geri dönüş, Hristiyanlığın, Hristiyanlık doğduğu saatte Museviliğin "öldü" şeklindeki temel ilkesine ideolojik bir darbeyi temsil ediyordu. Ömer Paktı'ndaki hüküm, geri dönüş kaygısı taşımaz. Kendi üstünlüğünü dayatan İslam, basitçe kendisi dışında herhangi bir dine dönüşü yasaklar.

Ayırma ve Aşağılama Simgeleri

Ömer Paktı, *zimmi*'leri aşağılamanın bir parçası olarak; bir Müslümanın varlığında, eğer oturuyorlarsa ayağa kalkmalarını ister. *Zimmi*'ler, ata binmekten imtina ederek, ya da silah taşımayarak da düşük düzeylerini göstermek zorundadırlar.⁵⁵ Pakt, evlerini Müslümanlarınkinden daha alçak inşa etmeleri konusunda da *zimmi*'leri uyarır.

Zimmi'lerin kabul etmek zorunda olduğu diğer bir koşullar grubu da, onları hakim gruptan ayırt etme niyetiyle konulan koşullardı. Müslümanlardan farklı konuşmalı (binin tam anlamı belli değil), onursal adlar ("Ebu" ile başlayan adlar) ve mühürle-

rinde Arapça yazı kullanmaktan sakınmalı ve farklı giysiler giyinmelidirler. Müslümanlardan farklı giyinme koşulu, görünüşe göre, ilk defa 1215'de Dördüncü Lateran Konsey'in düsturlarında görülen Hristiyan buyruğun kaynağıdır.⁵⁶ Hristiyan dünyasında, başlangıçtaki amaç, Hristiyanlar ile Yahudiler arasında cinsel ilişkiyi yasaklamaktır. Laik yöneticilerin düsturu uygulamaları, tedrici ve kesintili ilerledi. "Yahudi işareti"nin; nakit ödeme biçimine dönüşmediği yerde, Yahudilerin yabancı statüsünü belirtmeye ve onları ahalinin şiddetine daha açık hale getirmeye yaradı.

Gayri-Müslimlerden giysileriyle kendilerini ayırmalarını isteyen yasanın kökenini kuşatan koşullar, fikir verecek ölçüde farklıdır.⁵⁷ Tritton'un gözlemlediği gibi, fethedilen toprakların gayri-Müslim ahali, giysileriyle; kaba, çöl Araplarından zaten ayırt edilebilir durumdaydılar.⁵⁸ Daha sonra, gayri-Müslimler siyasi koşullarına eşlik eden baskıyı savmaya çalışınca ve Araplar da çoğunlukla yerli halka öykünerek daha "uygar" giysileri benimsedikçe, Müslüman egemen sınıf gibi giyinme ve dolayısıyla bunu engelleme dürtüsü arttı.⁵⁹ Bu üslamlama, Tritton'ın Ömer Paktı'nın topyekun otantikliği konusundaki kuşkuculuğunun temelidir.

Tritton ve ondan sonraki bilginler, 'dindar Emevi halifesi Ömer ibn Abd el-Aziz-in (II. Ömer), gayri-Müslimlere, ünlü *zünнар** da dahil, giysi kısıtlamaları dayatan ilk kişi olduğuna inanır.⁶⁰ Ne var ki, Pakt'la ilgili makalesinde Albrecht Noth, *zünнар* düzenlemesinin (dolayısıyla, gayri-Müslimlerin statüsüyle ilgili diğer dışsal göstergelerin) fetih koşullarının ürünü olarak daha önceki zamanlardan, hatta I. Ömer zamanından gelmiş olabileceğini ileri sürer. Noth, *zünнар*'ın (Grekçeden alman *zona*-

* Gayri-Müslimlerin bellerine bağladıkları uçları sarkık ipten örme kuşağa verilen ad —çv.

tion sözcüğünden geldiğini belirtir)⁶¹ esasında Hristiyan giysilerinin bir parçası olduğunu ve Arapların ayırıcı bir işaret olarak sürdürmelerinde ısrar ettiklerini kurgular. Ömer Paktı'ndaki dil, diye ileri sürer Noth, bunu kanıtıyor: "*Her zaman geleneklerimize uygun giyineceğiz ve zünnar*"ları bellerimize bağlayacağız."⁶²

Tritton'ın belirttiği gibi -fakat görünüşe göre imalarını anlamadan- Hristiyanlar söz konusu kuşağı (Süryanice zonara denilen) İslamdan önce de takıyorlardı.⁶³ Hatta, ayırt edici bir giysi işareti olarak kullanılıyordu. Nesturi Seert Vakayinamesindeki bir pasaja göre, Osman'ın halifeliği sırasında (644 - 656) üç yıllık hükümranlığından sonra ölen Nesturi Katolikos (Irak ve İran kilisesinin başı) Mar Emmeh (Maramma), öğrencilerin, başkalarından ayırt edilmeleri için bir tür üniforma olarak, *zünnar* giymelerini buyurmuş: "Öğrencilere, başkalarından ayırt edilecekleri şekilde bellerine *zünnar* bağlamalarını emreden ilk kişi oydu."⁶⁴ Bu nedenle, *zünnar*, fethedilen topraklardaki yerli Hristiyanların taktığı bir giysi parçasıydı. İslam öncesinden gelen bir geleneğin devamı olarak bir utanç işareti olmaktan öte, bir yüksek statü nişanıydı. Altıncı yüzyıl Monofizit* kilise adamı Efes bışopu John'un (ö. 586) anlattığı bir ikinci yüzyıl, Roma imparatoru Tiberius dönemi, olayında, Tanrı korkusunu göstermek isteyen imparatorun, Romalı devlet görevlilerinden paganların "Doğu'da ve Batı'da! işlediği hareketleri ezbere okumalarını istediğini okuyoruz: "Bunu yapamayanların kuşaklarının (Süryanice *zonin*) kesilip görevinden uzaklaştırılmasını emreder."⁶⁵ Bu pasaj, erken Hristiyan olmayan bir Roma kaynağından gelse de, altıncı yüzyılda Süryânî Hristiyanların kuşağı statüyü gösteren ve yitirilmesi değersizleşme belirtisi olan bir giysi parçası olarak gördüklerini gösterir.

* Hz. İsa'nın tek bir doğası bulunduğunu savunanlara ya da savunmakla suçlananlara verilen ad -çv.

Toparlarsak, bu ve diğer pasajlar Noth'un, *zünнар*'ın gayri-Müslimlere karşı ayrımcılık yapmak için Araplar tarafından icat edilmediği, aksine fetih sırasında zaten var olan dışsal bir ayrımı kalıcılaştırmanın amaçlandığı şeklindeki kurgusunu doğrular. (Öyle anlaşıyor ki, İslam öncesi Filistin'de Yahudiler de zaman zaman *zonara* takıyorlardı).⁶⁶ Amaç, diye savunuyor Noth, fet-hedilen yerli ahali çoğunluk ile güvensiz yönetici Arap azınlık arasındaki sınırları keskinleştirmekti.⁶⁷

Gayri-Müslimler için özel giysi uygulaması, Hristiyan Ba-tı'daki "Yahudi işareti" dayatmasında olduğu gibi, cinsel ilişki yoluyla kirlenmeyi önlemek niyeti bir yana, ayrımcı ya da aşağı-layıcı dürtülerden kaynaklanmadı. Arap fatihler, Araplar onları ayırt etmekte zorlanmasın diye Hristiyanların geleneksel giysi-lerini giymeye devam etmelerinde ısrar ettiler. Eşzamanlı olarak, Müslüman gelenek da, Arapların gayri-Müslüm adetleri taklit etmemelerini istiyordu.⁶⁸ Fakat Müslümanlar, *halifühum* denilen yönetimi büyük ölçüde tehlikede görüyorlardı; İslam imparator-luğundaki yerli gayri-Müslimlerin birçok giysi alışkanlığının ya-vaş yavaş benimsenmesi buna bir örnektir.

Ancak ikincil olarak ve daha sonra -olasılıkla II. Ömer zama-nında- İslami kıyafet yasası aşağılayıcı *zimmi* yasalarını takviye etmeye yaradı ve bu durumda bile, yasa kesintili ve gelişigüzel uygulandı. *Zünнар* da dahil, *zimmi*'ler için istenen ayrı giysi tipini açıklayan ve günümüze kadar gelen ilk ferman, 850 yılında, Ab-basi halifesi El-Mütevekkil'den gelir.⁶⁹ Erken Abbasi Babil'indeki Yahudiler, ayrı *zimmi* kuşağı takma şartına saygı göstermiş gö-rüntüler.⁷⁰

Sonraki yüzyıllarda, çoğunlukla ata binme yasağına eşlik eden kıyafet yasaları, İslamın demografik üstünlüğe ulaşmasın-dan uzun süre sonra ara sıra yenilendi -kuralların ne kadar sık uygulanamaz duruma düştüğünün bir göstergesi.⁷¹ Geniza'da, Fâtımiler ve erken Eyyubiler döneminde (onuncu yüzyıl ortala-rından on ikinci yüzyılın sonlarına kadar) Yahudilerin giysileri

ile Müslümanların giysileri arasında hiçbir fark olmadığını gösteren giysi ve diğer ilgili kanıtlara bolca göndermeler var. Aksine öyle görünüyor ki, ayrı giysileri olduklarını söylemek güçtü. Ancak daha sonra, ayrımcı önlemler düzenli olarak yürürlüğe kondu.⁷² O durumda bile, Avrupa'nın tersine, Müslümanların -en azından Sünni Müslümanların- Yahudi ve Hristiyanlarla sıklıkla kirlenmekten endişe ettiklerini gösteren hiçbir belirti yok; onların kadınlarıyla evlenebiliyor ve kestikleri etleri yiyebiliyorlardı: Şiilik, Kuran'daki bir sözün (cizye ayetinin hemen önceindeki) geniş bir yorumuna dayanarak, *zimmi*'lerin ritüel kirlilik -neces- taşıdığını söyler: "Ey inananlar! Doğrusu puta tapanlar pistirler (neces); bu sebeple, bu yıllardan sonra Mescid-i Haram'a (Yani, Mekke'deki kutsal camiye) yaklaşmasınlar." (Sure 9: 28). Şiiler, bunu ayrımsız bütün kafirlere uygular; fakat bunlardan bazıları bile, Yahudilerin ve Hristiyanların kestiği ete izin vermek konusunda Sünnilerle hemfikirdi.⁷³ Bu nedenle öyle görünüyor ki, İslamın gayri-Müslimlerden farklı elbise giymelerini istemesindeki amacı, basitçe ayrımcılık yapmak değil, kimin yöneten kimin yönetilen olduğunu açıkça göstermek, sınırları çizmek ve asli olarak hiyerarşik olan bir toplumda etnisiteler arası görgü kurallarının iyi işlemlerini kolaylaştırmaktı.⁷⁴ Hristiyan dünyasında ise, ilk elde cinsel ilişki yoluyla fiziksel kirlenme endişesinin motive ettiği ayrı giysi düzenlemesi, ayırıp dışlamak için tasarlandı.

***Zimmi*'lerin Köleleri**

Ömer Pakı, kısa ve belirsiz de olsa, *zimmi*'lerin köle sahipliğini de ele alır -Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunda epeyce yer kaplayan bir sorun.⁷⁵ Gayri-Müslimler, "Müslümanlara ayrılan köleleri almayacaklarına söz verirler. En erken fetih antlaşmalarından birindeki bir madde, Müslüman olmak isteyen bir kölenin bir Müslüman'a satılması gerektiğini emreder.⁷⁶ Bu, Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun ve sonraki kilise konseylerinin, düstur kitaplarının ve papalık mektuplarının Yahudilerin

Hristiyan kölelere sahip olmasını engelleme kararlılığıyla paralellik gösterir.⁷⁷

Kölelerle ilgili maddenin nedeni, Pakt'ta belirtilmez. Klasik Müslüman fıkıhçılardan aktarma yapan İbn Kayyim el-Cevziyye, kendi yorumunda bu maddenin, Yahudilere ya da Hristiyanlara satılmaması gereken ve Müslümanlar tarafından esir alınan kölelere işaret ettiğini belirtir.⁷⁸ Bu durum, Museviliğin ve Hristiyanlığın yanı sıra İslama da dönmeye hazır "genç" pagan esirlere dikkat gösterildiği hadislerde tartışılır.⁷⁹ Eğer [pagan] köle hala gençse diye açıklıyor İbn El-Kayyim, bir imansıza satılması yasaktır; çünkü, genç pagan Müslüman elinde kalırsa, İslama dönmeye hazır ve istekli olur. Tek bir otorite, kölenin İslamı kabul etmek isteyeceğinin hiçbir güvencesinin, olmadığını ileri sürerek bu görüşe katılmaz. Eğer esir yetişkin ve İslama dönmesi olası değilse, bir Müslüman, alıcının İslam alemi dışındaki bir toprağın yerlisi olmaması koşuluyla -oraya geri dönmessin ve eski esir İslamın düşmanlarına yarayacak bilgileri vermesin diye- o esiri bir gayri-Müslime satabilir.⁸⁰

*Zimmi*lerin sahip olduğu kölelere Müslüman ilgi ile Yahudilerin sahip olduğu kölelere Hristiyan ilgi arasında dikkate değer bir fark vardır. Hristiyan-Roma Yahudiler hukuku (ve daha sonra düstur hukuku), Yahudi-Hristiyan çatışmasını merkezi konu haline getirir.⁸¹ Hristiyan kaynaklar, Hristiyanlar üzerinde Yahudi gücü ve Yahudilerin hizmetine giren paganların ya da Hristiyanların Musevileştirilmesi korkusuyla kaynar. "Yahudilerin ebedi köleliği" teolojik kavramı on üçüncü yüzyılda üstünlük kurunca, Yahudilerin ev hizmetleri için *özgür* Hristiyanlara sahip olması bile tabu oldu.⁸² Kölelerle ilgili kuralların arkasındaki yönlendirici ilke, bir Yahudi köle sahibinin hizmetkarını "kendi kirli tarikatına döndürebileceği -bu durumda köle lanetlenirdi- düşüncesinden duyulan tiksintidir. Yahudilerin kölelerini kendi dinlerine döndürecekleri kaygısı temelsiz de değildi; Yahudi hukuku, köle sahiplerinden kendi evlerindeki köle-

leri döndürmelerini ister. Düstur hukuku, Museviliğe dönüş temel kaygısıyla konuyla ilgili düsturlarla doldu.

İslam, bu konuda anlamlı bir yanıyla farklıdır. *Zimmi*'lerin köle sahipliğiyle ilgili söylemin dili, İslam otoritelerinin Museviliğin iğrenç etkisi korkusundan çok hiyerarşinin bozulacağı endişesiyle hareket ettiklerini gösterir. Gerçekten de, Geniza Yahudilerin, çoğunluğu ev köleleri olmak üzere genelde köle sahibi olduklarını gösterir. Goitein, köleler konusunda, İslam'dan başka herhangi bir dine dönüşü yasaklayan İslam yasasının "büyük ölçüde dikkate alınmadığı"nı düşünür.⁸³

Kamu Görevlerinden Dışlama

Ömer Pakı'nın resmi metninde öne çıkmayan diğer iki hukuksal sakatlık gayri-Müslim cemaatleri önemli ölçüde etkiledi: Yahudilerin ve Hristiyanların kamu görevlerinden dışlanması ve cizye ya da kelle vergisi ödemesi. Devlet yönetiminde görev alma yasağı, Hristiyan hukuk metinlerinde beşinci yüzyıl başlarında geçilen ve daha sonra kilise konseyleri, düsturcular ve papalık tarafından telârlanan benzer bir yasağı anımsatır. Tarihsel olarak görüngü, İslam'da çok daha fazla yaygın ve kalıcı oldu. İslam yönetiminde gayri-Müslimlerin istihdamı, ciddi biçimde bizzat fetihle, birlikte ve Müslüman yöneticilerin onayıyla başlar. Fethedilen toprakların yönetimini devlette görev almaktan çok savaşmaktan onur duyan deneyimsiz Araplara bırakmak yerine yerlilerin yönetmeye devam etmesine izin vermek amaca uygundu.⁸⁴ Fakat sonunda bu durum, Müslümanlar üzerindeki yetkiyi gayri-Müslimlerin eline verdi ve bu sorun olmaya başladı. Gayri-Müslimlerin doğuştan İslama düşman olduklarına ve tereddüt etmeden Müslümanları atacaklarına inanıldı. Yüksek mevkilerdeki *zimmi*'lerin, Müslüman efendilerini aynı dini paylaştıkları yabancı yöneticilere satabileceğinden korkuldu (elbette, temel kaygı Hristiyanlarla ilgiliydi). Fıkıhçılar, Kuran'da ve hadis literatüründe *zimmi* düşmanlığı ve ihaneti uyarısında bulu-

nan bolca ifade buldular.⁸⁵ Gayri-Müslimlerin kamu görevlerinde istihdamını özel olarak yasakladığı anlaşılan Kuran, ayetleri Sure 5:51'i kapsar: "Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost olarak benimsemeyin; onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden, kim onlara dost olursa, o da onlardandır. Allah zulmeden kimse-leri doğru yola erdirmez."⁸⁶

Görünüşe göre, gayri-Müslimlerin hükümet görevlerinden dışlanmasını emreden ilk Müslüman yönetici, Emevi halifesi Ömer ibn Abd el-Aziz'di. Ne var ki, uygulama burada bitmedi.⁸⁷ 850 tarihli fermanında Abbasi halifesi El-Mütevekkil, *zimmi*'lerin devlet hizmeti yasağını tekrarlamak zorunda kaldı. "Müslümanlar üzerinde yetkiye sahip olacakları devlet görevlerinde ve resmi işlerde istihdamlarını yasakladı."⁸⁸ Halifenin fermanı, sepetlemenin gerekçesi olarak, *zimmi*'ler "onlara [Müslümanlara] baskı yapar ve zorbalık, hile ve düşmanlıkla onlara el uzatırlar" der.⁸⁹ Bu gerekçe, Hristiyan yasa koyucuların Yahudileri kamu görevlerinden dışlamak için aktardıkları gerekçeyi anımsatır. İddia, Medine'de Peygamber'e yönelik Yahudi ihanetiyle ilgili Kuran ve Kuran sonrası öykülerle temellendirildi.

Yine de, yüzyıllarca El-Mütevekkil'in ve ona benzer birçok ferman sadece düzensiz bir şekilde yürürlüğe kondu. Gayri-Müslimlerin, devlet yönetiminde olmakla elde edilen güç ve serveti istismar ettiklerine dair şikayetler, Müslüman kaynaklarda tekrar tekrar su yüzüne çıkar. Yüzyıllar boyunca, bütün Müslüman dünyasında, hatta on ikinci yüzyıldan sonraki gerileme döneminde bile, fiili yönetim Hristiyan, Yahudi, Pers ve Zerdüşt bürokratlara dayanmaya devam etti.⁹⁰

Arap yönetim çevrelerinde *zimmi*'lerin her zaman hazır ve nazır varlığı, Yahudileri, Hristiyan Kuzey Avrupa Yahudileri için tasarlanamayacak biçimde devlet işlerine bulaştırdı. Onlara onur ve nüfuz kazandırdı ve mensubu oldukları azınlık cemaatlere genel toplumla bütünleşme duygusu verdi. Bu durum, hu-

kuk ve dinin gayri-Müslimlere dayattığı marjinalleşmeyi bir ölçüde ortadan kaldırdı.

Müslüman İspanya'nın ünlü Yahudi saray mensuplarının durumu kesinlikle böyleydi. Hesday İbn Şeprut, onuncu yüzyıl Kordoba'sındaki Endülüs halifeliğinin diplomasisinde önemli bir rol oynadı ve Arap yazarların da kabul ettiği gibi, Müslüman yöneticiler için önemi Yahudi cemaatine onur ve özgüven kazandırdı.⁹¹ Bir yüzyıl sonra, Grenada'daki Berberi krallığının Yahudileri de, cemaatlerinin lideri Samuel ha'Nagid'in vezir ve ordu komutanı hizmeti görmesinden benzer bir takdir ve onur duydular. Doğrusunu söylemek gerekirse, Yahudilerin yetkilerine sınırlamalar vardı. Müslümanlara patron gibi davrandığı düşünülen birçok Yahudi hayatından oldu. Hem Arap hem Yahudi kaynakları, 1066'da Samuel'in oğlu ve halefi Joseph'in acımasızca katledilmesinin, bu Yahudi saray adamının giderek kibirli olmasından kaynaklandığını doğrular.

Zimmi görevlilere muhalefetle ilgili birkaç örnek, ortaçağ İslamının siyasal yaşamında gayri-Müslimlerin yer alışının yaygınlığını gösterir, Mısır'daki Fatımi hanedanı (969- 1171), devlet hizmetlerine *zimmi* katılımı hoş görmekle ünlüydü. Geniza belgeleri, gayri-Müslimlerin Fatımi yönetimine yaygın profesyonel katılımını belgeler.⁹² İbrani harfleriyle yazılan, (herhalde daha kolay okunması için) katipler için hazırlanmış Arapça bir el kitabından bir fragman, kesinlikle bu işe girecek Yahudilerin okuması için hazırlanmış.⁹³ Şairin kabul edilemez bir suiistimal olarak gördüğü şeyi kötüleyen ünlü bir Arapça yergi şiiri, on birinci yüzyıl ortalarında Fatımi sarayındaki güçlü Yahudilere işaret eder (adıyla olmasa da). Ebu Sa'ad el-Tustari:

Bu dönemin Yahudileri, en aşın umutlara kapılıp yönetir duruma geldiler.

Şan onlarındı, para onlarındı, danışmanlar ve yöneticiler onların arasında çıkıyor.

Ey Mısır halkı, size öğüdüm, Yahudiye yüz vermeyin; zira melekler da Yahudiye yüz vermedi!⁹⁴

On ikinci yüzyılda Fatımi yönetiminde kamu hizmeti gören ve nüfusun bütün sınıflarını etkileyen mali yolsuzluklarıyla ünlü bir Kıpti Hristiyan "keşiş", hem İslami edebi kaynaklarda hem Geniza'da korunan zamanın Yahudi mektuplarındaki tesadüfi yorumlarda mahkum edilir.⁹⁵

Klasik İslam döneminin görece yumuşaklığı daha sert, hoşgörüsüz geç ortaçağa yol verdikçe, yönetimdeki *zinmi* görevlilerden rahatsızlık, kaçınılmaz olarak daha fazla dillendirilir oldu. Gayri-Müslimlerin Müslümanlar için beslediği düşmanlıktan söz eden Kuran metinlerini aktaran bir on üçüncü yüzyıl fetvası şu hükmü verir. Bir Yahudi, devlet darphanesinde sikke denetçisi olarak çalıştırılmaz.⁹⁶ Faslı bir ekabir, kamu görevlerinden, dışlanma da dahil *zinmi*'lere yönelik engellerin katı bir şekilde yürürlüğe konulduğu on dördüncü yüzyıl başlarında Mısır'ı ziyaret etmiş. Gayri-Müslimlerin yasağı deldiklerini ve aşın harcama yaptıklarını görmekten irkilen ziyaretçi, Memluk yetkilileri Ömer Pakı'nın ilgili maddelerini uygulama emrini vermeye razı etmiş.⁹⁷ Başarılı olmasalar da Yahudilerin ve Hristiyanların sert fermanı önlemek için çok para teklif ettikleri söyleniyor. Avrupa Yahudilerinin baskı ve şiddeti savmak için kullandıkları genel rüşvet stratejisine uygun olan bu taktik, önceki çağın görece güvenliğinin yok olduğu geç İslami ortaçağında Yahudiler (ve Hristiyanlar) tarafından daha çok kullanılmış olabilir.⁹⁸

Görevini koruma arzularından kuşkulanan gayri-Müslim saray adamlarının İslama dönüşü, klasik sonrası dönemde artı. Sözde samimi olmayan Mısır'daki yeni dönmelelere, *Müslüman* yerine küçültücü, dolayısıyla alçaltıcı *Müslümani* (çoğulu *Musalima*) adı verildi.⁹⁹ Heterodosklukla ve dine küfürle mücadele etmek için İslam'ın, genellikle Müslüman kadınlardan oluşan düzenli bir mahkeme tarafından soruşturma biçimini alan kendi

engizisyonu vardı. Kendi asıl dinlerine sadakatlerinden kuşku-
lanılan *Musalima* da, yargı kapsamına giriyordu.¹⁰⁰

Kısmen ya da tamamen, yönetimde görevli gayri-Müslimlerin kötü pratiklerini açığa çıkarmaya, bunlardan ya-
kınmaya ya da düzeltilmesini istemeye adanan yazılar, on ikinci
yüzyıldan sonra mantar gibi çoğalır.¹⁰¹ En çok rastlanan suçla-
malar yozlaşma, halka mali baskı, küfür, yaygın ahlaki laçkalık,
sahtekarlık, kendi dininden olanları kayırma, Müslümanlara
karşı, dalavere ve ihanetti. Demek ki, Müslüman dünyadaki so-
run, Müslümanların gayri-Müslimlere yakışıksız bağımlılığı ve
gayri-Müslimlerin Müslümanlara kabul edilemez baskısıydı.
Zimmi'leri yetkili konumlardan uzaklaştırmaya yönelik çeşitli
kampanyalarda Öne çıkmıyor gibi görünen tek suçlama, Pey-
gamber'e hakaret edecekleri suçlamasıdır. Fakat bu, hakaretin İsl-
am'daki en ciddi günah olduğu gerçeğini değiştirmez ve buna
rağmen, İbn'Kayyim el-Cevziyye tarafından tartışılan Ömer Pak-
tı'nın feshinin birinci nedeni budur.¹⁰² Bir hakaret iddiası dava-
sının 1442'de Kahire Yahudilerini nasıl etkilediğini gördük. Ne
var ki, görünüşe bakılırsa, hakaret endişesi gayri-Müslimlerin
yönetim bürokrasisinden dışlanmasının gerekçesi olarak göste-
rilemedi.

Kelle Vergisi

Bu bölümün başlarında kelle vergisinin, ya da cizyenin Ku-
ransal temelini ve erken İslami fetihler sırasında evrilen haraç
sistemini tartıştık.¹⁰³ Cizye, Kuran'da sözü edilen *zimmi* kusurla-
rından sadece biri olduğu için, gayri-Müslimlerin hukuksal sta-
tüsüyle ilgili ayrıntılı değerlendirme, Müslüman fıkıh literatü-
ründe çoğunlukla cizye başlığı altında ortaya çıkar. Bu nedenle
örneğin sekizinci yüzyılın sonunda Halife Harun Reşid'in görev-
lendirdiği Ebu Yusuf'un¹⁰⁴ *Kitab el-Harac*'ı, cizye ile ilgili bölüm-
den sonra gayri-Müslimlerin giysileriyle ilgili bir bölümü, ardın-
dan "Kiliseler, Sinagoglar (biya) ve Haçlar" başlıklı üçüncü bir

bölümü içerir.. *Zimmi* hukukunda kelle vergisinin merkeziliğinin karakteristiği olarak bu bölüm, Ebu Yusuf'un ifadesiyle "cizye ödeme karşılığında" sağlanan sulhtan söz ederek, bütün *zimmi* yükümlülüklerinin bir özetini içerir.¹⁰⁵

Fıkıhçı El-Şafi'nin (ö. 820) büyük İslam hukuku kitabı *Kitab el-ummı*, *Kitab el-cizye* (Kelle Vergisi Üzerine Kitap) kısmında *zimmi*'ler üzerine birkaç bölümü içerir. Şafi, "Kitap ehli"ne (dolayısıyla cizye ödeme ayrıcalığına sahip) mensup çeşitli grupları değerlendirir. Kilit bir bölüm, "imam, gayri-Müslimlerin kelle vergisi için bir belge yazmak isterse, yazar..." ifadesiyle başlar. Diğer birçok konunun yanı sıra, Ömer Paktı'nın daha sonraki metinlerinde rastlanan bütün hükümlerin, artı bizzat kelle vergisinin bol örnekli, hukuksal betimlemeleri bunu izler.¹⁰⁶ Şafii'nin *Kitab el-cizye*'sindeki başka bir bölüm de, garnizon kentlerinde imamın *zimmi*'lere dayatması gereken yükümlülükleri sıralar. Bunlar, Ömer Pakt'ındakilerle aşağı yukarı aynıydı. Sonraki bölüm, imamın boyun eğmeleri karşısında *zimmi*'lere sağlayacağı koruma tiplerini listeler.¹⁰⁷ *Ahkam ahi el-dhimma*'sında İbn Kayyim el-Cevziye, kelle vergisinin ayrıntılı bir açıklamasının istenmesi üzerine -*zimmi*'lerle ilgili yasaları kapsamlı yazısında topladığını ilan eder.¹⁰⁸

Fıkıhçılar, Kuran'ın emrettiği cizyenin bir ceza mı (*uquba*; yani, değersizleştirmenin bir yolu) yoksa fiziksel koruma ve yerleşim haklarını güvenceye almak için ödenen bir ücret mi (*ücrâ*) olduğunu tartıştılar. Pek çok otorite bir ceza olduğunu savundu.¹⁰⁹

İslam fıkıhçıları, cizyenin miktarını da tartıştılar. Bazı hukuk okulları, sabit bir oran olarak saptadı; bazıları, *zimminin'* mali imkanlarına bağlı olarak ve Kuran'ın cizye ayetindeki *an yadin* ifadesinin yaygın bir yorumuyla tutarlı bir şekilde dereceli bir vergi (12, 24 ya da 48 dirhem) olarak saptadı. İkinci yöntem Sasanilerin pratiği oldu ve Müslüman Irak'ta yürürlükte kaldı.¹¹⁰ Bazı gruplar kelle vergisinden kurtulmasına karşın, yoksullar

kaçamadı. Pek çok fıkıhçıya göre, kelle vergisi askerlik hizmeti karşılığında ödenen parayı temsil ettiği için, mantıksal olarak askerlik hizmetine elverişli olmayanlar ödemek zorunda değildi. Bu kategori kadınları, ergenlik öncesi gençleri, köleleri ve yaşlıları kapsıyordu.

Sözü edildiği gibi, kelle vergisinin *zimmi*'nin "düşüklüğünü" vurgulayacak tarzda toplanması istenirdi. Enseyeye hafif tokat gibi sayısız aşağılayıcı tören yapıldı. Bazen aşağılayıcı töre atlanırdı. Hadis literatürü, olasılıkla normdan böyle bir uzaklaşmayı haklı göstermek niyetiyle sık sık aktarılan ve cizye toplanırken ılımlılık tavsiye eden bir geleneği korur:

Hişam b. Hakim b. Hizam, Hims valisinin bazı Kıptileri [nasmin el-kıpt] cizye ödemek için güneşin altında beklettiğine rastlamış. Şunu demiş: Bu nedir? Resulullah şunu söylerken duydum: Allahu taala bu dünyada insanlara eziyet edenlere eziyet edecek.¹¹¹

Ayrıca, İslam literatüründe, yıllık "ceza"sını ödedikten sonra gayri-Müslim vergi mükellefinin alenen aşağılanmasını önlemeye çalışan ifadeler de var:

Onlardan kelle vergisini almışsan, onlar üzerinde hiçbir id-dian ya da hakkın yoktur... Onları köleleştirme, Müslümanların onlara baskı yapmasına ya da zarar vermesine ya da izin verilennin dışında mallarına göz dikmelerine izin verme; fakat onlara layık gördüğün koşulları ve yapmalarına izin verdiğin her şeyi sadakatle gözet.¹¹²

Ve:

Peygamber şunu derdi: "Bir *zimmi*'yi soyan ya da ona taşıyabileceğinden fazla yük bindiren kişi, beni karşısında bulur."¹¹³

İslam hukukuna göre, *zimmi*'ler Müslümanlara konulan ticaret vergisinin -genellikle yüzde 5- iki katını öderlerdi. *Tüccar ahl el-harb*, "savaş bölgesinin tüccarları," yüzde 10 ödüyordu.¹¹⁴ Ge-

niza belgeleri, Hristiyan Avrupa'da olduğu gibi Yahudi cemaatlerin, şu ya da bu yönetimin mali gereksinmeleriyle bağlantılı olarak periyodik ağır vergi yüklerine katlandıklarını gösterir.¹¹⁵

Kelle vergisi ödemesi, Geniza mektuplarında sık sık ve çoğunlukla mali bakımdan yakın olan bir kondur.¹¹⁶ Yoksullar ve düşük gelirli için bir yükü ve Yahudi cemaat ya da kişisel yardımseverliği, gücü yetmeyenlerin yükünü karşılamıştı. *Zimmi*, cizye ödediğini kanıtlamak zorundaydı. Belli dönemlerde, boyuna vurulan alçaltıcı mühür, cizye alındısı hizmeti gördü.¹¹⁷ Geniza, alındının *beraa*, "ibra senedi," denilen bir parça kağıt biçimi aldığını gösterir. Vergi memurlarına *beraa*'sız yakalanan biri, o yıl ikinci kez kelle vergisi vermek zorunda kalabilirdi.¹¹⁸ Yönetici, kelle vergisi miktarını zaman zaman aşırı düzeylere yükseltebiliyordu.¹¹⁹ Geniza mektuplarının kelle vergisi yüküyle ilgili canlı kanıtları, tarihsel bakımdan cizyenin alçaltıcı bir çağırışımı bulunmadığını ve Müslümanların bu vergiyi şefkatle topladıklarını iddia eden birçok modern inançlar arası ütopya miti savunucusunun vardığı sonuçları yalanlar.¹²⁰

Bununla birlikte "himaye parası" olarak algılanan cizye, tam da Kuran emirlerinin istediği gibi yapıcı bir rol oynadı. Gayri-Müslimlerin, korunmasını yıllık bir bedelle garanti etti. ("Cizyeyi ödeyinceye kadar... [onlarla] savaşın). Tam da cizyenin düzenliliği, *zimmi*'lere düzenli ve sürekli güvenlik sağladı.¹²¹ Yine burada da, Geniza fragmanları arasında korunan bir öykü, çağdaş kanıtlar sunuyor.

Anlaşıldığına göre onuncu yüzyılda Irak Yahudileri tarafından anlatılan öykü, yıllık baçı ne kadar değerli bir koruma olarak gördüklerini gösterir. Anlatıyı içeren el yazması fragman, görünüşe göre, 5. bölümde yeniden karşılaşıcağımız onuncu yüzyıl başı Abbasi Bağdat'ında zengin bir Yahudi saray bankerinin macerasıyla ilgili bir anlatıma aittir.¹²² Baş kahraman Netira, tüccar-banker Joseph b. Phineas'ın damadıydı. Diğer Yahudi öykülerinde rastlanan motifleri birleştiren anekdot, Haman benzeri

bir danışmanın fitediği halife El-Mutedit'in (892'den 902'ye kadar Abbasi halifesi), Yahudilere zarar veren bir fermanı nasıl çıkardığını anlatır. Fakat peygamber Eliyah halifenin rüyasına girer ve planını gerçekleştirmesi durumunda korkunç sonuçları olacağı konusunda onu uyarır. Bunun üzerine halife Netira'yı saraya çağırır; Netira da, bir bakıma Firavun'un karşısına çıkan Joseph, ya da Ahasverus'un* karşısına çıkan Esther gibi, hayatından olacağı korkusuyla saraya gider. Netira, Eliyah'ı ilahi olarak atanan çaresiz Yahudilerin muhafızı olarak tanımlayınca, halife merhamete gelir. Yahudi soyluya sunduğu armağanlar arasında, Yahudilerin cizye ödemelerinin kaldırılması da vardır. Netira, teklifi kabul etmez. Gerekçesi, Yahudilerin kelle vergisiyle ilgili ikircikli duygularını yansıtır:

Efendimiz, cizye ile Yahudi canını kurtarır. Bundan muaf tutulurlarsa, hayatları kesinlikle ellerinden gider. Üstelik, onlardan sonra gelenler, gelecekte güvencede olmazlar, çünkü, daha önce bağışlandıkları şeyi [ödemeleri] kendilerinden istenecek ve hepsini bir kerede ödemek zorunda kalacaklar, dolayısıyla da perişan olacaklar. Onlara yapılacak en büyük iyilik, Müminlerin Komutanı'nın [yani halifenin] iradesine uygun olarak, azami sefkatle ve merhametle, cizyelerini ödemelerini sağlamaktır; Allah size ömürler versin. Bunun üzerine [halife] şunları söyledi: "Peygamberin zamanında yapıldığı gibi onun 'adetlerine uygun olarak onlardan siz toplayın." [Netira] buna razı oldu ve El-Mutedid'in sonraki 9.5 yıllık hükümranlığı döneminde Yahudiler, zarar ve ziyana uğramadan barış ve sükunet içinde yaşadılar.¹²³

Onuncu yüzyıl Irak Yahudilerinin kelle vergisine yönelik ikircikli tutumları bu öykünün belirgin yanıdır. Gerçekten de vergi kaba bir şekilde toplanıyordu (Netira'nın gelecekte "azami

* Yahudi kızı Esther'le evlenen Pers kralı Kserkses'in Eski Ahit'teki adı —çv.

şefkatle" toplanması dileği bu yüzdendir). Fakat Yahudiler, 'deyim uygunsa yukarda sözü edilen cizyenin fiziksel himaye ve yerleşim hakları karşılığında ödenen bir ücreti temsil ettiğine dair İslami fıkıh düşüncesiyle tutarlı İslam hukukunun vaat ettiği himayeyi garantilemek için buna muhtaçlardı. Bunun altını çizen öykü, halifenin, daha sonra Yahudilerin huzurunu bozmaya çalışan bazı Müslüman, sufileri sert bir şekilde cezalandırdığını anlatır.¹²⁴

Başka bir Geniza fragmanında anlatılan ve on ikinci yüzyılın ilk yansında Bağdat'taki Yahudilere yönelik bir kavuşturmayla ilgili bir öykü de, cizye ödemenin Yahudilerin yararına olduğunu (*kanat hasana lahum*), oysa bundan muaf tutulmanın sorun (*iqab*, anlamı "cezalandırma") yaratabileceğini oldukça açık bir biçimde anlatır.¹²⁵ On beşinci yüzyılda Kuzey Afrikalı Yahudi karşıtı kadı el-Maghili'nin sert hukuk görüşü (azınlıkta da olsa), Müslümanların Yahudilerden toplanabilir cizye konusundaki gevşekliğini, onlarla ilgili paktın iptal edilmesinin ve onlara fiziksel şiddet uygulanmasının gerekçesi olarak aktarır.¹²⁶

İslam Yahudilerinin cizye ödemeyle bütünleştirdikleri güvenlik anlayışını daha iyi değerlendirmek için, Avrupa Yahudilerinin daha kararsız durumunu düşünün. Oradaki Yahudiler, egemen otoriteye sayısız ve çoğunlukla makulün üstünde yüksek ve keyfi vergi ödüyorlardı; fakat -Kutsal Roma İmparatorluğu'nda 1342'ye kadar- resmi himaye karşılığında düzenli kelle vergisi yoktu.¹²⁷ Güvenlik, Yahudiler ekonomiye yararlı oldukları ve/veya sağlam vergi mükellefleri oldukları için verilen tek taraflı bir devlet hediyesiydi. Fiziksel tehdit altında olduklarında (ki İslam dünyasında olduğundan çok daha sık oluyordu), Avrupa Yahudileri, himayeyi satın almak ya da yeniden sağlamak için düzenli olarak rüşvete başvuruyorlardı. Rüşvete bu bağımlılık kararsızlık, istikrarsızlık ve kolektif kaygı yarattı; zira, kimse rüşvetin ne zaman verilmesi gerektiğini ve verilen miktarın yeterli görülüp görülmeceğini bilmiyordu.

Latin Hristiyanlığındaki Yahudi yaşamında rüşvetin, yaygın yararının bir işareti de, bunu ifade etmek için misnah* İbranice-sinde ender kullanılan *le-shahed* fiilinin (*shohad*, "rüşvet," isminden gelir) düzenli olarak kullanılmasıdır.¹²⁸ Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da, *zimmi*'ler arasında harcama yasalarının yürürlüğe konulacağı tehdidinin geleneksel, bir para koparma hilesi olarak keşfedildiği çok olmuştur. Fakat, kişilere karşı şiddeti önlemek için görevlilere rüşvet vermenin düzenli bir Yahudi pratiği olduğunu gösteren klasik İslam döneminden kalma fazla kanıt bilmiyorum. Karşılaştırmaya daha da ileri götürürsek, Latin Batı'da Yahudilerin yerleşim güvenliği, çoğunlukla ekonomik yararlılıklarına bağlıydı. Bu nedenle, 1290'da İngiltere'de giderek yoksullaşan Yahudilerden anlamlı miktarda para alınamayınca Kral Edward I, Yahudilerin elinde kalan mallara da el koyarak yerleşme haklarını yürürlükten kaldırıp kovdu.

Aşağılayıcı çağrışımına ve mali yüküne karşın, İslam Yahudilerinin, Yahudi olmayanların düşmanlığından korunma konusunda Latin Batı'daki uzak kardeşlerinkinden daha emin güvenceleri vardı. Kendi adını taşıyan Pakt'ın yaratıcısı Halife Ömer'in "vasiyeti", himaye altındaki halk konusunda şunu emreder: Müslümanlar, "ister gönüllü ister boyun eğerek olsun Müslümanlara ödemeleri gerekeni ödemeleri koşuluyla, onları korumak için savaşmalı, onlara taşıyabileceklerinden fazla yük bindirmemelidir."¹²⁹ Bu ilkeye her zaman uyulmadı; fakat, geç ortaçağ ve erken modern çağda bile, İslam'ın gayri-Müslimlere yönelik politikasının değişmeyen bir köşe taşı oldu.

* Musevi yasalarının, M.S. 2. yüzyılda Rabbi Judah ha-Nasi tarafından derlenmiş şekline verilen ad;—çv.

Ömer Paktı ve Avrupa Beratları

Ömer Paktı, Avrupa'da Yahudilere verilen ayrıcalık beratlarından farklı işledi. Latin beratı, lordların kendi egemenlik alanlarındaki grupların -kiliselerin, manastırların, kentlerin ve Yahudiler gibi savunmamış bağımlıların- yükümlülük ve ayrıcalıkların ifade ettikleri normal bir araçtı. Tahta geçen her yöneticinin kendi patentini tekrarlaması normaldi. Bu durum, Yahudiler için bir miktar güvensizlik yaratıyordu; zira, yeni kral ya da imparator, keyfine göre güvenlik garantisini yenilemeyebilirdi. Ya da sık sık olduğu gibi, yönetici önceki korumaları kaldırarak ya da yeni kısıtlamalar ekleyerek (ya da bu bakımdan yeni ayrıcalıklar -başka bir keyfilik örneği) ayrıcalıkları değiştirebilirdi. Benzer şekilde, papalığın *Constitutio pro Judeis*'i her yeni papa tarafından yeniden yayınlanmak zorundaydı ve bu durum, Yahudi aracılardan omuzlarına periyodik olarak Yahudi haklarının yenilenmesi için ricada bulunma yükünü bindiriyordu.

İslam fıkıhçıları, *zimmi*'lerin bazı kabahatleri nedeniyle Pakt'ın iptal edilmesi durumunda, Ömer Paktı'nın hükümlerinin (*Şuruf*) bir imam tarafından yenilenmesinin gerekip gerekmediğini tartıştılar. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin hocası muhafazakar fıkıhçı İbn Taymiyya, yeni anlaşma yürürlüğe koymanın gerekli olmadığını -aslında hukuksal olarak işe yaramaz- belirtti: Halife Ömer tarafından çıkarılan ve ondan sonra da "ünlü halifeler" tarafından yürütülen orijinal Pakt, daha sonraki bütün kuşaklar için yeterliydi. Aynı gerekçeyle, bir yönetici, Pakt'ın kısıtlamalardan herhangi birinden *zimmi*'leri muaf tutamazdı.¹³⁰ Müslümanların kabul edilemez "yenilik'e (Arapça *bid'a*) karşıtlığı nedeniyle, Gayri-Müslimlerin toplumun çoğunluğuyla ilişkilerini düzenleyen himaye ve yükümlülük düsturundan yöneticiler ne vazgeçebileceklerdi ne de yenilerini ekleyebileceklerdi. Benzer şekilde, daha karmaşık ve kaynaşık hukuk sistemiyle Latin Hristiyanlığı da *innovatio*'ya (elbette Latince bir sözcük) karşıydı. Fakat, amaca uygun eski emsallere ve gerekçelere dayanılarak

Yahudilerin hukuksal statüsünde değişiklikler yapılabilmiş görünüyor. Bunun çok açık bir örneğinde on üçüncü yüzyılda Alman hukukunun yasalarını yazarlar, Alman, imparatorunun. "imparatorluk saraylarının serfleri" olarak Yahudiler üzerindeki hükümranlığını ve serf statülerini, Josephus'un anlattığı eski bir öyküye dayanarak haklı gösterebildiler; söz konusu, öyküye, göre, Roma'nın Kudüs kuşatmasında sağ kalan Yahudiler, muzaffer Roma imparatoru Vespasian'a (ya da, diğer adıyla Titus'a) köle olarak satıldılar.¹³¹

Zaman zaman, Ömer Paktı'ndaki kısıtlamaları ya da ihmal edilen bazı kısıtlamaları yürürlüğe koymak gerekli olduğunda, otoriteler, anlaşmayı ihlal edenlere bir hatırlatma olarak Pakt'ın tamamını yeniden ilan edip yürürlüğe koyabiliyorlardı. Örneğin geç ortaçağda, *zimmi*'lerin devlet görevlerinden dışlanması talebini de içine, alarak Pakt'ı yeniden ilan eden Memluk sultanlarına rastlıyoruz.¹³² Devlet görevlerinden dışlama maddesi, bir yenilik değildi; zira gördüğümüz gibi, bu düzenleme sekizinci yüzyıldan beri kısıtlayıcı hükümlerin bir parçasıydı ve bir yönetici ya da din bilgini gayri-Müslimleri yönetim aygıtından dışlamayı istediğinde sık sık gündeme getiriliyordu.

Geleneksel hükümlerden en eksantrik ayrılış, Fatımi halife El-Hakim'in (996 - 3021) Mısır ve Suriye'deki ayrımsız zulmü sırasında oldu. Diğer yeniliklerin yanı sıra, Yahudilere ve Hristiyanlara boyunlarının etrafına aşağılayıcı bir simge de taktırdı (Yahudilere, "atalarının taptığı" ağır bir ağaç altın dana imgesi; Hristiyanlara uzun bir ağaç haç). Müslüman vakanüvisler, "deli" halifenin bu ve diğer acımasız dayatmalarını, Halife Ömer ibn el-Hattab Pakt'ının hukukunu aşmak olarak kabul ettiler -"El-Hakim'm Ömer hükümlerine *eklediği* hükümler"i, bir ortaçağ Arap tarihçinin soğuk bir tavırla belirttiği gibi.¹³³

Bu nedenle, gayri-Müslimler için, hukuksal statüleriyle ilgili temel hukukun zaman içindeki göreceli istikrarı, bu önemli meselede dikkate değer ölçüde bir süreklilik sağladı. Dahası, İslam

kadıları, taraflar gönüllü olarak kendilerine başvurmadiğı sürece, Yahudilerin iç sorunlarına karışmama ilkesine sadık kaldılar. Sık sık olduğı gibi, başvurulduğunda bile, örneğin *zimmi* evlilik hukukuyla ilgili bir tartışmada ortaya çıkan *lanata arrad fi dhalika* (ya da *lahum*) *li mekan aqd el-Zimmi* ("Zimmi paktı yüzünden bu meseleye (ya da size) karışmayız") ifadesinde kanıtlandığı üzere, sorun kişisel statüyle ilgili olduğunda kadılar karışmama kuralını özellikle gözettiler.¹³⁴

Son olarak, çok iyi bildiğimiz gibi Hıristiyan topraklardaki Yahudiler, bireylerin sözde ya da gerçek kabahatleri yüzünden toplu cezalandırmaya sık sık maruz kaldılar. Daha katı bir İslam mezhebi olan Maliki mezhebinin görüşü şöyledir: Diğer gayri-Müslimler hareketi kınarsa ya da baskıyla kabahat işledikleri anlaşılırsa İslam, bir kişinin Paktı ihlal etmesi yüzünden toplu cezalandırmayı dayatmaz.¹³⁵ Bir tek Yahudi Paktı ihlal ettiği için bütün bir Yahudi cemaatine kitlesel saldırı örnekleri, gerçekten de son derece enderdir. Karşı-mit revizyonistlerinin gözdesi, fakat yine de klasik İslam dönemindeki kuralın bir istisnası olan 1066'da Grenada'daki soykırım da bunlara dahildir.

III- EKONOMI

5- Ekonomik Etken

Yahudi tarih yazımı, Yahudilerin kaderinin muhasebesini yaparken, geleneksel olarak toplumdaki ekonomik rollerine epeyce vurgu yapmıştır. Benzer şekilde, modern toplumda da halâ egemen olan Yahudilerin ekonomik etiğiyle (ya da iddia edildiği üzere etik yoksunluğuyla) ilgili, önyargı da, Yahudi tarihinin ekonomik boyutuna ilgiyi ateşlemiştir. Önyargı bir yana, verili bir toplumdaki Yahudilerin konumunu belirlemede ve onların Yahudi olmayan çoğunlukla ilişkilerini biçimlendirmede ekonomik etkenlerin öne çıktığı yadsınamaz; zira, başka şekilde Yahudileri Yahudi olmayanlardan ayıran sınırları ekonomik alan birleştirir. Dolayısıyla, ortaçağ Yahudilerinin İslam'daki ve Hristiyanlıktaki statüleri ve kaderleriyle ilgili herhangi bir anlamlı anlayış, çoğunluk kültürünün genel olarak ekonomik faaliyete yönelik tutumu da dahil ekonomik etkene dikkatle eğilmeyi gerektirir.

Hristiyan Dünyasında

Hristiyanlık ve Merkantil Yaşam

Erken Hristiyanlık, servet birikimini, özellikle-ticaretten kazanılan kârla yapılan servet-birikimini onaylamıyordu. Bu yeni bir şey değildi; pagan Grek toplumunda kökleri vardı; John W. Baldwin'ın açıkladığı gibi, Plato, "ticari işlemlerden kâr edinmeye yönelik karakteristik dürtüyü yerdı ... [ve] birçok insanın ticarette ılımlı bir çizgiyi sürdürme olasılığı konusunda iyimserdi." Öğrencisi Aristo, "servet uğruna bu 'iş'in hiçbir sırunun olmadığını ve daha soma formüle edildiği gibi, bir *aphetitus divitiarum infinitis* [sonu gelmez zengin olma iştahı] olduğunu savunuyordu. Böyle bir aşırılık, Aristo'nun temel etik ilkesi ılımlılığa aykırıydı.¹

Kutsal kitap tarafından yönlendirilen kilise babalarının ekonomik düşüncesi üzerinde Aristo'nun doğrudan bir etkisinin bulunmaması olası görünmüyor.² Ruhsal meselelerin maddi meselelere üstünlüğünü vurgulayan İsa buyrukları da, aşırı maddi mal biriktirmeye saldırır görünüyor. Aynı şekilde Paul de bu kötülüğü mahkûm etti ve Hristiyanlık yoksulluğa saygılı oldu. Servet, dünyevi meşguliyetlerdeki maddi zevke eş görüldü. "Yoksul bir adamın cennete girmesi zengin bir adamın iğne deliğinden geçmesinden daha kolaydır" -böyle diyordu İsa.

Baldwin, tüccarlarla ilgili patristik kuşkuların üç nedenini aktarır: (1) Açgözlülüğün ticaretin temeli olduğuna inanılıyordu; (2) insanlar, tüccarların kâr etmek için ahlaki olmayan araçlar kullandıklarına inanıyorlardı; (3) birçok zorunlu geçim maddesinin kontrolü tüccarların elindeydi. "Çok sayıda ortaçağ düşüncüsü, kilise babalarının zenginlerle ve bunların ticaretle kazandıklarıyla ilgili bu tedirgin bilincini miras aldı."³ Kendisi de büyük miktarda tarımsal toprağa sahip kilise, tarımsal meşguliyeti kolladı.

Bizzat tüccarın yaşam tarzı, egemen kırsal ekonomide duran, yerleşik bir hayat yaşayanlara rahatsızlık veriyordu. Ortaçağ Hristiyanlığındaki bir "asalet hiyerarşisi" entelektüel, tarımsal ve sınai meşguliyetleri tüccarlardan daha yükseğe koyuyordu. Tüccar, diye yazar Norman Zacour,

daha yüksek fiyata satmak üzere bir şeyler satın almaktan başka hiçbir şey yetiştirmiyor, genel stoka hiçbir şey katmıyordu. Kâr arzusu, taham günahının (sin of avarice) belirtisiydi. Bütün kötülüklerin kaynağı para değil miydi? Alım ve satım işi, kendi başına ne iyi ne kötü olmasına karşın, tüccarın meşguliyetini ruha son derece zararlı hale getirecek kadar birçok dolandırıcılık dürtüsünü temsil ediyordu... Öyle ki hiçbir tüccar Tanrı'yı memnun edemezdi. Hiç kimse aldatmadan alım satım yapamazdı... Kısacası, tüccarlar melundu.⁴

Avrupa Yahudilerinde kusursuz "yabancı" örneğini bulan sosyolog Georg Simmel, tüccardan yabancılaşmayı şöyle özetler:

İktisat tarihi boyunca her yerde yabancı tüccar olarak, ya da tüccar yabancı olarak ortaya çıkar. Ekonomi özsel olarak kendine yeterli olduğu, ya da ürünler uzaysal olarak dar bir grup içinde mübadele edildiği sürece, aracıya gerek yoktur: Tüccar, sadece kaynağı grup dışında olan ürünler için gereklidir. Grup mensupları, bu zorunlu maddeleri satın almak için çemberi terk etmediklerine göre -terk etmeleri durumunda, o dışarı toprakta yabancı" tüccar olurlar- başka hiç kimsenin geçinme şansı olmadığı için, tüccar bir yabancı olmalı... Ticaret, her zaman ilk üretimden daha fazla insanı emebilir; bu nedenle, ekonomik konumların fiilen işgal edildiği bir gruba fazladan giren yabancıya gösterilen yer burası olur -*klasik örnek, Avrupa Yahudilerinin tarihidir*. Yabancı, doğası gereği "toprağın sahibi" değildir -sadece fiziksel anlamda toprak değil, uzayda bir nokta olmasa da en azından toplumsal çevre ideal noktasında sabit olan geçim aracı figüratif anlamında da toprak. Çok içten ilişkilerde her türden sevecenliği geliştirebilse de, ötekinin gözünde bir yabancı olarak değerlendirildiği sürece, o "toprağın sahibi" değildir. Ara ticaretle ve sık sık salt mali işlerle sınırlanma ona, özgül hareket yeteneği verir. Hareket, kapalı grubun içinde gerçekleşirse; yabancıнын biçimsel konumunu oluşturan yakınlık ve uzaklık sentezini cisimleştirir. Zira temelde hareketli olan kişi, şu ya da bu zamanda her bireyle ilişkiye girer, fakat yerleşik akrabalık, yerellik, meslek bağlarıyla bir tek kişiye organik olarak bağlı değildir.⁵

Tüccar Olarak Yahudi

Kilise adamları, aristokratlar ve köylüler arasında yaygın olan bu olumsuz inançlar Batı Avrupa'ya en erken yerleşen Yahudiler için bir talihsizlikti; Latin Hristiyan dünyasının yerli ahalisinin ufkuna adım atan bu ilk Yahudiler, çoğunlukla uzak mesafe tüccarlarıydı. İslam öncesi ve daha sonra İslamlaşan Do-

ğu'yu İtalya, güney Fransa ve doğu Germanik bölgelere bağlayan ticaret yollarıyla kuzey Avrupa topraklarına ulaşan Yakın Doğu kökenlilerdi. Bazıları, Verdun'daki köle pazarında alışveriş yapıp Müslüman İspanya'da satmak için pagan köle topladıkları Slav toprakları (Slav ismi buradan gelir) ile İspanya arasındaki Latin Hristiyanlığı boydan boya geçtiler.

Erken ortaçağ Avrupa'da gezgin -dolayısıyla, yabancı- Yahudi tüccarı amblemi, Radhanit Yahudi tüccarlardır. Dokuzuncu yüzyıla ait Arap kaynakları, bunları, Avrupa ile Yakın ve Uzak Doğu arasında mal mübadelesi yapan uluslararası tüccarlar olarak tarif eder. Doğudan, Hristiyan asiller ve kraliyet çevrelerindeki aç gözlü tüketiciler için baharat satın alıyorlardı. Uzun süreden beri Avrupa'ya yerleşmiş oldukları düşünülüyordu. Ne var ki Moshe Gil, Radhanitlerin Irak'ta, Dicle Irmağının doğusunda kalan ve Arapçada "Radhan ülkesi" denilen bölgeden geldiklerini gösterdi.⁶ Bu Radhanitler, üç nedenle Hristiyanlara yabancı görüneceklerdi: Yahudi dinleri, uğraşları ve yabancı kaynaklı olmaları.

Böylece, Hristiyanlıkta derin kökleri bulunan teolojik, aşağılamaya, tüccar olarak Yahudiyle ilgili genel kuşku eklendi. Yakındoğu'nun İslam tarafından fethinden sonra, bir zamanlar doğu-batı uluslararası ticaretini Yahudilerle paylaşan "Suriyeli" tüccarların Avrupa sahnesinden çekildiğinde bu aşağılama yoğunlaştı. Artık Latin Avrupa'nın yollarını arşınlayan neredeyse her uzak mesafe tüccarı ya gezgin bir yabancı Yahudiydi, ya da ataları Hristiyanlık dünyasının dışından gelen bir Yahudiydi.⁷

Karolenj düşündürler, açgözlülüğün, ekonomik uğraşta asli olarak var olduğuna ve kaçınılmaz olarak "ayıp kazanç"a (*turpe lucrum*) yol açtığına dair Hristiyan inancı onayladılar.⁸ Bu durum, yöneticileri, uzun mesafe Yahudi tüccarları kendi bölgelerinde sürekli yerleşmeye teşvik etmekten alıkoymadı. Monarşinin, ilkel Frank ekonomisinin iyiliği için Yahudi tüccarların profesyonel becerilerinden yararlanma ya da en azından aristokra-

sinin doğudan gelen baharat ve lüks mallara tutkusunu tatmin etme arzusu, dinsel kuruntulara üstün geldi. Karolenj Kral Din-dar Louis'nin dokuzuncu yüzyıl beratları, Hristiyan topraklarda kalıcı bir faaliyet alanı kurmaya ayartmak için gezgin tüccar Ya-hudi ailelere önemli ayrıcalıklar tanıdı.

Birçoğu Hristiyanların yararlandığı ayrıcalıkları da aşan ge-niş ayrıcalıkların, Hristiyan nüfusun hem Yahudi hem tüccar olarak kendilerine yönelik beslediği düşmanlık konusundaki Yahudi korkusunun üstesinden gelmesi gerektiğini düşünebili-riz. Ödünler, belli vergilerden ve ticari işlere müdahaleden mua-fiyeti, kendi Yahudi yasalarına uygun yaşama mutlak hakkını, Hristiyan bir mahkemede karışık davalarda ayrımcılığa karşı korunmayı kapsıyordu. Özellikle ilginç olan, kurtulma koşulunu yerine getirmek için Hristiyan olup kendi Yahudi sahiplerine bağılıktan kurtulmak isteyen (ya da buna ayartılan) kölelere Yahudilerin sahip olmasına izin vermesidir.

Sivil otoriteler tarafından uzun mesafe ticaretinde uzman-laşmaya teşvik edilen Yahudiler, Karolenj döneminde ve sonra-sında Kuzey Avrupa'ya sürekli yerleşmeye devam ettiler. Karo-lenj hanedanlık ile erken Yahudi merkantil yerleşimi, on ikinci yüzyılda (ve elbette daha erken) Kuzey Avrupa'daki Aşkenazi Yahudileri arasındaki yakın ilişkiyle ilgili bilgi, "Kral Charles"ın (Charlemagne) Yahudi yerleşimcileri İtalya'dan Rhineland'e kişi-sel olarak getirmiş olduğuna dair bir halk anısını besledi.⁹

Erken ortaçağın "karanlık" yüzyıllarıyla ilgili Latin kaynakla-rı, Yahudileri, tipik olarak kraliyet ve piskoposluk saraylarına sık sık uğrayıp malla donatan tüccarlar olarak resmeder. Yaşadığı dönemde Latin Hristiyanlığındaki ortaçağ Yahudiliğinin öne gelen tarihçisi Bernhard Blumenkrantz, bunun bir yanılsama ol-duğunu düşünüyordu: Tüccarlar, kesinlikle, kraliyet saraylarıyla yakın bağları olan Hristiyan vakanüvislerin dikkatini çeken Ya-hudilerdi. Blumenkrantz, Yahudilerin vurgunculuğa ve ticarete sözde doğuştan eğilimine kafayı takan modern anti-semitlerin,

Yahudilerin erken ortaçağdaki bu yaşam tarzına yönelik heveslerini abarttıklarını savunur. Dahası, Latin ve İbrani kaynaklarına dayanarak, Yahudilerin Barbar dönemde değişik işlerle uğraştıklarını ileri sürer. Bu işlere, tıp, tarım (köleleri ve Hristiyan emekçileri çalıştıran Yahudi toprak sahipleri bile vardı) ve çeşitli zanaatlar da dahildi.¹⁰ Blumenkrantz'a karşın, Yahudilerin ticarette baskın oldukları ortadadır ve bu nedenle, Hristiyan komşuları onları tüccarlarla bir arada düşünüyordu.¹¹ Bu durum; kuşkusuz, gezgin yabancı-tüccara yönelik derin kuşkusu bulunan yerleşik, kırsal toplumda yabancılaşmalarına katkıda bulundu.

Demek ki, Yahudilere yönelik ikircikli bir tutum, erken Avrupa ortaçağında egemen oldu. Hâkim mesleklerinden ötürü Yahudilerle alay edildi; zira Hristiyan toplum, tüccara yönelik eski Roma ve erken patristik küçümsemeyi miras almıştı. Bu olumsuz duygu, kilise liderlerinin zihinlerine kazınan Yahudilere yönelik geleneksel dini antipatiyle el ele gitti. "Yahudi" ile "tüccar" neredeyse eşanlamlı olduğu için, tiksinti ikiye katlandı. Aynı zamanda, tam da Hristiyanlar halâ ticari yaşamdan kaçındıkları ve bazı laik yöneticiler merkantil bir varlığı, zorunlu olarak Yahudilerin varlığını yararlı gördükleri için, Avrupa'ya yerleşen Yahudiler ticaretten zenginleştiler. Erken ortaçağda Latin Batı'da ikircikli algılanmaları, Yahudiler arasındaki kaygı için yeterli bir nedendi. Fakat, Hristiyan dininin genel olarak toplumda henüz geniş kabul görmediği ve kilisenin, pratik-kafalı monarkların politikasını etkileyemeyecek kadar zayıf olduğu bir sırada laik yöneticiler tarafından korunan ekonomik kazanç, riskleri bertaraf etmiş görünüyor.

Bir yanda, küçümsenen, uzak durulan bir meslekle özdeşleşmelerinden, diğer yanda dinlerinden ötürü, Yahudiler, Hristiyanların uygun gördükleri ekonomik marjlarda faaliyet yürüttüler. Daha sonra, kilisenin ticaretle ilgili görüşü daha dostane olunca dâ, Avrupa ekonomik yaşamının çeperinden ana akımı-

na hareket etme olanağından yoksun bırakılmaları Yahudilerin talihsizliği oldu.

Onuncu yüzyıl sonunda ve on birinci yüzyılda kent yaşamının canlanmasıyla birlikte, Avrupa'da Hristiyan bir tüccar sınıfı ortaya çıktı.¹² On birinci yüzyılın ikinci yarısına kadar ticaretteki kimi üstünlüklerini korumalarına karşın, bu durumun, Yahudileri olumsuz etkilemesi kaçınılmazdı. Ren kenti Speyer'in o zamanki yöneticisi Bişop Rudiger, kendi kentini müreffeh bir ticaret merkezi olarak kurmak istedi. Bu amaçla 1084'te, kendi sözleşmesiyle "Alman krallığının herhangi bir kentinde Yahudilerin sahip olduğundan daha cömert bir hukuksal statü" oluşturacak kadar geniş ayrıcalıklar vaadinde bulunarak Yahudi tüccarları buraya yerleşmeye davet etti.¹³

Hızlanan kentleşme ve buna eşlik eden ticari genişleme giderek artan sayıda Hristiyanı karlı işlere çekince, ticaret ve tüccara karşı resmi Hristiyan önyargı, on ikinci yüzyılda başlamak üzere giderek yumuşadı. Yine de, erken düstur hukukunun en büyük derleyicisi Gratian'ın eserinde eski görüş varlığını sürdürür, *Decretum*'u (1140), ticari kârı kınar görünür ve bazı yatırımların biçimlerini tefecilikle eşdeğer ilan eder. Fakat sonraki otoriteler, ticari devrimin ve Hristiyanların ticari işlere girişi gerçekliğine uygun olarak önceki öğretinin katılığını yumuşattılar.

"Satıştan elde edilen kârı, tefecilik kârından ayırt ettiler ... zaman, emek ve para harcanarak elde edilen kâr ile harcanmadan elde edilen kârı birbirinden ayırdılar." Sadece ikincisi ayıp kazanç sayıldı. Tüccarın niyeti, salt kâr etmekten çok kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamak ise, ticari faaliyeti onaylanıyordu.¹⁴

John Baldwin ve Raymond De Roover gibi öncellerin eserlerine dayanan Gilchrist, ortaçağ kilisesinin ekonomik öğretisinin ortaçağda parasal bir pazar ekonomisini engellediği görüşüne (Weber ve Tawney'in temsil ettiği) karşı çıkar. Doğrudur, birçok teolog, ekonomik faaliyet ile ilgili açıklamalarında aşın kâra yönelik erken Hristiyan yergiyi tekrarlادılar. Her şeyin, vurguncu-

luğu önleyen "adil fiyat"ı vardı. Fakat, diye açıklıyor Gilchrist (Baldwin'i izleyerek), üretim maliyeti artı ortalama bir, kârdan daha fazla bir getiriye sınırlayacak bir düzeyde fiyatları sabitleyerek ekonomik büyümeyi sakatlamaktan çok öte, düstur hukukundaki "adil fiyat" öğretisi, bir malın yararlılığı -"gereksinmeleri karşılama kapasitesi"- temelinde, cari serbest piyasa fiyatına eşdeğer kılındı. Bu nedenle, "ekonomik büyüme, kötü öğretiyi ya da fiyat düzenlemesi tarafından engellenmedi."¹⁵ Borç gereksinmesiyle birlikte ticari ekonominin büyümesine tepki, veren yüksek ortaçağ düsturcuları ve teologları, her türlü tefecilik biçimine karşı eski Hristiyan yaptırımları gevşettiler. Kredi gereksinmesinin az olduğu önceki çağda da bu görüşlerin propagandası yapılmıştı. Şimdi, yeni ekonomik gerçekliğin ışığında, kilise "ılımlı" faiz yükünü hoş görmeye başladı.¹⁶

On ikinci yüzyılda moda haline gelen daha elverişli ticaret görüşünden Yahudi tüccarların hiçbir kazancı olmadı. Hristiyan bir kentli ticaret sınıfının doğuşu -bu sınıfın kiliseye sağladığı yarar, kilisenin ticari kazanca karşılığını değiştirdi- emektar Yahudi uzak mesafe tüccarına güçlükler çıkardı. Geri, kırsal bir çevrede bu işlevi daha önce tekeline alan Yahudi tüccar, artık bir rakip olarak görülüyordu.¹⁷ Kuzey Avrupa'daki Hristiyan tüccarlar, Yahudi meslektaşlarını yavaş yavaş ticari piyasa ekonomisinin dışına sürmeye başladılar. Yahudiler, gelişmekte olan ticari loncalardan dışlandılar; bütünüyle pratik amaçlarla, giriş için istenen Hristiyan yeminini edemedikleri için üyeliğe kabul edilmediler. Ticari işlemlerden elde ettikleri fazla sermayeyle kısmen borç verme işiyle uğraşmaya zaten alışmış olan Yahudiler, esas enerjilerini tefeciliğe aktarmaya zorlandılar. Çeşitli nedenlerle üretken faaliyetin dışına itilen diğer Yahudiler, tek geçim kaynağı olarak Hristiyanlara borç verme yolunu buldular.

Tefeci Olarak Yahudi

Musevilik, kutsal kitap kurallarına dayanarak, dindarlara faizle borç vermeyi yasaklıyor, fakat yabancılara vermeyi yasaklamıyordu. Deuteronomy,* Exodus** ve Leviticus*** bu konuda açıktır. Deuteronomy şunu emreder (23: 20-21): "Kardeşine verdiğin borçtan faiz almayacaksın ... fakat yabancılara verdiğin borçtan faiz alabilirsin." Paradoksal bir şekilde, Luke İncili'ndeki bir ifadeyle ("Karşılığında bir şey beklemeden borç ver" 6:35) ikilenen bu Eski Ahit ifadeleri, Hristiyanlar ("din kardeşleri") arasında tefecilik üzerindeki yasağın temelini oluşturdu; kutsal kitaptaki İsrail'e verilen Eski Ahit yasasının, "Yeni İsrail"e de eşit derecede uygun olduğu ilan edildi.

Talmudik Babil İmparatorluğu'nun hahamları, ya sözleşmenin Yahudi olmayanların tarzının taklidine yol açabileceği ya da ahlaki olmadığı gerekçeleriyle Yahudileri, Yahudi olmayanlardan faiz almaktan alıkoydular. Babil'de, pek çok Yahudi, toprağı sürmeye devam edip, Yahudi olmayanlarla ekonomik ilişkiden uzaklaşmış vaziyette esas olarak Yahudi yerleşimlerinde yaşadı.¹⁸ Ne var ki, on ikinci yüzyılda başlamak üzere, ortaçağ Avrupası'ndaki hahamlar, sıkıntılı zamanlar, Yahudilerin toprakla ilgili faaliyetlerden, dışlanması, ağır vergi yükleri ve kovuşturmaya uğradıklarında Hristiyanlara rüşvet vermek için fon biriktirme gereği gibi, çeşitli yerel ekonomik ve toplumsal nedenlerle Hristiyanlardan faiz almayı onayladı.¹⁹ Hristiyan filozof Peter Abelard, *Dialogue of a Philosopher, with a Jew and a Christian*'ında (Bir Filozofun Bir Yahudi ve Bir Hristiyanla Diyaloğu), tefecilik-

* Hristiyanlıkta on emri içeren kitapların beşincisi, Eski Ahit'te ikinci kitabın 21-23 ve 24. bölümlerinin tekrarlandığı kitaba verilen ad —çv.

** Eski Ahit'te Musevilerin Mısır'dan çıkışlarını anlatan ikinci kitap —çv.

*** Tevrat'ın üçüncü kitabı —çv.

le uğraşmakla ilgili en tipik Yahudi gerekçelerini kendi Yahudisine söyler:

Sanki bütün dünya bize karşı birleşmiş gibi bu şekilde sınırlandırılmış ve kapatılmış olduğumuza göre, yaşamamıza izin verilmiş olması bir mucizedir. Açık ya da gizli saldırılara karşı bizi koruyacak hiç kimse bulunmadığı için, ne tarlalara ne bağlara ne de toprağa sahip olmamıza izin veriliyor. Sonuç olarak sefil yaşamımızı sürdürmek için bize bırakılan tek kazanç yolu, yabancılara faizle para borç vermektir; fakat bu da, bununla baskı altına alındıklarını düşünen yabancılar için bizi en nefret edilir kişi durumuna getiriyor.²⁰

Yahudilerin düzenli bir vergilendirilebilir gelir akışını sürdürmelerini güvenceye almak için laik yöneticiler, Hristiyanlara borç vermeyi hoş görüp desteklediler -örneğin, Hristiyanların Yahudilere borçlarını ödemelerini sağlamak için Hristiyan mahkemeleri kullanarak beklenildiği gibi bu durum, yönetimin Yahudileri borç vermeye teşvik etmesini kraliyet hazinelerini Hristiyanların cebinden çıkan paralarla doldurmanın dolaylı; bir yolu olarak gören Hristiyanlar arasında Yahudilere yönelik nefreti arttırdı.

Bu gözlem, yeni Hristiyan burjuvaziden borç alan ve borçlarını nakit olarak ödeyebilecekleri beklenen hali vakti daha iyi olanlar için de geçerlidir. Hristiyan yoksullar, borçlarını zamanında ödememeleri durumunda elveda diyecekleri bir malı (çoğunlukla bir giyecek) rehin vererek borçlanırlardı. Doğal olarak, onlar da, bağımlı oldukları Yahudi rehinecilere sevgi beslemiyorlardı, Guido Kisch'in belirttiği gibi: "Tefeciliğin, halkın nefretini kazanma pahasına Yahudilere resmi koruma sağladığı belirlenmesinde doğruluk payı vardır."²¹

Yahudi tefecilere Hristiyan bağımlılığı, yüksek ve geç ortaçağdaki Yahudi-Hristiyan ilişkilerinde başlıca sürtünme noktasını oluşturdu, Görmüş olduğumuz gibi, Hristiyan öğretinin

temel ilkesi -hiçbir Yahudinin herhangi bir Hristiyan üzerinde güce sahip, olmaması ilkesi- Yahudilerin Hristiyan kölelere sahip olmasını, ya da kamu görevlerinden bulunmalarını -ikisi de Yahudileri, Hristiyanların üstünde bir yere koyar- yasaklayan erken Hristiyanlıktaki yasaların temelini oluşturur. Bu ilke, 1215'te kamu görevlerinden Yahudilerin çalıştırılmasını yasaklayan ve Yahudi tefeciliğini sınırlayan Dördüncü Lateran Konsey buyruklarının da habercisiydi.

Yahudi tefecilere bağımlılık, Hristiyan ile Yahudi arasındaki uygun hiyerarşik ilişkinin uygunsuz bir şeklini yarattı. William C. Jordan, on üçüncü yüzyılda Kuzey Fransa'nın Pieardy bölgesindeki Yahudi tefeciliğiyle ilgili incelemesinde, bu uygunsuzluğun popüler kültür düzeyinde etkisini değerlendirir. Jordan, ahlaksız bir kredi kaynağı olarak görülen şeye bu bağımlılığın, aşağı sınıflar arasında Yahudi karşıtı düşmanlığı beslediği kurgusunu yapar. Gösterdiği kanıt, Hristiyan borçluların yüksek oranda kadını da kapsadığını gösterir. Bu kadınlar, kentin Hristiyan kısmındaki evlerinden ayrılıp, borç almak ya da borç ödemek için yasak Yahudi bölgesine gitmek zorundaydılar. Jordan şunu varsayar:

Çocukları varsa, birlikte götürürlerdi. Bu türden bir davranış -Hristiyan-Yahudi ilişkilerinin genel bağlamı ve bir Yahudiden borç alma eylemine rengini veren bağımlılığın doğal, olmayan yanı dikkate alındığında- iki cemaat ya da cemaatlerin belli unsurları arasındaki düşmanlığın kalıcılılaşmasında, belki de yoğunlaşmasında önemli bir etkeni.²²

"Faizcilik nefretin babasıdır" tezini kanıtlamak için, Yahudi tefeciliği ile kovuşturma arasındaki ilişkiyle ilgili daha ayrıntılı araştırmalar yapmak gerekir. Stuart Jenks, Yahudi karşıtı şiddetli kovuşturmaların gerçekleştiği arada (1298, 1336-1337, 1348-1.349) Kutsal Roma İmparatorluğu'nda Franconia'daki (Würzburg) Hristiyan borçlular ile Yahudi tefeciler hakkındaki şika-

yetlere istatistiksel çözümlemeyi uygulayarak bu teoriyi sınamış. Kredi işlemleri ile Yahudi nefreti patlamaları arasında hiçbir bağlantıya rastlamadı.²³ Fakat, bu kesin sonuç değil. İncelenen borçlular, çoğunluğu sıkıntıya düştükleri için borç alan üst sınıf kır sakinleri ve toprak sahibi Hristiyan kibar takımıydı; oysa kaynaklar, Yahudileri kovuşturanları kentliler ve yoksullar olarak tarif eder. Bu bireyler, Yahudi rehinecilerin müşterileri, borçlarını ödemedikleri için teminatlarına el konulmuş ve bu nedenle bölge mahkemesine taraf olarak çıkmış olabilirler.²⁴

Yahudilere borçlu olmayı zulümle ilişkilendiren başka kanıtlar da var. 1190'da, İngiltere'de York'taki Yahudilerin katliamıyla ilgili raporlar bunun bir örneğidir. Kutsal Topraklar'a başka bir haclı seferi çağrılarıyla ateşlenen dinsel gerilimin doruğa ulaştığı bir zamandı. 1189'da, Londra Yahudilerine karşı bir isyan, Richard I'in taç giyme töreni sırasında gerçekleşen bir olayla patladı. Kralın Kutsal Topraklar'a saldırı için bir ordu oluşturmak üzere Kıta'ya gitmesinin ardından İngiltere kentleri Yahudilere şiddetli saldırılara tanık oldu. En kötüsü, binlerce Yahudinin öldüğü York'ta gerçekleşti; Öyle ki, cemaat bir süre tarihsel kayıtlardan silindi. Hristiyan vakanüvislerin 1190 York olaylarıyla ilgili anlatımları, saldırının öncelikli nedeninin bazı baronlukların Yahudi tefecilere olan borçlarını silme arzusu olduğunu belirtir. Yahudileri, hem tefecileri hem diğerlerini, katlederek ve borç senetlerini yok ederek bunu başardılar.²⁵ R. B. Dobson, York'taki katliamın, kraliyet otoritesinin sınırlarını aşmasına karşı büyüyen bir baron ayaklanmasının, 1215'te Magna Carta'nın imzalanmasıyla sonuçlanan bir ayaklanmanın parçası olduğunu ileri sürdü.²⁶

Başka nedenlerle de tefeciliğin Yahudiler için riskli bir iş olduğu anlaşıldı. On üçüncü yüzyılda başlamak üzere, yüksek ortaçağda Kuzey Avrupa'nın ekonomik çiçeklenmesi, Hristiyan tefecileri kredi işine çekti. Bunlara Yahudi rehinecilerin karşısına rakip olarak çıktılar. Kuzey Fransa'dan (Cahors kentinden), ya

da İtalya'dan (*Lombard* adı altında kabaca toplanan) gelen yabancılar olarak Hristiyan rehinecilerden de, Yahudiler kadar hoşlanılmıyordu. Hristiyanlar arasında faizle borç vermeyi yasaklayan dinsel emri ihlal ettiklerinden ötürü kilise tarafından lanetlendiler. Lombardlılar ve Cahorlulara yönelik antipatiye karşın, nakit para gereksinmesi olan Hristiyanlar, zorunlu olarak onlara yöneldiler. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda çok aktiftiler; aşağı dinden olan insanlardan borç alma ayıbından muaf bir borç kaynağı olarak, geç ortaçağda Yahudilerin elinde kalan tek anlamlı gelir kaynağını kuruttular.²⁷

İşin daha da kötüsü, kilisenin Hristiyanlar arasında açık, can sıkıcı faizciliğe karşıtlığı, Yahudi faizciliğine dini bir saldırı biçimini aldı. Papalar, laik yöneticilerden, Yahudi tefecileri Hristiyan borçlulardan toplanan faizleri kaldırmaya zorlamalarını istediler.²⁸ Dördüncü Lateran Konsey'in yürürlüğe soktuğu ünlü faiz karşıtı düstur, açıkça Yahudi tefecileri, "Hristiyanların mali gücünü tüketmek"le suçladı, ve onları ılımlı faiz oranlarıyla sınırlandırdı -Avrupa'nın sürekli genişleyen ekonomisinin kredi gereksinmesine verilen bir ödün.²⁹

Papalığın faizciliğe -önce Hristiyan, ardından özellikle yoğun bir şekilde Yahudi faizciliğine- karşı kampanyası, tek başına dinsel düzeni yürütme yetkisine sahip Avrupa'nın laik yöneticilerinin saraylarında sadece öylesine bir kabul gördü. Papalık çağrısının karşılık bulduğu yerlerde, Yahudilerin ekonomik refahı mahvoldu: 1275'te İngiltere'de, Kral Edward I ve parlamento, Yahudilerin bundan böyle daha üretken faaliyetlere yönelmelerini buyurarak, Yahudi faizciliğine toptan son verdi. Ne var ki, Yahudilerin ticaret ve zanaat loncalarından dışlanması gibi (Yahudilerin ticaret ve zanaatta başarılı olmalarını olanaksız kılan) ayrımcı kısıtlamaların gevşetilmesi buna eşlik etmediği için, bu reform başarısız oldu.³⁰ Dahası, borç vererek kazandıkları gelirleri sürekli düşmesine karşın Yahudilere ağır vergiler dayatılmaya devam edildi -sonunda, Yahudi mallarına tamamen el ko-

nulana ve önemli borç senetleri, Yahudilerden ek para sızdırmanın tek yöntemi olarak kalıncaya kadar. Bu durum, 1290'da İngiltere Yahudilerinin genel kovulmasına ve imhasına ortam hazırladı.³¹

Faizcilik karşıtı dini haçlı seferinin sonuçları Fransız Yahudiliği için de korkunç oldu. Kral Louis IX (1226 - 1270), dindar bir Katolik monark tarafından yönetilen bir krallık idealini gerçekleştirmek için kraliyet otoritesini genişletmeye kararlıydı. İster Hristiyanlar, ister Yahudiler tarafından yapılsın, papalığın faizcilığe karşıtlığını bilen kral, Roma'nın Yahudilerin dayattığı "ağır ve makul olmayan faiz" in ortadan, kaldırılması çağrısının ötesine geçti. Kendi hükümler alanında Yahudi tefecilerin yaşam kaynağını kurutmayı amaçlayan bir ekonomik politika izledi.³²

Fransa'daki Yahudilere dayatılan sert ekonomik önlemler, Hristiyanlığa dönmeye Yahudi direnişini kırma genel politikasının bir parçasıydı. Bu politika, Talmud'a saldırıyı, Yahudilerin ayrı giysi giymelerini emreden kilise kuralının uygulanmasını ve ağır vergilendirmeyi kapsıyordu. Louis'nin Yahudiler için hayatı Hristiyanlığa dönme noktasına kadar çekilmez kılma politikası, oğlu Philip III (1270 - 1285) döneminde de sürdürüldü. Philip'in oğlu "Dürüst" Philip IV (1285 -1314), Capetian hanedanının Yahudi karşıtı politikasını tırmandırdı. Fransa'yı Hristiyanlık için temiz hale getirmeyi isteyen ve Louis IX'un Yahudilerin varlığını hoş görürken aynı zamanda onları sıkıştırma politikasının başarısız olduğuna inanan Dürüst Philip, mallanna el koyma acımasız önlemini aldıktan sonra, Yahudileri kovmaya karar verdi.³³

Hristiyanların Yahudi tefecilere borçlu oluşu, ortaçağdaki Yahudi-Hristiyan ilişkilerinde zararlı bir etkendi; Ekonominin büyümesi ve sıkıntıların hafifletilmesi bakımından olmasına ve bu nedenle homurtulu da olsa hoş görülmesine karşın, tefecilik, Yahudi karşıtı uygulamalar ve hatta şiddete fazlaca katkıda bulundu. On ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, *Yahudi* sözcüğü "tefeci" sözcüğüyle aynı anlama gelmişti. Erken ortaçağda Latince

yeni bir sözcük olan ve aslında Yahudi ritüellerin Hristiyan taklidi için kullanılan *jüdaizare* sözcüğü, faizle para borç vermeyi anlatır duruma geldi. Yahudilerden nefret, faizciliğin Hristiyanların zihninde sapkınlık ve İblis ikiz kötüyü bütünleşmesinin sonucu olarak yoğunlaştı; Yahudi faizciliği konusu, hem anlaşmazlıklarda hem Yahudi savunusu ve tefsir eserlerinde önemli bir yer işgal eder duruma geldi.³⁴

Joseph Shatzmiller, böyle bir durumun barındırdığı tehlikeleri özetler:

Yahudilerin tefeciliğe girişmesi; onları, toplumsal utanç ve fiziksel şiddet bir yana; kısıtlayıcı yasalara ve düşmanca siyasi eylemlere maruz bıraktı. On üçüncü yüzyılda iş daha da kötüye gitti. Fakat, ortaçağ insanı, faizcilik konusunda ne yapmak istediğini hiçbir zaman tam olarak bilmedi. Ekonomik tevazu ile ilgili Hristiyan ideoloji gerçekten de canlıydı; faizciler tarafından sıkıştırılanları rahatlatma arzusu, kuşkusuz sahiciydi. Fakat on dördüncü yüzyılın başında, insanlar, herhalde, yaygın ve iyice yerleşmiş bir kredi sisteminin olmadığı bir dünya tasarlamış olamazlar.³⁵

Shatzmiller'in yeni bulguları, Yahudi tefeciliğinin neden olduğu genel nefret eğilimiyle ilgili bu değerlendirmeyi zayıflatmaz. On dördüncü yüzyıl başlarında Yahudi bir tefecinin yargılanmasıyla ilgili bir incelemeye dayanan Shatzmiller, "tefeci ile müşterisi arasında rahat, içten bir ilişki"nin söz konusu olmuş olabileceği sonucuna varır.³⁶ Shatzmiller'in kanıtı, Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin kuzey dekinden daha iyi olduğu ve daha çok İslam Yahudilerinin durumuna benzediği Fransa'nın güneyindeki Marsilya kaynaklıdır.

Hristiyan-Yahudi ilişkilerinde ekonomik etken ile ilgili bu inceleme, kuzey Latin Hristiyanlığındaki Yahudi güvenliğinin toplumun o sıradaki genel ekonomik refahıyla ters orantılı bir seyir izlediğini gösterir. Erken ortaçağ, kentleşen Roma uygarlığının ekonomik çiçeklenmesinin son işaretlerinin solmasına ve

kısa süre içinde feodalizm dediğimiz sosyo-ekonomik ilişkiler ağı biçiminde yeniden yapılandırılmak üzere esas olarak kırsal birekonominin bunun yerini almasına tanık oldu. Bu durum, ekonomik ilerlemeyi de geciktirdi. Aynı erken ortaçağda, uluslararası ticarete Yahudi tüccarlar hakim rol oynadığı için, Yahudilerin ekonomik talihi de yükseliş halindeydi. Mesleklerinden ve dinlerinden ötürü pek çokları tarafından küçümsenmelerine ve korkutulmalarına karşın, pragmatik krallar ve baronlar yine de Yahudileri korudular.

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Avrupa'nın ekonomik yükselişiyle birlikte, Hristiyan merkantil rakipler tarafından yerinden edilen Yahudiler, giderek daha fazla, bir yanda dalavereci Hristiyan faizciler tarafından köşeye sıkıştırılırken, bir yandan da nefret edilen tefecilik mesleğini icra eder duruma düştüler. Olasılıkla, gelirlerinin giderek daha fazla bir bölümünü vergilere, zorallımlara ve rüşvete harcamalarına karşın, 'Yahudilerin tefecilikten para kazanıp zenginleşmeye devam ettiklerine dair kanıtlar var. Daha da önemlisi, zamanın yöneticilerinin Yahudi tefecilere verdiği destek, Yahudilere borçlu olan Hristiyanları kızdırıyordu; bu durum, Hristiyanların Yahudilere, yönelik düşmanlığını artırdı. Ekonomi genişledikçe, kilisenin Yahudi faizciliğine itirazlarına duyarlılık gösteren laik yöneticiler, Yahudilerin kredi işlemlerine verdikleri desteği çektiler. Bunun da, Yahudiler üzerinde olumsuz etkisi oldu -onları başka mesleklere yerleştirme çabaları kötü ekonomik durumlarını değiştirmede.

Latin Hristiyanlığında Yahudi güvenliği ile genel ekonomik refah arasındaki ters orantı, İslam altındaki Yahudi yaşamıyla keskin bir karşıtlık gösterir. Orada, Yahudi ekonomik refahı ile fiziksel güvenlik, bir bütün olarak toplumdaki ekonomik eğilimlerle doğrudan bağıntılıdır. İçinde yaşadıkları Müslüman toplumun ekonomik ve toplumsal düzenine Yahudilerin ne ölçüde yuvalandığını gösteren birçok belirtiden sadece biriydi bu.

İslam Dünyasında

İslam ve Merkantil Yaşam

On üçüncü yüzyılda, Venedikli Yahudi Jacob b. Eliyah, Fransa'daki evinden ayrılıp Venedik'e gitti ve daha sonra da Müslüman Doğu'ya yerleşti. Yahudilerin tefecilikte yoğunlaşmalarından Hristiyanları sorumlu tutan Jacob, Yahudilerin Hristiyan topraklardaki kötü ekonomik durumlarını Müslüman ülkelerdeki daha elverişli ekonomik durumlarıyla karşılaştırır. Yahudi dönme Pablo Christiani'ye yazdığı ünlü polemiksel mektubunda Jacob şunları yazmış:

Doğulularda, her kişi kendi mesleği neyse ondan geçimini sağlar. Arap yöneticiler, kötü ve günahkar olsalar da, akıl ve iza-na sahiptirler. Her yıl, yaşlılar için kıdemlerine göre gençler için gençliklerine göre belirlenmiş bir vergi alırlar. Bizim topraklarda işler böyle değil ve böyle de yapılmaz. Bizim krallamız ve prenslerimiz, sadece altın ve gümüşlerimizi ele geçirmek için nasıl üzerimize gelip bize diz çöktüreceklerini düşünürlər.³⁷

Böylece Jacob, Müslüman topraklarda yaşayan Yahudilerin mesleki çeşitlilikten yararlandıklarını ve doğulu Yahudilerin ödediği vergilerin keyfi ve fahiş olmak yerine adilane olduğunu anlatır. Basit de olsa, karşılaştırması doğrudur ve Yahudilerin, doğudaki Yahudiler ile batıdaki Yahudilerin ekonomik refahları arasındaki karşıtlığın ekonomiyle ilgili olduğunu ortaçağda bile duyumsadıklarını gösterir.

Erken ve Yüksek ortaçağda İslam dünyasındaki Yahudi-Yahudi olmayan toplum arasındaki ilişkilerde ekonomik etkenin bir incelemesinden daha aydınlık bir manzara çıkar. Hristiyanlıktaki dindaşlarının aksine İslam'ın Yahudileri, toplumun genel ekonomik yaşamıyla iyice bütünleşmişlerdi. Avrupa'daki standartla karşılaştırıldığında, klasik yüzyıllarda Müslüman dünyada Yahudilere karşı ekonomik ayrımcılığın göreceli yokluğu, canlı

bir izlenim yaratır. Bu gerçekliği hangi koşullar belirledi? Müslüman-Yahudi ilişkilerinin diğer yanlarını hasıl etkilediler?

Hristiyan batıda, barbar istilaları, geç Roma antikitesinin giderek küçülen uzak: mesafe ticaretinden geriye kalanı da silmişti. İslam ise, Güneybatı Asya ve Kuzey Afrika'nın fethedilen alanlarında, oldukça uzak mesafelerden ticari mübadelenin yerleşmiş olduğu bir zamanda sahneye çıktı. İslam Öncesi Arabistanlılar, baharat zengini Güney Arabistan'ı Mısır, Bizans ve Suriye pazarlarına bağlayan kervan ticaretine katılmışlardı. Muhammed, Güney Arabistan'ın zengin ticaret merkezi Mekke'de doğdu ve büyüdü. Mekke, kuzey-güney ticaret eksenini geçen tüccarlar için bir pazar ve konaklama yeri olarak kentin öneminin bir simgesi olan Kabe'nin bulunduğu yerd. Muhammed'in kabilesi, Kureyş kabilesi, İslam Öncesi Arabistan'ın ticari ekonomisinde merkezi bir rol oynuyordu. Geleceğin peygamberi genç Muhammed, amcasıyla birlikte sık sık Suriye'ye gidiyordu. Zengin bir tüccarla (Hatice) evlendi; Hatice, eski kocasının yeğeniyle ortak olarak Muhammed'e kendi hesabına ticaret yapma olanağı verdi.³⁸ Bu nedenle, Hristiyanlığın aksine yeni doğan İslam'ın ticarete yönelik olumlu bir tutum alması şaşırtıcı değil.

Kuran'da Tanrı, ticari kazancı takdir eder. Örneğin, "Rabbimizden refah istemenizde bir engel yoktur" (Sure 2:198). Sonrasında faizcilik (onaylanmayan) ile ticaret, (onaylanan) karşılaştırılır; "Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların 'zaten alışveriş de faiz gibidir' demelerindendir. *Oysa Allah alışverişi helâl, faizi haram kıldı.*" (Sure 2: 275) Maxim Rodinson'ın sözleriyle, Kuran "kendini hileli işlemleri mahkum etmekle sınırlayıp bazı dini günlerden ticaretten geri durmayı isteyerek ticari fâaliyete olumlu bakar. Kuran, ... hac sırasında bile ticaret yaparak dini pratik ile maddi yaşamı birleştirmenin uygun olduğunu söyler ve 'Allah'ın ihsanı' adı altında ticari kârdan söz edecek kadar ileri gider."³⁹

Benzer şekilde, Müslüman gelenekler de kârlı ticari faaliyeti teşvik eder. Örneğin,

Kazancın en iyisi, namuslu ticaretten ve bir adamın kendi eliyle yaptığı işten elde edilen kazançtır.

Namuslu, inanan Müslüman tüccar, Kıyamet Günü şehitlerle birlikte durur. Tüccarları size emanet ediyorum; zira onlar, ufukların taşıyıcıları ve Allah'ın yeryüzündeki sadık hizmetkarlarıdır. Rızkın onda dokuzu ticarettedir; onda biri de, çiftçiliktedir.⁴⁰

Hem Kuran'da hem hadislerde ticaretin ideolojik teşviki, erken İslam döneminde giderek biçim aldığı şekliyle İslam hukuku alanına taşındı. En önemlisi, İslam hukukunu derleyip toplayan fıkıhçıların kendileri de tüccar-bilginlerdi.⁴¹ Ticaretle ilgili yasaları formüle ederken, tüccarların gereksinimlerini dikkate aldılar. Geç on üçüncü yüzyıl ve erken on dördüncü yüzyıl muhafazakar Müslüman teolog İbn Taymiyya bile, "ekonomik davranışta bireysel özgürlüğe çok büyük önem" verdi. Bir fetvada şunları yazıyordu: "Allah'ın kazanca (*mekasib*) ticarete (*ticarat*) ve saviye (*sineat*) izin verip, hile ve zararı yasakladığına inanıyoruz."⁴²

İsa'nın öğretilerine uygun olarak yoksulluğun faziletlerini yücelten ortaçağ Hristiyan din düşünürlerinden farklı olarak, İbn Taymiyya fukaralığı takdir etmez. Aksine şuna inanıyordu: "İnsan, zenginliğe ve bağımsızlığa ulaşmaya çalışmalıdır; zira, birçok yükümlülüğü ve dini görevi yerine getirmek için bunlar zorunludur."⁴³

Weber, Tawney ve diğerlerinin Protestanlık için ve antisemitik bir tonla Sombart'ın Musevilik konusunda ileri sürdüğü gibi, İslam'ın asli olarak kapitalizmle bağdaşır olduğunu iddia etmek abartı olur. Fakat Maxim Rodinson'ın *İslam and Capitalism*'i (İslam ve Kapitalizm), İslam'ın kârlı girişimlere yönelik olumlu eğilimi konusunda epeyce doğru şey söyler. Rodinson, Müslüman

dünyada sürekli kâr peşinde koşmaya ideolojik direncin Hristiyan Batı'dakinden daha az olduğunu belirtir. Hem klasik Hristiyanlık hem klasik İslam dalavereli kazancı mahkûm etmiş olsa da, aralarında "ince ve anlamlı ayrılıklar" vardı. Hristiyanlık, 'tamahı -yani, insanın ihtiyacının ötesinde şeylerin peşinde koşmasını- mahkum eder. "İslam'da ise, insanın elindekilerini iyi kullanmasına ve bunları akıllı bir şekilde harcamanın ve cömertçe bölüşmenin faziletine vurgu yapılır -ekonomik büyümeye Hristiyan teologlarınkinden daha olumlu bir yaklaşım."44

İslam hukukunun ve teolojisinin kârlı, ekonomik faaliyetle bağdaşırılığı, Goitein'in "Yakındoğu burjuvazisinin doğuşu" dediği şeyden hem kaynaklandı hem de buna katkıda bulundu.⁴⁵ Bir orta sınıfın ortaya çıkışı, Avrupa'daki benzer bir gelişmeden yüzyıllar önce gerçekleşti. Erken İslam'ın girişimci ticareti, önemli kaynakları ve büyük bir mal talebi bulunan geniş, birleşik bir imparatorluğun hızla yaratılmasından kaynaklandı. Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde İslam dünyası gelişmiş bir ticarete sahipti ve sermayeyi kâra dönüştürmek için gelişmiş kredi araçları kullanıyordu -Batı'nın yüksek ortaçağa kadar başaramadığı bir şey.

Tüccar Olarak Yahudi

İslam'ın kent yaşamına ve ticarete olumlu yaklaşımının çoğunlukla kentlerde oturan Yahudiler için anlamını abartmak, olanaksız olmasa da güçtür. Böyle bir bakış açısı, Yahudilere, tüccarlara karşı (ve içinde yaşadıkları kentlere karşı) önyargının kentli Yahudi tüccarları yabancı, marjinal bir nitelik -sosyolog George Simmel'in çizdiği "yabancı" modeli- düzeyine düşürdüğü Kuzey Avrupa'da ulaşabildiklerinden daha fazla statü ve daha yüksek bir bütünleşme düzeyi kazandırdı. Arap dünyası, yerleşik Batı'nın aksine, sürekli "hareket halinde" olan birçok insan gördü. Bu nedenle Müslümanlar, uzun mesafe tüccarını bir yabancı olarak görmediler. Dünya pazarlarına bu kadar çok giren

Müslüman tüccarların, Yahudileri rakip görmeleri için hiçbir nedenleri yoktu: Ekonomik çiçeklenme döneminde (on ikinci yüzyıl boyunca) Yahudiler ve Müslümanlar, biri diğ erinin kârını yok eder korkusuna -Avrupa "ticari devrimi" Hıristiyan tüccarları arasında egemen olan- kapılmadan ticaretin meyvelerini paylaştılar.

Sekizinci yüzyıldan başlamak üzere, İslam imparatorluğunun merkezi Irak'taki "Radhan ülkesi"nden Yahudi tüccarları betimleyen kaynaklarda, erken İslam'ın uluslararası ticaretine Yahudi entegrasyonunun kanıtlarına rastlanır. Dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde, Bağdat'taki bir Yahudi konsorsiyumu büyük bir servet biriktirmişti. Güney Irak'taki Ahvaz vilayetinden geldikleri anlaşılan iki tüccar-bankerin -Joseph b. Phinea ve Aaron b. Amram- yönettiği konsorsiyum, borç ve diğ er ticari hizmetlerin tedarikçisi olarak Bağdat'taki Abbasi halifesine bağlandı. Tüccar-bankerlerin yaşamsal hizmetleri Arapça vakayinamelerde ve diğ er kaynaklarda betimlenir. (4. bölümde, Joseph'in damadı Netira ile Abbasi halifesinin sarayında karşılaşmıştık). Bu kişiler, doğ u İslam topraklarında anlamlı bir Yahudiler sınıfını, temsil ediyorlardı; Müslüman meslektaşlarıyla birlikte, İslam'ın erken yüzyıllarındaki ticari devrime itilim verdiler.⁴⁶

Abbasi İmparatorluğu'nun dağılmaya başlamasından önce, fakat özellikle sonra, genişleyen İslam imparatorluğundaki ticari olanaklar, sayısız tüccarı doğ u vilayetlerinden Akdeniz "sınırları"na çekti. Akdeniz ülkelerinin ve İspanya'nın fethinden itibaren, aralarında Yahudilerin de bulunduğu İran ve Irak'tan çok büyük sayıda tüccar batıya göçüp, Akdeniz'e dağılmış İslam kent ve kasabalarında kendi işlerini kurdular. Yahudi tüccarların bu göçü, Yahudilerin erken ortaçağda İslam dünyasından batı Avrupa eksenine göçünden ayırt edilmelidir. İslam dünyası içindeki hareket, birincisi, Müslüman tüccarların ticari faaliyetlerini doğ udan batıya kaydardıkları genel bir görüngünün parçasıydı.⁴⁷ İkincisi, Yahudi tüccarlar, Avrupa'da olduğu gibi yabancı

görülmüyordu; her şeyden önce, Yakındoğu'nun yerlileri olan Yahudiler, Arap-Müslüman komşularından fiziksel bakımdan ayırt edilemez durumdaydılar. Yahudi göçmenler, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya'daki Yahudi nüfusu büyüttü ve bağımsız dini kurumların kurulmasıyla ve Filistin ve Babil'deki Yahudi otoritesinin eski kaynaklarına paralel ve sonunda onu aşan bir bilimsel çalışmaya bir adanmışlıkla sonuçlanan müreffeh cemaatlerin temellerini attı.

Doğudan gelip İslam'ın batı sınırlarında serpilip gelişen en ünlü Yahudilerden biri de Yakup ibn Killis'di. 930'da Bağdat'ta doğan Killis, babasıyla birlikte Filistin'in ticaret kasabası Ramla'ya gitti. Burada, tüccarların temsilcisi olarak çalıştı. İslam'ın ticaret dünyasında resmi olarak tanınan bu önemli mevki, yabancı tüccarların yasal temsili, orada bulunmayan tüccarların mallarının depolanması ve pazarlanması ve ilgili işlevlerle sorumluydu. Bu işlevi, daha sonraki yüzyıllarda Levant'taki İtalyan ticaret kolonilerinin keysenleriyle ilişkilendiren Goitem, bu İslam kurumu ile Avrupa'daki benzerleri arasında bir bağlantı bulunduğunu kurgular.⁴⁸

Görünüşe göre İbn Killis, tüccarlara ait malları kötü yönettiği suçlamalarından kurtulmak için Mısır'a kaçmak zorunda kaldı. Mısır'da, yan bağımsız bir yönetici olan Kafur el-İhşidi'nin hizmetinde ekonomi görevlisi oldu. Müslüman olduktan sonra, Fatımi sarayına girdiği Kuzey Afrika'ya gitti. 969'daki fethin ardından Mısır'a yürüyüşünde Fatımi yönetici El-Müizz'e eşlik etti. Mısır'da İbn Killis, Fatımi mali yönetiminin başlıca kurucusu olarak çalıştı ve sonunda, 991'deki ölümüne kadar hemen hemen aralıksız sürdürdüğü vezirliğe geldi. Eski Yahudi vezir, bazıları özel sarayında düzenlediği haftalık entelektüel toplantılara da katılan eski dindaşlarıyla ilişkisini sürdürdü.⁴⁹

Yahudi ticaretinin doğudan batıya yayılmasının başka bir örneği de Tustari ailesidir. Aile, daha sonra tekstil sanayinin merkezi faaline gelen güneybatı İran'daki Tustar'dan gelmeydi.

Arapça kaynaklar, onlardan Banu Sahi el-Tustari ("Tustar'lı Sahl'ın oğullan") olarak söz eder. On birinci yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, bu aileden üç kardeşin, mücevher ticaretinde aktif oldukları Eski Kahire'ye yerleştiğini görüyoruz. Üç kardeşten ikisi, Ebu Saad ve Ebu Naşr, İbn Killis gibi, Fatımi sarayında siyasi nüfuzu olan görevlere yükseldiler. Iraklı tüccarlar ve anayurtları Filistin'den insanlar da dahil, Mısır'ın sınırları ötesinde tüccarlarla ticari ilişkileri vardı. Ebu Saad, halife El-Mustanşir'in annesinin 1036'da başlayan naipliği sırasında saraydaki nüfuzunun zirvesine ulaştı. Kraliçe anayla (esasinda El-Mustanşir'in babasına satılan bir köleydi) ilişkileri sayesinde elinde önemli bir güç bulunduran Ebu Saad, siyasi entrikaların kurbanı oldu ve 1047'de öldürüldü. İbn Killis'ten farklı olarak Ebu Saad, Yahudi olarak kaldı. Ailenin Rabbinik mi olduğu yoksa Karait mi olduğu uzun süre tartışıldı. Aileyle ilgili bir monografide Moshe Gil, Karait'likleriyle ilgili yeni belgeler sunuyor.⁵⁰

Tustariler, tüccardı ve ünleri ile saraya yakınlıkları, Arap vakayinamelerinde, kendilerine bir yer kazandırdı. Geniza'da, hem tüccar hem Yahudi cemaatinin liderleri olarak karşımıza çıkarlar. Ne var ki, Geniza'nın değeri, İslam'ın yüksek ortaçağında Mısır ve diğer Akdeniz ülkelerinin görece olarak açık, sınırlı olmayan ekonomisinde gelişip, serpilen yüzlerce Yahudi tüccarın gerçek yaşamının ayrıntılı bir resmini vermesinde yatar. Goitein, bu belgeleri inceledikten sonra, Geniza'daki Yahudi tüccarların o zamanki ticari pratiğe bütünüyle uygun ekonomik faaliyetler, yürüttükleri sonucuna varır: Klasik İslami ortaklık hukukunu ve *commenda* (Avrupa'da bilinenin Latince adı) olarak bilinen ticari aracı inceleyen A. L. Udovitch, bu görüşe can verdi. *Commenda*, bir tarafın sermayesini diğer tarafın zamanını ve emeğini koyduğu bir karşılıklı borçlanmaydı. Udovitch, sekizinci yüzyılın Müslüman fıkıh kaynaklarında teorik görünen şeyin, Geniza'daki iş mektuplarında ve ilgili belgelerde adı geçen on birinci ve on ikinci yüzyılın Yahudi tüccarları tarafından gerçek yaşamda da

uygulandığını kanıtladı. İslam'ın erken yüzyıllarındaki Müslüman tüccarların, kendi mesleki gereksinmelerine uyarlanmış ve ortaçağ Avrupa'sının ticaret hukukuna benzer ananelere uydukları sonucuna varır. Tüccarların bu ananevi hukuku, klasik gelişimi sırasında İslam hukukuna emildi.⁵¹ Aynı görüngü, Yahudiler arasında da gerçekleşti.

*Süftece** olayı, İslam'da ve Musevilikte paralel bir gelişmeyi örnekler. *Süftece* taraflardan birinin kredi mektubuydu; mektubun hamili, mektup sahibinin fonlarını elinde tutan ya da mektup sahibine karşı yükümlülükleri bulunan başka bir kentteki lehdardan tahsilat yapmak için kullanıyordu. Müslüman tüccarlar, taşıma risklerinden sakınmak için bu ananeye geniş ölçüde uydular. *Süftece*'nin İslam hukukunda dayanağı bulunmadığı için, Müslüman tüccarlar suç işledikleri hissine kapılmasınlar diye, resmen onaylanması gerekiyordu. Bazı otoriteler, bunu yasakladı; fakat başka konularda tutucu olan fıkıhçı İbn Taymiyya, "Peygamber, yararlı ve insanların gereksinim duyduğu bir şeyi hiçbir zaman yasaklamadı" diyerek buna onay verdi.⁵²

Yahudi hukuk görüşü, "tüccarlar yasası"na ve *süftece*'nin vazgeçilmezliğine benzer bir duyarlık gösterir. Musevi-Arapça şu Geonic fetvaya bakalım:

Hukukumuzda *süftece* göndermenin hiçbir temeli yok; zira rabblerimiz şunu belirtmiştir [Talmud, Bava Kamina 104b/de]: "Tanıklar imzalamış olsa bile, bir kredi mektubu [bir para transferi belgesini anlatmak için geonic dönemde kullanılan diyokne (Grekçeden gelir)] biçiminde para gönderilemez." Bununla birlikte, insanların bunu kullanarak birbirleriyle iş yaptığı görüldüğü için, insanlar arasındaki ticaret kesilmesin diye o temelde hüküm vermeye başladık [yani, mahkemelerde kabul etmeye]. "Tüccarlar yasası"na [hukm el-tüccar] uygun bir şekilde, ekleme

* Arapçada polişe sözcüğüne karşılık gelen bir sözcük —çv.

ya da çıkarma yapmadan [yani, "tamı tamına"] o temelde karar alıyoruz.⁵³

"Tüccarlar yasası"na esnek yaklaşımın, gerekliliği konusunda Müslüman ve Yahudi hukuk uzmanlarının ortak yargıyı paylaşmaları ve Müslüman ekonomik pratik ile Yahudi ekonomik pratik arasındaki bu dikkate değer buluşma, ancak hiçbir günah sınırı tanımayan ve azınlıkları dışlamayan bir pazar atmosferinde gerçekleşebilirdi. Samuel Stern, Avrupalı tarz ticaret ve zanaat loncalarının; -birimsel ve çoğunluk inancın mensuplarıyla sınırlı- erken İslam döneminde, genel olarak birimsel gruplar olmadığı için, bulunmadığını inandırıcı bir şekilde ileri sürer.⁵⁴

Günlük ekonomik işlerde Yahudiler ile Müslümanlar, arasındaki kolay etkileşim, Talmud'un "Yahudi olmayanların mahkemesi"ne gitmeme yasağını ihlal ederek iş anlaşmaları yapıp anlaşmazlıkları Müslüman mahkemelerde çözmeyi tercih eden Yahudilere yönelik yeni bir yumuşamaya yol açtı. Bu gerçekliği tamamlayacak şekilde, Müslüman mahkemelerde oluşturulan ve tanık olunan hukuksal belgeler, Yahudi mahkemelerinde de kanıt olarak kabul ediliyordu. Müslüman mahkemelere başvurmak, o kadar genelleşti ki, bir Yahudi mahkemesinde elde edilen bir yetki belgesinin standart formülü, "yetki sahibinin, Yahudi mahkemesi yerine ya da ona ek olarak Yahudi olmayan bir mahkemeye başvurup vuramayacağını da gösterir"⁵⁵ biçimindeydi ve genellikle de başvurulurdu.

Babil Geonim'lerinden birinin bir fetvası, Müslüman mahkemeleri kullanma, pratiğinin Yahudiler arasındaki yaygınlığını gösterir. Dahası, pratiğin, Yahudi yargısı tarafından kadı mahkemesine sahici bir güvenle örtük bir şekilde geçerli sayıldığını gösterir.

Fikrimiz şudur: Yaşadığımız kent Bağdat'ta Müslüman mahkemeleri, hiçbir zaman hırsızlıkla, ya da yalancılıkla, ya da namussuzlukla suçlanmamış ve kendi hukuklarında uzman

olan bilge, büyük ve zengin tarakları kabul eder. Bunlara, el-muaddilin, "namuslu" [bir İslam mahkemesindeki mesleki tanıklar için kullanılan Arapça teknik terim] denilir. Bu tip nisanlar, bir satış ya da borç meselesinde tanık olarak, hareket etmiş ve tanıklık kendi mahkemelerinde olmuş ve kendi hakimleri tarafından kabul edilmişse, biz de o hukuk belgesine göre yargılamayı yürütür ve geçerli sayarız. Bugünkü adetimiz budur ve her gün uygulanıyor.⁵⁶

Deyim uygunsa İslam dünyasındaki bütün Yahudi nüfusun baş yargıcı ünlü Hay Gaon (ö. 1038), "Alım ve Satım Üzerine Kitap"ında şöyle yazar; "Bu Müslümanlar, bize büyük bir özen ve himayeyle davranıyorlar."⁵⁷

Bu tutum, Yahudiler arası davaları Hristiyan mahkemelere götürme konusundaki Aşkenazik politikayla keskin bir karşıtlık gösterir. Aşkenazi rabbiler, önyargılı ya da dürüst olmayan muamele korkusuyla Talmud yasağına sıkı bağlılıkta ısrar ettiler.⁵⁸ Kızgın Yahudilerin, kendi kardeşlerini Hristiyan otoritelere jurnallemelelerinden de endişe ediyorlardı.⁵⁹ Ortaçağ Arap dünyasındaki Geonim ve daha sonra halakhic* otoriteler, Yahudilerin Müslüman mahkemelerine başvurmalarına ilke olarak, kaş çattılar ve Talmud yasağını düzenli olarak tekrarladılar. Ne var ki, İslam mahkemelerindeki adaletin kalitesine belli bir güvenle birlikte, pazar yasasının özerk dinamikleriyle ilgili gerçeklik ekonomik sorunlarda bunları esnekletirdi. Kişisel statü konularında, özellikle Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki sınırları koruma gereksiniminin anlaşılır biçimde büyük olduğu aile hukukunda, kadılar, kendilerine başvuranları çoğunlukla Yahudi mahkemelere gönderiyorlardı. Aynı zamanda, Gideon Libson'ın

* Halakhah: Kutsal Kitap'ın hukukunu tamamlayan ve yorumlayan, Talmud'un hukuksal yanlarını bir araya toplayan geleneksel Yahudi yasalarının toplamına verilen ad —çv.

göstermeye başladığı gibi, kişisel statü meselelerinde Geonim, İslam hukukunun yararlı olduğu düşünülen birçok prosedür ve standardını bağlayıcı "anane" biçiminde Yahudi hukukuna bilinçli bir şekilde emdirerek -başka bir uyum yolu- Yahudileri Yahudi mahkemelerine sadık tutmaya çalıştı.⁶⁰

Günlük ekonomik işlerde sınırların geçilebilirliği, dönemi-mizle ilgili bütün Yahudi kaynaklarında yankılanır. Hem Yahudi tüccarların Geniza'daki mektupları hem de rabbinik fetvalar, aynı, birleşik, seküler olmayan ekonomik topluluğun bir parçası olarak Müslüman ve Yahudi tüccarlara göndermelerle doludur. İslam pazarındaki inançlar arası ilişkilerin nispeten gevşek havası, Yahudi azınlık mensupları ile bunların Müslüman çoğunluk içindeki dostları arasında kâr ortaklıklarını teşvik eden bir güven yarattı. Rabbinik otoriteler, Yahudilerle Müslümanlar arasındaki ortaklıkla ilgili sorularla sık sık karşılaştılar; zira bu işler, Sebt günü çalışan Müslüman ortağın, o gün sonuçlandırılan işlemlerden elde edilen karın bölüşümü için özel düzenlemeler isteyip istemeyeceği gibi Yahudi hukuku soranlarına yol açıyordu.

Louis Ginzberg, bir Geonik fetvalar koleksiyonundan, inançlar arası ortaklıkla ilgili olan bazı yaprakları yayınladı. Bunlardan birisi, "dükkanında duran ve cumartesi günleri de satış yapan bir Yahudi olmayanla [yani, Müslümanla] ortaklık kuran bir Yahudi" ile ilgilidir.⁶¹ Talmud'a göre, durum şuydu: Cumartesi kârı yalnızca Yahudi olmayana aittir (başka bir günün kârının da Yahudiye verildiği bir telafiyle birlikte) ve ortakların bölüşüm yöntemi konusunda peşinen anlaşmış olmaları gerekir.⁶² Tarımda inançlar arası bir ortaklık ise, Müslümanın ortak sahip olunan hayvanları kullanarak, ya da hayvana burunluk takarak ya da bir öküzle bir eşiği birlikte çiftte koşarak Sebt günü toprağı sürmesi durumunda, Tevrat buyruklarının olası ihlali ile ilgili sorunlar doğuruyordu.

Ginzberg'in "yumuşak" dediği, kural, sadece Sebt günü toprağın sürülmesiyle ilgili olarak düzenlemeyi geçersiz sayar; çün-

kü, Tevrat'ta emredildiği gibi, Yahudinin sahip olduğu bir hayvan Sebt günü dinlendirilmelidir.⁶³

Meymun'un bir fetvası; başka bir türü temsil eder:

Bir işyerinde ortak olan bazı kişiler, bazıları Yahudi bazıları Yahudi olmayan [yani, Müslüman] olmak üzere aynı zanaatla uğraşırlar. Ortaklar, cuma [gününün hasılatı] Yahudiye cumartesi Yahudi olmayana ait olması konusunda anlaşırırlar. İşyerinin aletleri ortaktır ve zanaat, ya gümüşçülük ya da camcılıktır. [Aletler] cumartesi günü kullanılmış olsalar bile [Yahudinin] kârı bölüşmesine izin verilir mi? Ya da, işin yapıldığı günlerin hesabını tutup, [Yahudi ortağın işyerini] Yahudi olmayan [ortağa] terk ettiği günün [cumartesi günü] oranını kesmeli midirler?

Meymun, ortakların üzerinde anlaştığı düzenlemenin doğruluğuna karar verdi. Cumartesi gününün kârı Müslümana, cuma gününün kârı Yahudiye ait olacaktı ve anlaşma, ortak sahip olunan araçların cumartesi günü kullanıldığı gerekçesiyle ortaklığı sona erdirmeyecekti.⁶⁴

İslam hukuku da, bir gayri-Müslimle ortaklık, ya da *commenda*, sorununu tartışır. Egemen görüş, neyin alınıp satılacağı konusunda Müslümanın denetimini koruması koşuluyla ortaklığa izin verir. Başka bir ifadeyle, Müslüman temsilci ve aktif ortak olmalıdır. Hukukçular, temsilci olarak gayri-Müslimin, domuz ya da şarap gibi Müslümanlara yasak malları alıp satabileceği ya da İslam hukukuna göre geçersiz bir sözleşme yapabilecekleri uslamlamasını yaparlar. Başka bir kaygı da, gayri-Müslimlerin faizcilik yapması ve bir Müslümanın, İslam hukukunun böyle bir ihlaline taraf olmaması gereğinden kaynaklanıyordu. Daha katı bir görüş ise, inançlar arası ortaklıkları, dostluğa yol açtığı için, -kınayarak mahkûm eder.⁶⁵ Bu son görüş, Müslüman ile gavur ortaklar arasındaki sosyalliğin, inançlar arası iş ilişkilerinin genel bir yan ürünü olduğunu gösterir.

Bir Yahudi ve onun Müslüman iş ortağı ile ilgili bir konuda Meymun'a yöneltilen bir soru, inançlar arası ortaklığa giren Müslümanların, mal giriş çıkışını düzenleyen temsilci olma İslami koşulumu gözetmelerinin zorunlu olmadığını gösterir. Burada, *Müslüman* yatırımcı, Yahudi ise onun temsilcisidir.

Commenda olarak Yahudi olmayan birinin [yani bir Müslümanın] parasını elinde bulunduran bir Yahudiyle ilgilidir. [Yahudi temsilci] biraz mal satın almış ve bunu, Yahudi alıcıya bir dinara [burada peşin parayla satmak kastediliyor] satmak istemiş. Yatırımcı [Müslüman], peşin parayla satmaya izin vermiyip, bunun yerine daha yüksek bir fiyattan vadeli satmak isterdi. Yahudi temsilci için, ek parayı kabul etmek caiz midir, değil midir?

Yahudi hukuk otoritesinin önündeki konu, aslında inançlar arası ortaklık değil, Yahudiler arasında faizcilik sorunuydu ("faiz" vade farkından oluşuyordu). Yahudi temsilci, Tevrat hükmünü ihlal edip başka bir Yahudiden faiz alan kişi olarak görülebilir. Meymun, gerçek satıcının Yahudi temsilci değil Müslüman yatırımcı olduğunu uslamlayarak işleme izin verdi.⁶⁶

Ekonomideki Kredi

Yakındoğu pazarının inançlar arası parasal ekonomisinde kredi işlemlerinin reddinin kökleri vardı. Tüccarların pratiğine uygun olarak hem Yahudiler hem Müslümanlar, faizcilik görüntüsüne karşın, kredi işlemlerine geniş ölçüde girdiler.

Bu durumun, Latin Batı ile karşılaştırılması gerekir. İlk bakışta, Hristiyanlıktaki kargılığın benzer, görünüyor. İslam'ın faizcilik görüşü, Hristiyanlığinkine eşittir. Arapça söylenildiği şekliyle *riba*, Kuran'da zaten yasaktır. "Ey inananlar! Faiz yemeyin." (Sure 1: 130) Başka yerde (Sure 4: 161), Yahudilerin aldığı faiz bile mahkum edilir. Yine de, Ortadoğu ticaret devrimi sırasında uygulandığı ve "tüccarlar hukuku" bilgisine sahip tüccar-

bilginlerin derlediği şekliyle İslam hukuku, çeşitli hukuksal kur-gularla riba yasağının sınırlandırılmasına izin verdi. Gözde yön-temlerden biri, borçların Sermaye yatırımı kılığı altında verilme-siydi.

Commenda, çoğunlukla bu amaca hizmet etti. Pratikte, temsil-ci, zaman ve emek yatırdığı için kendi kâr payını alıyordu. Baş-langıç sermayesiyle yatırımcıya geri verilen getiri oranı, borç fai-zine çok benziyordu; fakat, İslam'ın açık faizcilik yasağından kurtulmaya yetecek kadar dolaylıydı.⁶⁷

İslam'da hukuku iktisada uydurmanın karakteristiği olarak fıkıhçılar, yüzyıl Müslüman fıkıhçının sözleriyle:

Kredili satışın tüccar "pratiğinin bir parçası olduğunu, tücca-rın amacı olan kâr elde etmenin en etkili yolu olduğunu kabul et-tik. Pek çok durumda, peşin satışla' değil sadece kredili satışla kâr elde edilebilir.⁶⁸

Neredeyse Müslüman fıkıhçıyla aynı dille konuşan büyük Meymunlar da, Yahudiler arasındaki işlemlerde yüksek fiyattan vadeli satış olayını kabul ettiler: "İnsanların iş ilişkilerinde adet budur ve bu olmasaydı, geçim sağlamanın pek çok yolu ortadan kalkardı."⁶⁹

Yahudiler kendi aralarında, *isqa* denilen Yahudiler 'arası faizi sınırlamak amacıyla Talmud'daki benzer bir araçtan daha esnek olduğu için, uzun vadeli ticari girişimlerinde İslami *commenda*'yı benimsediler. Yahudi dinsel mahkemeler, "Yahudi olmayan *commenda*'yı geçerli kabul ettiler. İslam hukukçuları gibi onlar da, daha yüksek bir fiyat karşılığında başka bir Yahudiye vadeli mal satışını -Yahudiler arasında faizle borç verme yasağını del-menin bir yolu- hoş gördüler

Tefeci ve Borçlu Olarak Yahudiler

Avrupa'dakiler gibi İslam denizindeki Yahudiler de tefecilik işine girdiler. Ne var ki, Avrupa'dakiyle açık bir karşıtlık içinde,

İslam dünyasındaki Yahudi kredi işlemlerinin esas alanı, Yahudi cemaatinin *içiydi*. Müslüman tüccarlar gibi, ticaretle uğraşan Yahudi tüccarların da, sermayeye gereksinimleri vardı ve sermaye sahibi Yahudiler, bundan para kazanmadıkları sürece, sermaye sağlamaya pek istekli değillerdi. Kuşkusuz, Yahudi olmayanlara faizle borç verme -kutsal kitap yasasının açıkça izin verdiği (Avrupa'daki rabbinik benzerleri gibi Geonim tarafından engellenmiş olmasına karşın)- söz konusuydu.⁷⁰ Fakat tersi de doğrudu: Yahudiler, Müslüman tefecilerden sürekli borç aldılar.⁷¹ "Yahudi olmayanlara [Müslümanlar] borcu olup bundan kaçan" bir Yahudiyle ilgili -bu nedenle Müslüman alacaklı, kaçağın kardeşinden ya da kefilinden parasını istiyordu- bir Meymun fetvasında kayda geçen örnek istisna değildir.⁷²

Yine Hristiyan topraklardaki pratikten farklı olarak Yahudi tefecilik faaliyetleri çeşitliydi ve sıkıntıdaki gayri-Yahudilere borç vermekle sınırlı değildi. Daha önce betimlenen Abbasi sarayının önde gelen benzerleri, sadece borçla yetinmeyip, Müslüman efendilerinin bankacılık hizmetlerini yerine getirdiler. Verdikleri borçlar bile çeşitlilik gösteriyordu: Bazıları fiilen faizi gerektirirken, bazıları, vergi toplama hakkıyla telafi edilen nakit ödeme biçimini aldı.⁷³ Geniza belgelerinde, Müslümanlara faizle verilen borçlardan, Yahudi hukukuna göre caiz olmasına karşın, nadiren söz edilir. Goitein, Avrupa'yla açık karşıtlığı belirtir:

Geniza'da korunan anlatılarda, mahkeme kayıtlarında özel ve iş mektuplarında Yahudi olmayanlara borç para vermekten hemen hemen söz edilmemiş. Fransa ve Almanya'nın ortaçağ rabbilerinin fetva ve diğer hukuksal belgelerini, bunların Yakın-doğulu atalarına ve çağdaşlarına ait olanlarla karşılaştırmak da bu açıdan öğreticidir... Birincilerin eserlerinde Yahudi olmayanlara faizle borç vermenin yarattığı hukuksal ve ahlaki sorunlar muazzam bir yer kapladığı halde, ikincilerin yazılarında önemli bir rol oynamazlar.⁷⁴

Yine de, kötü niyetli Yahudi tefeci teması, Arap yazınında yok değil. On üçüncü yüzyılda *zimmi*'lerin devlet işlerinde görev almasına karşı çıkan bir Müslüman'ın savlarından biri, onların "kendi dinlerinden olmayanlardan faiz alınabileceğini" savunmalarına dayandırılır. Anlamlıdır; bu düşman yazar, İslam dini bakımından ilkeye değil, Müslümanların mali olarak soyulmasına itiraz eder.⁷⁵

Ekonomik Çeşitlenme

Yahudilerin kendilerini çevreleriyle uyumsuzluk içinde buldukları Hristiyan batı ile keskin karşıtlığından ötürü, İslam Yahudilerinin ekonomik faaliyeti ile ilgili bu tartışmanın büyük bölümünü ticaret ve bununla bağlantılı tefeciliğe ayırdık. Erken Avrupa ortaçağında tüccar, daha sonra ticarete istenmeyen rakipler ve sonunda, öğrenilen tefeciler olarak yabancı rolü oynadılar. Fakat, doğu Yahudiliği ile batı Yahudiliğinin ekonomik profilleri arasındaki başka bir önemli fark da, İslam Yahudilerinin iyi durumlarıyla ilgili anlayışımıza katkıda bulunur. Geniş ekonomik çeşitliliklerinden söz ediyorum. Ne İslam ekonomisi ne de Müslümanların Yahudilere yönelik tutumu, Yahudileri dar bir meslek yelpazesiyle sınırladı. Herkesten çok tüccarlar işleri yürütmek için gereksinim duyulan yardım dilekleriyle dolu mektuplar yazdıkları için, temel kaynağımız Geniza tüccarlara çok büyük ağırlık veriyor.

Geniza, aynı zamanda, Yahudilerin sinai zanaatlardan da geçimlerini sağladıklarını kanıtlıyor. Goitein'in *Mediterranean Society*'sinin bir eki, Yahudilerin boyacılık, demircilik, dokumacılık, fırıncılık, şarapçılık, camcılık, terzilik, dericilik, peynircilik, ipekçilik işlerine girdiklerini gösterir.⁷⁶ Mali bakımdan olanaklı olduğu yerlerde Yahudiler toprak sahihi oldular; Mısır'ın tarıma elverişli kırsal kesimlerinde ürün yetiştirdiler.⁷⁷ Kısaca, sözünü ettiğimiz dönemdeki İslam dünyasının Yahudileri, bir tek ekonomik çatlağı işgal etmekten öte, ekonominin çeşitli sektörle-

rine dağılmış durumdaydılar. Farklılaştıkları ölçüde, Müslüman çoğunluk da dahil çevrelerindekiyle aynı göründüler.. Blumenkrantz'ın Latin Batı'daki erken, ortaçağ Yahudiliği için ileri sürdüğünden⁷⁸ çok daha çeşitli ve çok daha yaygın bu renge-renk ekonomik profil, kısmen sınırlı ve sorunlu bir meslekler kümesiyle özdeşleştirilmelerinden ötürü Hristiyan topraklarındaki Yahudilerin katlanmak zorunda kaldıkları toplumsal suistimali engelledi.

Geleneksel İslam Pazarının Antropolojik İncelenmesi

Ele aldığımız zamandaki geleneksel Arap pazarının ekonomisinde Yahudilerin konumunu inceleyen antropologlar, İslam yüksek ortaçağıyla ilgili tarihsel kanıtlara kolayca uydurulabilen bir resim çizdiler; Clifford Geertz'in, Yahudilerin öne çıktığı Fas'taki Sefru pazarıyla ilgili klasik incelemesi buna bir örnektir. Geertz, "geleneksel ticaretteki Yahudilerle ilgili görüşlerini modern-öncesi Avrupa'da oynadıklarırole dayandıranları haklı çıkarmayı güçleştirecek ölçüde, dini statüye aldırmayan bir biçimli temel kurallar altında Yahudilerle Müslümanlar birbirine karışmıştı" gözlemini yapar.⁷⁹ Dahası, "Yahudi tüccar ve artisanların ekonomik sınıf yapısındaki dağılımları, ölçülebilir derecede; Müslümanlarınkine çok benziyordu."⁸⁰ Aynı Sefru pazarıyla ilgili olarak Lawrence Rosen, "Yahudi olmayan dünyadaki diğer Yahudi ekonomik örgütlenmelerinde olduğu gibi," Yahudilerin ayrı bir ticaret ve zanaat kümesiyle meşgul olmadıklarını yazar.

Aksine, birkaç istisnaıyla Sefru Yahudileri, Müslümanlarla aynı iş ve zanaatları icra ediyor ve pazarda onlarla her zaman yan yana bulunuyorlardı... Bu nedenle, Sefru toplumundaki Yahudi, Müslüman için hem benzer birçok kavramla kendisiyle ilişki kurulabilen bir birey, hem bütün karşılıklılık bağlarını uygulamanın olanaksız olduğu aşağı bir dinin mensubuydu.

Rosen, Sefru civarındaki Yahudi güvenliğinin anahtarının bu olduğu sonucuna varır.⁸¹

On dokuzuncu yüzyılda, Fas'ın liman kenti Mogador'daki "Müslüman-Yahudi ilişkilerinde bir aracı olarak ticaret" hakkında yazan Daniel Schroeter, Rosen ve Geertz gibi antropologların gözlem ve çözümlemelerini tarihsel bir örneğe uygular. En belirgin mahallelerde Yahudi ikametgâhlarının ayrılığı olmak üzere, Yahudilerle Müslümanları ayıran birçok sınıra karşın, "iş ilişkileri düzeyinde Yahudiler, kent pazarının geniş mekanlarında Müslümanlarla ilişkiye girdiler ... iki kesim de birbirlerinin özel sektörüne girmediler ve ikisinin de iş sektöründe ticaret yapma ve toplumsal bakımdan ilişkiye girme özgürlükleri vardı.⁸²

Kent pazarlarında etnik sınırlar silinmişti. Yahudi tüccarlar, Müslüman meslektaşlarının tabi oldukları aynı yönetime tabiydiler. Mogador kentinde, Yahudilerin pazardaki ticari faaliyetleri, Müslümanlarıki gibi muhtasib'in gözetimi altındaydı. Yahudilerin, Müslüman dini vakıflar habus'lardan dükkan kiralama özgürlükleri vardı. İşin gereklilikleri, dini ayrılıklara üstün geldi.⁸³

Geertz, Rozsen, Schroeter ve diğerlerinin vardığı sonuçlar, ortaçağ. Yahudi-Arap dünyasıyla ilgili kanıtlarla aynı tınıyı, verir. Geniza'da özetlenen Yahudi ticari faaliyetinin İslam topraklarına yerleşmişliği, pazarda Müslümanlarla Yahudiler arasında sınırların göreceli yokluğu, Yahudilerin önemli miktarda mesleki çeşitliliği ve nefret edilen faizci tefeci rolünden uzak olmaları, Yahudi tüccarlar ile Müslüman, tüccarlar arasında insani ilişkilere olanak tanıdı. Bu durum, dinsel farklılıkları aştı ve pek çok Yahudi'nin ekonomik bir çatlağı işgal ettiği Kuzey Avrupa'da popüler imgelemi kuşatan tipte irrasyonel bir basmakalıbın ortaya çıkmasını önledi.

Yahudi Tüccarlardan Mektuplar

Goitein'in *Letters of Medieval Jewish Traders* başlıklı derlemesinde çevrildiği şekliyle ortaçağ Yahudi tüccarların ticari mektuplarından bazı alıntılar, İslam yüksek ortaçağının canlı ticaretinde Yahudilerin yeriyle ilgili betimlememizi tamamlar.

İlk alıntı, Tustari ailesinin ticaret firmasının başında bulunan ve Ebu Saad ile Ebu Haşr'ın babası olan Sahl'a hitaben yazılmış yaklaşık 1010 tarihli bir mektuptan geliyor. Mektubun yazar, başka bir aile ortaklığının -Kayrevan'lı, Tunus, Taherti kardeşler-başkanıydı ve iki kardeşi de Tustari'lerin yaşadığı Eski Kahire'de oturuyordu. Pasajlar, pahalı tekstil ticaretinden ve Müslüman tüccarlarla ilişkiden söz ediyor.

Gönderdiğiniz pelerinler geldi ve bu konuda gösterdiğiniz inceliğe ve zahmete teşekkür etmek istiyorum. Siparişin geri kalan kısmının da tamamlandığını belirtmişsiniz. Efendim, gönderdiklerinizin hepsi güzel; fakat, sizden her şeyi yeniden satın almanızı istiyorum; zira, derin çizgili üç kaftanla birlikte kendim kullanmak istediğim beyaz . kaftanı, bana ... dayatan bir adam tarafından benden alındı.

Kaftanın olabildiğince koyu kırmızı olmasını istiyorum; beyaz ve sarı da güzel olur. Gelen sarıyı sevmedim ... En iyi kaftanlar, eskileri...

Efendim, başka bir isteğim daha var. Size güven veren güvenilir Müslümanların da aralarında bulunduğu bir kervan yola çıkarsa, mallar sizinkiymiş gibi kardeşlerime gönderin. Birçok bakımdan bundan yararlanırlar.⁸⁴

İkinci mektup, Hindistan ticareti yapan bir Yahudiden gelir. Mektubunu, Afrika'daki Aydhab (bugünkü Sudan) limanından İskenderiye'deki, Mısır, oğluna "postalamış" Aydhab pazarından alman Hint mallarını Mısır'da satılmak üzere gönderdiğini anlatır. Mallar çeşitli ortaklar arasında bölüşülecek ve geriye kalanlar, İskenderiye'deki ailesine gönderilecekti. Mektubun yazar,

kendisiyle birlikte seyahat eden Müslümanlardan da söz eder. Hesap yapmanın önemine yaptığı vurgu tipiktir. Bir cümlede, her türlü ticari girişimin hedefi olan "kâr"dan kaygıyla söz eder. Goitein, mektup yazarının Aydhav'dayken Hindistan ticaretinin mevcut durumuyla ilgili cesaret kinci haberler aldığını tahmin eder.

Lütfen, biber, kızılağaç ve burada Aydhav'ta bulunan lak dışında, yaklaşık 149.5 kilo lak edindiğime dikkat edin; zira kızılağaç ve biber Müslümanlara satılıp bedeli alınmış, Yahudilere lak ve biraz nakit ["altın"] ayrılmış. Nakiti diğer yüklere bırakmadım. Paketleme, sarma malzemesine ve ipe iki dinar gitti... üçte biri hediye olarak bir sariye ve üçte ikisi ... [sözcük yanlışlıkla atlanmış]. Ebu'l Fadl b. Ebu'l Faraj el Dimyati, lak masrafları için bir dinar aldı. Lakı, hesabın bir kopyasını ve paylaşma [ortaklar arasında] listesini taşıyor. Bütün bunları efendim, ünlü büyüğümüz Ebu Zikri Judah'a, Allah şerefli konumunu daim kılsın, teslim edecek. Her şeyi hakkıyla satacak ve herkesin payını verecek; hesap bilançosunu sana gönderecek ve sen de herkesin payını vereceksin. Sana hesabı da gönderecek...

Evladım, Allah başka bir kısmet açmazsa, bu seyahatin fazla kârlı olmayacağını bil.⁸⁵

Midi Yahudileri

Kuzey Hristiyanlığındaki Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerinde ekonomik faktör ile İslam'dakinin karşılıklı karşılaştırılması, canlı bir ticari ekonominin İslam Yahudilerinin nispeten daha fazla güvenlik içinde olmalarına ve tersinden Kuzey Avrupa dünyasında dinler arası ilişkilerin bozulmasına doğrudan katkı sağladığı hipotezini destekler. Bu bulguları daha da doğrulayan yararlı bir karşılaştırma, başka bir ögeyi, yani güney Fransa (Midi) Yahudilerinin durumunu gündeme getirir.

Pek çok kişinin kabul ettiği üzere, Akdeniz Hristiyanlığı, Avrupa'nın kuzey kıyılarından daha fazla Yahudilere konuksever bir ortam sundu.⁸⁶ Güneyin Yahudi cemaatleri, Kuzey Avrupa'daki kardeşlerinden çok daha az zulüm gördüler ve komşularıyla genelde daha sakin ve bütünleşmiş bir hayat sürdürdüler. Hristiyanlardan daha az ayrı tutuldular ve ekonomik faaliyetleri, uzun mesafe ticareti de dahil, tefecilikten küçük ve büyük ölçekli ticarete kadar çeşitlilik gösterdi. Yahudiler, Hristiyanlarla birlikte vergi tahsildar ve arazi simsarı olarak da çalıştılar.⁸⁷ Tefecilik en başta gelen meslek olmasına karşın, Languedoc'taki Yahudiler, tarım (hem toprak sahibi, olarak hem kiracı olarak), zanaatkarlık, ticaret-(kasaplık, zahirecilik), çerçilik, simsarlık, tıp, kamu görevi gibi başka mesleklere de girdiler. İster arazi, bina biçiminde olsun ister zanaat ve ticaret kuruluşları biçiminde olsun, taşınmaz mal sahibi de oldular.⁸⁸

Yahudi tefeciliği, diye ileri sürer Joseph Shatzmiller *Shylock Reconsidered*'da, Midi'de Hristiyan-Yahudi ilişkileri bakımından Kuzey'de olduğundan daha az kötü sonuçlara yol açmış görünüyor. Daha önce de sözü edildiği gibi, Shatzmiller'e göre, on dördüncü yüzyıl başında Marsilyalı bir Yahudi, tefecinin duruşmasıyla ilgili belgeler, Hristiyanlar ile Yahudi faizciler arasındaki samimi ilişkileri belgeler. Shatzmiller, olasılıkla yalan söyleyerek borcunu ödediğini iddia eden Hristiyan bir borçluya mahkemeye çıkan Yahudi tefeci Bondavid de Draguignano'yu savunmak için çeşitli sınıflardan 24 Hristiyanın lehteki tanıklıklarına işaret eder.⁸⁹

Shatzmiller'e göre, Bu mahkemedeki tanıkların tanıklıklarının kanıtladığı birçok Yahudi tefeci ile bunların Hristiyan müşterileri arasındaki iyi ilişkiler, güneyde bile pek çok Hristiyanın kafasındaki şeytan Yahudi tefeci olumsuz klişesini fazla etkisizleştirmedir.⁹⁰ Fakat, Shatzmiller'in Midi'deki Yahudi ekonomik yaşamıyla ilgili "mikro" incelemesinin bulguları, ekonomik alanda Yahudi-Hristiyan ve Yahudi-Müslüman ilişkileriyle ilgili karşı-

laştırmalı çözümlememizin bulgularıyla birlikte- değerlendirildiğinde, Yahudi ekonomik yaşamındaki heterojenliğin; Yahudi karşıtı duyguların teskin edilmesinde önemli bir araç olduğunu gösterir. Güney Avrupa'ya özgü diğer özellikler de, benzer şekilde, buradaki Yahudi yaşamını daha az. korkutucu ve İslam topraklarındaki Yahudi yaşamına daha fazla benzer kılmış görünüyor. 3. bölümde, sözü edildiği gibi, Güney Avrupa'da Roma geçmişiyile süreklilik ve Roma hukuku geleneklerinin keskin anısı, Kuzey Avrupa cemaatlerinin statüsüyle karşılaştırıldığında, Yahudilerin nispi güvenliğine katkıda bulundu. Aynı şekilde, güneye Yahudi yerleşiminin eskiliği de daha hoşgörülü bir havanın oluşmasına katkıda bulundu. Şimdi dördüncü kısımda, Hristiyan ve Müslüman topraklarda Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerinin nasıl işlediğiyle ilgili karşılaştırmalı çözümlemeyi derinleştirerek "toplumsal düzen"e geçerken, din dışı etkenlerin Yahudilerin yaşadığı toplumların asli dini hoşgörüsüzlüğüne hem şiddetlendirebildiği hem teskin edebildiği savını desteklemek için Güney Fransa örneğini tekrar ele alacağız.

IV- TOPLUMSAL DÜZEN

6- Hiyerarşi, Marjinallik ve Etnisite

Hiyerarşi ye Marjinallik

Hiyerarşi

Homo Hierarchicus'da, Hindistan'daki kast sistemini inceleyen Fransız sosyal antropolog Louis Dumont, modern öncesi toplumların toplumsal düzeni bakımından kimi önemli ipuçları çıkarır.¹ Dumont, bir gruplar ve statüler çokluğundan oluşmuş toplumları birleştiren temel düşüncenin *hiyerarşi* olduğunu, erkten çok hiyerarşinin, böyle bir toplumun öğelerinin etkileşim şeklini belirlediğini ileri sürer. Hiyerarşi, "bir bütünün öğelerini bütünlü ile ilişkilerinde kademelendirme ilkesidir; toplumların çoğunluğunda bütün görüşünü verenin din olduğu ve dolayısıyla kademelendirmenin doğası gereği dini olacağı anlaşılır."² Hiyerarşik ilişki, "kapsayan ile kapsanan arasındaki, ya da bütün ile öğe arasındaki" ilişkidir.³ Paradoksal bir şekilde, kast sistemlerinin öğeleri -ve tabakalaşmış bir toplumun bileşenleri- tam da her biri kendisinin ve nüfusun bütün diğer alt gruplarının bir bütünün parçası olduğunu bildiği için az çok uyumlu bir şekilde bir arada var olmayı becerirler. Farklılıklar, Hint kast sisteminin bilinen en iyi örneğini oluşturduğu tam biçimlenmiş ya da "ideal tip" bir toplumda doğal kabul edilir. Bu, diyor Dumont, Hindistanlılar ya da Hindular arasında çoğunlukla dikkat edilen ötekilere yönelik hoşgörüyü açıklar.

Bu özelliğin toplumsal yaşamda neye karşılık geldiğini görmek kolaydır. Adetleri ve alışkanlıklarıyla farklı olabilen birçok kast, yan yana yaşar ve kendilerini kademelendiren ve ayıran kod üzerinde anlaşır. Onlar, biz batıdakilerin onaylayacağı ya da dışlayacağı bir kademeyi verirler... Hiyerarşik, şemada, bir grubun diğer gruplardan farklılığını gösteren kabul edilmiş farklılığı, tam da o grubun toplumla bütünleşmesinin ilkesi olur.⁴

Ortaçağ Hristiyanlarının, toplumsaldüzeninden ve imansızın ve uyumsuz Hristiyanın bu düzendeki yerinden söz etmenin çeşitli yolları vardı. *Sınıftan* çok *statünün* bilincindeydiler. Düşünürler, hiyerarşi gereğince -kim kimin üstündedir- konuştular. Georges Duby, ortaçağ Hristiyanlığındaki hiyerarşik "üç düzen" (dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar) kavramıyla ilgili çalışmasının başlangıcında, toplumsal düzenin "zorunlu eşitsizliği"ni betimlemek, için Papa Büyük Gregory'nin sözlerini aktarır:

İlahi kudret çeşitli dereceler ve ayrıık düzenler [ordines] kurmuş; öyle ki, küçük büyüğe saygı ve büyük de küçüğe sevgi gösterirse, o zaman çeşitlilikten gerçek uyum ve bağlılık çıkar. Aslında, toplam farklılık düzeni himaye etmeseydi cemaat varlığını sürdüremezdi. Melekler ordusu örneği, yaratılanın eşitlikçinde yönetilemeyeceğini bize öğretir; güç ve düzen bakımından birbirinden ayrılarak açıkça eşit olmayan melekler ve baş melekler vardır.⁵ Jeffrey Burton Russel'in ortaçağ Hristiyan toplumdaki "hak düzeni" ilkesini betimlemesi; Dumont'un formülasyonunu tamamlar:

Üç toplumsal hiyerarşi vardı: Feodal-monark, kent ve ecclesiastik. Bu düzenli toplumda her kurumun ve her bireyin libertasları vardı. Libertas'ın anlamı, bugünkü "özgürlük"ün anlamından oldukça farklıydı. Bir bireyin, toplumdaki uygun yerini işgal etme hakkı -ve yükümlülüğü- demektir.⁶

Toplumsal yapısı bakımından ortaçağ İslam'ın tanımlamak, Hristiyanlığı tanımlamaktan daha zordur. Modern bilimsel çalışmaların önemli bir bölümü, Batı'yla benzeştirmelerin nasıl işe yaramadığını göstermeye çalışmaktadır. Feodalizm ve korporasyon, Avrupa toplumunun temel karakteristikleridir ve bunların, en azından Batı'da ve ortaçağın klâsik yüzyıllarında bilindiği şekliyle İslam'da bulunmadığına inanılır. Diğer yanda, hiyerarşi nosyonu, İslam'a da uygulanabilir -ihmal edilmiş olsa da. "İslam ve toplumsal düzen"le ilgili bir tartışmanın başlangıcında önde

gelen bir Müslüman tarihçi, "hiyerarşiler sorunu, biraz farklı 'toplumsal sınıflar' bakış açısı dışında oryantalistlerin nadiren değindikleri konulardan.biridir" diyerek üzüntüsünü belirtir.⁷ Bununla birlikte, Müslüman toplumda gayrimüslimlerin konumuyla ilgili bir çözümlemede hiyerarşi nosyonunun uygunluğuna çok az oryantalist itiraz eder.

Marjinallik

Ortaçağda Yahudilerin yaşadığı iki toplumun toplumsal düzenini damgalayan hiyerarşiye, *marjinallik* ögesi de eklenmelidir. Bazı sosyologların arıttığı şekliyle "marjinallik teorisi", "(1) gruplar kültürel ya da ırksal miraslarının, doğası bakımından birbirinden anlamlı bir şekilde farklı oldukları ve (2) aralarında sınırlı kültürel mübadele ve toplumsal etkileşim bulunduğu zaman," bir grubun üyelerinin "(3) çeşitli uzunlukta zaman dilimleri içinde az çok yakından bağlantılı oldukları, başka bir gruba kabul edilme vasfına sahip olmadığı" tipte bir hiyerarşiyi betimler.⁸ 'Marjinal bir durum'da -kast sistemlerinden farklı olarak- hiyerarşideki öğeleri ayıran engellerin (ya da sınırların) bir geçirgenliği vardır.⁹ Hem marjinallik hem dışlama gruplar arası gerilimleri cisimleştirdiği ya da yansıttığı halde, marjinallik, bağımlı grup ile toplum arasında daha az yabancılaşmış bir ilişkiyi ifade eder.¹⁰

Hiyerarşi, Marjinallik ve Ortaçağ Yahudileri

Yahudilerin ortaçağdaki konumunu en iyi betimleyen marjinallik kavramı, "iki ya da daha fazla, grubun, hatta ulusun bir arada bulunduğu oldukça uzun süren, geniş ölçekli hiyerarşik duruma işaret eden" bir kavramdır.

Gruplar, ayrıcalık ve güç dereceleri bakımından ayrılırlar; statü ve fırsat eşitsizliği vardır. Gruplar arasındaki engeller, bağımlı grup ya da grupların hakim, marjinal olmayan grubun ay-

rıcalıklarından yararlanmasını önlemeye yeter, fakat hakim grubun kültürünün bağımlı grup tarafından özümsemesini engellemez.¹¹

Bağımlı tabaka, kendi değer sistemiyle bağdaşmayan hakim grup kültürünün kimi özelliklerini özümsemeye yoğunlukla direnir.¹² Bu da, Yahudilerin ortaçağ diasporasındaki durumuna uygundur.

Hiyerarşi, Marjinallik ve Ortaçağ Hristiyanlığının Yahudileri

Hristiyanlıkta, Yahudilerin marjinal bir durum dışında hiyerarşinin dip noktasında başlamış oldukları söylenebilir. Tarihçi Bernhard Blumenkrantz'ın göstermiş olduğu gibi,¹³ barbar istilaları ile Latin Avrupa'da haclı ruhunun doğuşu arasında geçen yüzyıllarda Yahudiler ile Hristiyanlar arasında önemli miktarda toplumsal mübadele söz konusuydu. Yahudiler, mekansal olarak dışlanmadılar; Hristiyan komşularına nispeten yakın ve onlarla barış içinde yaşadılar. Yahudiler, eğitimli Hristiyanlarla keyifli din tartışmalarına girdiler. Yahudiler, orada burada kamu görevleri üstlendiler. Savaş zamanlarında, kentlerini silahla savunmak için Hristiyan yoldaşlarıyla omuz omuza savaşabildiler. Yahudiler, kendilerini Hristiyanlığa döndürme çabalarına direnerek ve Yahudi cemaati dışında evliliğe karşı Museviliğin eski tabusunu katı bir şekilde uygulayarak kendi kültürel kimliklerini korudular.

Ne var ki, Hristiyan-Yahudi ilişkilerinde bu görece sükûnet döneminde bile, Yahudileri Hristiyanlıktan dışlama düşüncesi yok değildi. Bir Frederick'i Mainz piskoposluğuna atayan Papa Leo VII'nin (936 -939) çokça aktarılan bir mektubunda Papa, Frederick'in "[Yahudilerin] kutsal dine boyun eğmelerini sağlamak mı, yoksa onları kentlerinizden kovmak mı daha iyidir?" sorusuna yanıt verir. Papa, vekiline Yahudileri vaazla (zor kul-

lanarak olmasa da) Hristiyanlığa döndürmeye çalışmasını söyleyerek yanıt verir. Bununla birlikte, vaftizi kabul etmeyi reddederlerse, bışopun onları sürme yetkisi vardır,, "zira Efendimizin düşmanlarıyla birlik olmamamız lazım."¹⁴

Papa Leo'nun görüşünün, on birinci yüzyıla kadar fâzla pratik bir önemi olmadı.. Kilise, genel olarak dünyadaki dünyevi, hatta ruhani işler üzerinde sınırlı bir nüfuza sahip oldu ve Yahudiler, ekonomik yararlılıklarını sömürmede çıkarı bulunan laik yöneticilerden önemli destek gördüler. Doğrudur; Latince bir kaynak, Alman imparatoru Henry II'nin 1012 yılında Yahudileri Mainz kentinden kovduğunu anlatır. Fakat birkaç hafta sonra geri dönmelerine, izin verildi ve Henry'nin hareketinin yerel bir olaydan fazla bir şey olduğunu gösteren hiçbir kanıt yok.¹⁵ O yıl Wecelin adlı bir papazın inancından dönmesine misillemede, bulunduğu sanılıyor.¹⁶ Yine de 1012 olayı, yüksek ve geç ortaçağda gelecek olan daha belirleyici ve yaralayıcı dışlamaların habercisiydi. Yahudilerin Hristiyanlar arasında oturma varsayımsal hakkının zayıf güvenilirliğini zedeledi.

On birinci yüzyılda başlamak üzere, haçlı ruhunun doğuşu ve genel nüfus içinde Hristiyan bilinç ve dindarlığın derinleşmesiyle birlikte, Yahudiler giderek toplumdan dışlandılar. İmansızlar olarak "kilise dışı" (*extra ecclesiam*) sayıldılar; pratik bakımdan bu, Yahudilerin dini yargıya tabi olmamaları anlamına geliyordu. On ikinci yüzyılın büyük düsturcusu Gratian, *Decretum*'unda, bu tutumu desteklemek için Yeni Ahit'teki bir Pauline söylencesini yeniden yorumladı:

Bununla birlikte, ya bizim hukukumuzda tabi olmamalarından ötürü, ya da bizce bilinmesine karşın, suçları açık kanıtlarla kanıtlanamadığı için, onlara [imansızlar] disiplin uygulayamadığımız zaman, cezalandırılmaları, yalnızca ilahi adalete bırakı-

lır. Bizim hukukumuzdan olmayanlara gelince, Korintliler* Birinci Mektup'ta Havari anlatır; Dışardakileri [his qui foris sunt] yargılamak niye beni ilgilendirsin? Tanrı onları yargılayacak.¹⁷

Düstur hukuku, Yahudileri ilişki kurmanın yasaklandığı diğer halklarla, özellikle paganlarla ve sapkınlarla birlikte gruplandırılmıyordu. Görmüş olduğumuz gibi Yahudilerin diğer bağımlı gruplarla birlikte kümelenmesi, Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunda zaten vardı: Ortaçağ düstur hukuku, bu yabancıları mahkemelerde Hristiyanların sahip olduğu haklardan dışlayan buyrukları da kapsadı. Gratian'ın *Decretum*'u, "paganlar, sapkınlar ve Yahudiler, Hristiyanları dava edemezler" diye ilan eder.¹⁸ Olasılıkla Roma ve düstur hukukundan etkilenen Germanik hukuk, sapkınlar ve inançsızlarla birlikte Yahudilerin de "mahkemede bir Hristiyanandan davacı olmalarını ve davacı bir adama vekil olmalarını" yasaklar.¹⁹

Yahudileri cüzamlılarla birlikte toplama -yabancılar olarak statülerini pekiştiren bir bütünleştirme- eğilimi de yaygındı.²⁰ Görmüş olduğumuz gibi, yaklaşık on dördüncü yüzyıl ortalarında, Yahudilerden giysilerinin üzerine tanımlayıcı bir işaret koymalarını isteyen Dördüncü Lateran Konsey'in dini buyruğu uygulanmaya başlandı. Laik yöneticiler, düzensiz de olsa, Yahudilerin dış giysilerinin üzerine ayrı bir tanımlayıcı işaret dikmelerini kural haline getirerek kilisenin çağrısına yanıt verdiler. Fahişeler gibi tiksindirici gruplar için özel giysi buyurulduğu için, Hristiyanlar, Yahudilerin özel işaretini de bir aşağılama ve dışlama işareti, saymaktan başka bir şey yapamazlardı.²¹ Bir kral ya da bışopun kendi kentine girişi üzerine düzenlenen hoş geldin töreninde Yahudilerin rolüyle ilgili tarifler de, on ikinci yüzyılda başlamak üzere, bütünleyici olmaktan -"diğer herhangi bir

* Eski Yunanistan'da lüks, sefahat ve ahlaksızlık konularında adı çıkmış Korint kentinde oturanlara verilen.ad- çv.

grup gibi cemaatin bir parçası ve onun içinde dağılmış olarak Yahudiler"- dışlayıcı olmaya döndü -"hoş geldin töreninde, Yahudilerin siyasi topluluktan dışlanmasıyla sonuçlanan bir değişiklik."²²

Yahudilerin, zaman içinde Hristiyan toplumsal düzenin hiyerarşisinden dışlandıkça, marjinal konumlarının olanaklarını yitirdikleri sonucuna varabiliriz. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, Latin Batı'daki Yahudilerin durumu, Dumont'un "kapsayan ile kapsanılan ya da bütün ile öge arasındaki" ilişkilere dayanan hiyerarşi modeline artık uymuyordu. Ne Hristiyanlar ne de Yahudiler, Yahudilerin toplumun ayrılmaz parçası olduklarını, kapsayan bir bütünü kapsanılan bir ögesi olduklarını düşünüyordu. O sırada, "Hristiyan bir tikelcilik, ilkel grup dayanışması ve yabancı gruplara ilişkin apartheid politikası" kapsayan bütünü evrenselciliğini zayıflatmıştı. Hristiyanlığı, on üçüncü yüzyılın başından itibaren giderek daha fazla toplumsal düzeni karakterize eder duruma gelen toplumsal-mesleki "sınıflar"a bölen karmaşık modellerden hiçbirinde, Yahudilerin yeri yoktu.²³

Doğrudur; Hristiyan kurtuluş öğretisinde (soteriology) Yahudilerin oynadığı rolle ilgili (Hristiyan inancın üstünlüğünün, ve uygunluğunun tanıkları olarak) yüzyıllık Augustinian gelenek, Hristiyan toplumun hiyerarşisinde Yahudilere alt kademe-yi yermeye devam etti. Ne var ki, Augustinian teoloji, karşı ağırlık oluşturan güçlü siyasi, ekonomik toplumsal güçlerle karşı karşıya kaldı. Augustinian gelenek, geç ortaçağ Yahudilerinin dışlanmasını önlemedi. Hristiyan hiyerarşinin en alt kademesinde faile artık hoş görülmedikten sonra, on üçüncü ve on dördüncü yüzyılların yaygın dışlama politikasının temeli atılmış oldu.

Hiyerarşi, Marjinallik ve Ortaçağ İslam'ının Yahudileri

Ortaçağ İslam'ına dönersek, şu soru sorulabilir: Buradaki hiyerarşi ve marjinallik neydi? Müslüman toplumsal düzenin hi-

yerarşisinde Yahudiler (ve diğer gayri-Müslimler) organik bir yer işgal ediyorlar mıydı? Ya da, Hristiyan dünyasındaki benzerleri gibi, egemen toplumdaki dışlanır duruma geldiler mi? Yahudilerin özel giysilerle ve belli davranışlarla kendilerini Müslümanlardan ayırt etmelerini istediği için Ömer Pakt'ını, *zimmi*'lere dışlamayı dayatan bir belge olarak okumak olasıdır. Gerçeklikte, Pakt'ın düzenlemeleri, bir tek toplumsal düzen içinde Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasındaki hiyerarşik aynını pekiştirecek kadar dışlama niyetinde değildi. Gayri-Müslimler "kendi yerlerinde" kalacaktı. Müslümanların ya da İslam'ın üstünlüğüne meydan okuyabilecek herhangi bir hareketten, özellikle dini hareketten sakınacaklardı. Bununla birlikte, *zimmi*, İslami toplumda belirli bir yer işgal ediyordu bışopluğuna -düşük bir düzey, fakat yine de bir düzey. Hinduizm gibi İslam da, farklılığı, hiyerarşik toplumsal ilişkiler düzeninin doğal gereği olarak tanıyıp kabul ediyordu.

İslam düşüncesindeki en temel içerdekiler ile dışarıdakiler ayrımı -dünyanın iki kısma ayrılması: İslam'ın Evi ya da Alanı (*dar el-İslam*) ve Savaş Evi ya da Alanı (*dar el-harb*) gayri-Müslimlerin Müslüman hiyerarşisine dahil edilmesini doğrular. Savaş Alanı, İslam Alanı'na çok benzer ve Müslümanlara, İslam topraklarının dışındaki kafirlere karşı cihat yürütmeleri, onları kılıç ile İslam arasında tercih yapmaya zorlamaları emredilir. Savaş Alanı'nın yerli bir gayri-Müslimi, güvenlik, garantisi altında İslam toprağına -örneğin işi gereği- girebilir.²⁴ Fakat bu, sadece geçici bir himaye statüsüdür. Bu *mustamin*'lerin üstünde, üçüncü bir seçenektir -din değıştirme zorlaması, olmaksızın dininin gereklerini az çok özgürce yerme getirme ve güvenlik karşılığında haraç ödeme ayrıcalığı- yararlanan İslam Alanı'nın yerleşik gayri-Müslim sakinleri, *ahı el-zimmet*, yer alır.²⁵ Bu nedenle, marjinal de olsalar Yahudi, ve Hristiyan zimmi'ler, İslami toplumsal düzenin hiyerarşisinde kabul edilen, sabit ve güvenli bir aralığı işgal ediyorlardı.

Hanefi hukuku -İslami hukuk biliminin dört Ortodoks (Sünni) mezhebinden biri- bunu çok iyi ifade eder. Gayri-Müslim *mustamin*'lerin ve *zimmi*'lerin Müslüman mahkemelerdeki hukuksal konumunu karşılaştıran hukuksal belgenin bir bölümü, miras hukukuyla ilgili olarak şunları belirtir:

Mustamin'lerin karşısında ahl el-zimmet'nın konumu, ahl el-zimmet karşısında Müslümanların konumuyla aynıdır; zira, mustamin'lerin aksine bunlar bizim Alanımıza mensupturlar [li'ennehum min ehli darine]. Bu nedenle de, zimmi bir köle, bizim aramızda kaldığı sürece bir mustamin'in iyeliğine bırakılmaz. Aksine, tıpkı bir Müslüman bir zimmi'nin iyeliğine bırakılamayacağı gibi, mustamin köleyi satmaya zorlanmalıdır.²⁶

Başka bir Hanefi kitabında bu konum, daha açık bir şekilde açıklanır: Haydutlara verilen cezanın, "Alanımızın daimi mensupları [*ala el-ta'bid*] oldukları için" Müslümanlara ve zimmi'lere eşit uygulandığı söylenir."²⁷

Ortaçağ İslam'ının *zimmet* tartışmalarında kullanılan terminolojiden *zimmi*- Müslüman ilişkilerini kapsayan bir hiyerarşi kavramı çıkarsanabilir.²⁸ *Dhimma* sistemini betimleyen en genel terim, cizye ödemeyi tarif eden Kuran ayetinin son sözcüğü *şaghirun*'dan türetilen *şaghat*'dır. Görmüş olduğumuz gibi, diğer ortaçağ bilginlerinin yanı sıra birçok Kuran yorumcusu da, bunun simgesel olarak alçaltıcı bir hareketi tarif ettiğini kabul eder. Bununla birlikte, İbn Kayyım el-Cevziyye kadar önemli bir otorite, *şaghar*'ın gayri-Müslimin İslam otoritesine (yasalarına) boyun eğmesine [*iltizamuhum li-jiryan ahkam el-milla aleyhim*] işaret ettiğine dair daha temel bir fikri savunarak bütün bu anlamları reddetti.²⁹ On birinci yüzyıl İspanyol-Müslüman edebiyatçı ve fıkıhçısı İbn Hazm, üç yüzyıl önce bunu dillendirdi:

Şaghar, onların İslam otoritesine tabi olduklarını [yajri hukm el-İslam aleyhim] küfürlerinden herhangi bir şeyi ve İslam dinince yasaklanan herhangi bir şeyi açıkça göstermemelerini anla-

tır... "ÖmerHükümleri", bunun için Allah ondan razı olsun, şağhar'ı özetler.³⁰

Bir tek bütünlük içinde grupların açık hiyerarşik sıralanması, gayri-Müslimler ile Müslümanlar arasındaki temel ilişkinin bu niteliklerinin temelini oluşturur.

Şağhar'a tabi insanlar, marjinaldirler, fakat dışlanmazlar; zira, kendi düşük, derecesine uygun davrandığı sürece *zimmi*, hakim Müslüman grupla birlikte bir dizi faaliyete katılmak için sınırları geçebilir. Ekonomik faaliyetlerde tezahür etmesine karşın, bu durum, kültürel alışverişe, devlet bürokrasisine ve tıp mesleğine de yayıldı. Başka bir ifadeyle, Yahudilerin ve Hristiyanların İslam hiyerarşisi içinde marjinal bir durumda bulunmaları, İslam'ın toplumsal düzeninin yapısal bir özelliğini oluşturur.

Geleneksel olarak şağhar teriminin yerine Müslümanlar ile *zimmi*'ler arasındaki ilişkiyi tarif etmek için kullanılan başka bir Arapça sözcükler saikımı, *zimmi*'lerin düşük derecesini yumuşatır görüntüyör. Bu terimlerden en çok kullanılanı *ghıyar* terimidir.³¹ Bazen bu terimin eşanlamlısı olan ve farklılığı ya da ayrılığı gösteren *tamyiz* sözcüğüne rastlanır. Birincisinde *ghıyar*, gayri-Müslimlerden istenen ayrı giysileri anlatır; fakat, terim genişleyerek, Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasındaki bütünsel farklılık sistemini de çağırıştırır.³² Doğrudan Kuran'ın kavgacı cizye ayetinden alınan şağhar teriminden daha az-amirane olan *ghıyar/tamyiz* sözcükleri, şağhar'ın taşıdığı hiyerarşik anlama karşın ortak çıkarları bulunan Müslümanlardan ayrı, fakat onlarla paralel bir arada var olan farklı etno-dini gruplar arasında "ya-tay" ilişkiler olasılığını gösterir.

Gerçekten de, *zimmi*'lerin marjinal durumlarının şekillendiği fiili toplumsal ilişkiler, şağhar rejiminin ayrımcı niyetini bir bakıma yatıştırdı. On ve on birinci yüzyıl Irak'ıyla ilgili kaynaklara dayanan Roy Mottahedeh, katiplerin, askerlerin ve tüccarların (yanı sıra doktorların), ortak çıkarlar etrafında kendilerini

birbirine bağlayan sadakati gösteren tanımlanabilir grupları nasıl oluşturdıklarını betimler.³³ Mottahedeh'in adlandırdığı şekliyle bu "kategoriler", katı kuralları bulunan Avrupalı türden loncalar değildi. Aslında, Müslüman dünyasının, ortaçağ Batı'sının loncalarına benzer bir şeyi yoktu.

İslam toplumunun neredeyse bütün kategorilerinde, dinleri bakımından kendilerinden üstün olan Müslümanlarla yan yana çalışan *zımmi*'lere rastlanabildiğini belirtmek önemlidir. Tüccar, zanaatçı, çiftçi, doktor, katip ve meslekleriyle tanımlanan diğer sayısız kategoriden biri (on birinci yüzyıl ortalarında Müslüman Grenada'da vezirliğin yanı sıra, Berberi ordusunun komutanlığını da yapan Samuel ha'Hagid istisnasıyla, ordu hariç) olarak ortaya çıkarlar. Böylesi durumlarda, *ghıyar*, kimin gayri-Müslim kimin Müslüman olduğunu herkesin bilmesini sağlar. Mottahedeh'in terminolojisini kullanırsak, Müslüman-gayri-Müslim ayrımını aşan "kategorinin sadakatleri", kuşkusuz, *şaghar* kavramında kapsanan ayrımcılığı yumuşattı. Genellikle prestijli olan bu kategorilerde bir Yahudi (ya da bir Hristiyan) olmak, bütünsel hiyerarşik şemadaki düşük statülerini bir bakıma dışladı.

Arapça kaynaklar, Yahudilerden çoğunlukla *taifat el-yahud*, ya da *şeriat el-yahud* olarak söz eder. Ortaca Arapçasında çok kullanılan *taife* terimi, bir tür toplumsal kategoriye anlatır.³⁴ Genellikle Müslüman toplumun bir alt grubunu, ortak bir çıkarla birbirine bağlı bireyleri çağrıştırır ve siyasal bağlamlarda, çoğunlukla "hizip" olarak çevrilir.³⁵ On birinci yüzyılın başında çöktüğünde Kordoba'daki Emevi halifeliğini paylaşan küçük yöneticilere, *muluk el-tawaiif* (beylikler) denilir.³⁶ Musevi-Arapça Geniza'da ve başka yerlerde, İslam'ın klasik çağlarında iki temel Yahudi hizbine, Rabbanit'ler ve Karait'ler, "iki *taife*" (*el-taifatayn*), olarak işaret edilir. Bir İslam mahkemesindeki bir tanıklık kaydı liderden, Müslümanların bakış açısından toplumun Yahudi olarak bilinen alt grubun reisi anlamına gelen *el-reyis ala taifat el-yahud*, "Yahudi cemaatinin reisi" olarak söz ettiğine göre, terim

Yahudi cemaatinin tamamını da anlatabilir.³⁷ Yahudileri anlatmak için aşağılayıcı olmayan böyle bir generik terimin kullanılması *şağhar* gibi terimlerde kapsanan hiyerarşik ilişkiyi yumuşatmış görünüyor.

İslam Yahudilerine işaret etmek için kullanılan daha çarpıcı bir terim de, *şeriat el-yahud*, "Yahudilerin şeriatı" terimidir. *Şeria*, "tarz" ya da "yol" demektir. İbrani halakha'ya eşdeğer olan terim, İslam'ın kutsal din hukukunu; anlatır (*şeriat el-İslami*). Müslüman metinlerde Museviliğe işaret edilirken bu terimin kullanılması, Musevilik ile İslam arasında belli bir dini eşdeğerliğin kabulünü yansıtır. Bu, bizzat Peygamber'in, Museviliğin -ve Hıristiyanlığın- ilahi esinli dinler olarak İslam'la eşdeğer olduğuna dair düşüncesine de uygundur.

Musevilik ile İslam arasındaki niteliksel ayrılıkların benzer bir flulaşması Yahudi metinlerinde de görülebilir. Yahudi bilginler, Musevi-Arapça yazılarında İslami dini terminolojiyi rahatça kullandılar. Arapça yazan; ilk büyük rabbinik şahsiyet Saadya Gaon; Tevrat'a *şeria*, İbrani Kutsal Kitap'a *Kuran*, dua sırasında Kudüs'e dönmeyi *kible*, ibadeti yönetene (*hazzan*) *imam* olarak işaret edebiliyordu.³⁸ Andrew Rippin'in, Saadya'nın Kutsal Kitap'ı Arapça çevirisindeki bir bölüme işaret ederek gösterdiği gibi, Gaon hedef dili, çevredeki Arap-İslam kültürüne yönelik bir bütünleşme tutumunu sergileyecek şekilde kullandı.³⁹

Halakhic sorular ve yanıtlar, İslami fetvalarda rastlanana benzer Arapça anlatım biçimini kullanıyorlardı. Soru, fetva isminin fiil biçimi kullanılarak, *ma yuftina*, (bize sorduğun soru...) ile başlardı; Musevi-Arapça yanıt da, İslami yanıtta özgü formül sel bir anlatım tarzını içerirdi (İbranice çeviri biçiminde de olsa -gösterişli bir similasyon işareti).⁴⁰ Goitein, Geniza belgelerine dayanarak, Yahudilerin, yargıç (*dayyan*) kurumundan ayırıp, İslam'daki müftü ile kadı arasındaki işlev farkına koşut olarak müftülük kurumunu kabul ettiklerini ileri sürer.⁴¹ Yahudi hukuku ile İslam hukuku arasındaki önemli benzerlik, her iki hukuk

sisteminin günlük yaşamdaki benzer işleyiş tarzları ve böylesine temel dinsel ve toplumsal alanlarda ortak dilsel söylem evreni - bütün bunların, Yahudiler, marjinal durumlarında asli olarak var olan benzer meslek kategorisindeki, Müslümanlarla birleşme olanaklarından yararlanmaya kalkıştıklarında, insani ilişkiler potansiyelini güçlendirdiğini düşünebiliriz.

Ortaçağda içinde yaşadıkları iki toplumun toplumsal düzeyinde Yahudilerin yerini kavramlaştırmaya yeni bir teorik yaklaşıma ulaşmak için hiyerarşi ve marjinallikle ilgili değerlendirmeleri konumuza uyguladım. Şimdiye kadar tartışılanı özetleyip değerlendirecek, şu söylenebilir: Ortaçağ Hristiyanlığının ve Müslümanlığının "doğal" hiyerarşik toplumsal düzenleri içinde, çok alt bir derecede de olsa Yahudilerin kabul edilen bir yeri vardı. Eşitlikçi asimilasyon olası değildi; ne yöneten grup ne de bağımlı Yahudiler entegrasyonu istediler. Yöneten grup, bunu "hak düzeni"ne aykırı götürürken, Yahudiler de bunu, cemaatsel ve dinsel dayanışmaya bir tehdit olarak gördüler. Yine de, hiyerarşiyle bağlantılı marjinal durum, sayısız olumlu etkileşim olanağı sundu. Bir grup olarak Yahudiler, ortaçağ hiyerarşisinde tanınan, düşük bir düzeyi işgal ettikleri halde, bireyler engelleri, geçebildiler.

Hristiyanlıktaki Yahudiler bakımından, erken ortaçağdan yüksek ve özellikle geç ortaçağa kadar uzanan dönem içinde, giderek daha fazla ikamet bölgelerine (henüz getto değil) sıkıştırıldıkça, fiziksel saldırılara uğradıkça, Musevilikten vazgeçmeye zorlandıkça, tek tek ya da gruplar halinde öldürüldükçe ve kovuldukça, marjinallik dışlanmaya dönüştü.

İslam toplumu, kendi hiyerarşik toplumsal düzeni içinde Yahudilerin ve Hristiyanların marjinal bir durumda yaşamalarına izin verdi. Burada marjinal durumun daha büyük bir gücü vardı ve kovma yoluyla dışlamaya dönüşmedi.

Etnisite

Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerini başka bir sosyolojik lensle, etnisite lensiyle inceleyerek, Yahudilerin İslam'daki daha elverişli konumlarının nedenlerine ışık tutulabilir sanırım. Etnik heterojenlik, tarihsel olarak, ortaçağ Batı'dan çok daha fazla ortaçağ Doğu'nun karakteristiği olmuştur. Araplar, İranlılar, Türkler, Kürtler, Berberiler, Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüştlar ve diğerleri topluma zengin bir insan ve kültür dokusu vererek toplumsal manzarada yerlerini aldılar. Dahası, *zimmi* grup, aynı alanda bir arada bulunan iki (ve bazı yerlerde üç) ayrı dinle, kendi içinde de heterojenlik sergiliyordu. Hakim grubun ayrımcılığı ya teolojik küçümsemeciliği, bu nedenle daha geniş bir alana yayıldı ve dolayısıyla bir bakıma serpildi ve bu durum, hoşgörüsüzlüğü her grup için daha az külfetli hale getirdi. Etnik farklılık -ne türden olursa olsun "ulusal" homojenlikte asli olarak var olan dışlayıcılığa bir karşı güç- Yahudi'lerin ve Hristiyanların Arap dünyasına yerleşmişliğini korumada ve bunların toplumsal düzenden bütünüyle dışlanmalarını önlemede önemli bir etken oldu.

Ortaçağ İslami toplumsal düzenin etnik betimlemesi, çağdaş geleneksel Müslüman toplumların antropolojik incelenmesinden gelir. Ortadoğu konusunda yazan ilk antropologlardan biri olan Carleton S. Coon, Ortadoğu toplumunun etnik doğasını "mozaik" metaforuyla tanımlayıp niteledi.⁴² Pek çok çağdaş antropolog, mozaik modelinin gruplar arası ilişkilerin dinamik doğasını hesaba katamadığını, gerçekliği aşırı basitleştirdiğini ve etnik grup oluşumuna yol açan tarihsel süreçler konusunda fazla bilgi vermediğini bulgulararak, bu terminolojiyi yetersiz görür.⁴³ Yine de birçoğu, geleneksel Arap-İslam toplumunda etnik etkenin etkisini betimlemek bakımından Coon'un çözümlemesindeki kimi özsel sezgilerin yararlı olduğunu kabul eder.

Irka gönderme yapmanın uygunsuzluğunu bir tarafa bırakırsak, Müslümanlar ile Yahudiler (ve Hristiyanlar) arasındaki or-

taçağ ilişkileri konusunda Coon'un betimlemesinden çok şey öğrenelimiz;

Eski Ortadoğu kültüründe ... ideal olan, bir ülkenin bir bütün olarak vatandaşlarının bir biçimliliğine değil, her bir özel parçanın bir biçimliliğine vurgu yapmaktı ve parçalar arasındaki olası en büyük kontrasttı. Her etnik birimin üyeleri, kendilerini bir simgeler toplantıyla özdeşleştirme gereksinimi duyar. Eğer tarihleri nedeniyle ırksal bir özgüllüğe sahipseler, özel biçimde saç kesme ve benzeri yollarla bunu pekiştirirler; farklı giysiler giyer, farklı bir biçimde davranırlar. Bir kez simge kümelerini öğrendikten sonra, pazarda gezintiye çıktığınızda, karşılaştığınız kişiyi tanımlamakta güçlük çekmezsiniz. Bu insanlar tanımlanmayı isterler. Kim olduklarını bilerseniz, onlardan ne bekleyeceğinizi ve onlarla nasıl ilişki kuracağınızı da bilirsiniz ve kalabalık bir mekanda insani ilişkiler pürüzsüz işler... Simgesel aygıtların bu abartılması, parçalı bir toplumda iş ve toplumsal etkileşimi büyük ölçüde kolaylaştırır, ihsanları can sıkıcı sorulardan, "kopuşlar"dan, kızgınlıktan ve şiddetten kurtarır. Mozaik işlevli kılan mekanizmanın özsel bir parçasıdır.⁴⁴ Fredrick Barth'ın etnisite üzerine çalışması, Ortadoğu bağlamında gruplar arası düşmanca davranışı düzenlemede etnisitenin rolünü açıklayan önemli bir ayrıntıyı buna ekler;

Etnik ayrılıklar, hareket, bağlantı ve bilgi yokluğuna dayanmaz; fakat, dışlama ve bütünleştirme toplumsal süreçlerini gerektirir ve bu süreçlerle, bireysel yaşam tarihlerinin seyri içinde değişen katılıma ve üyeliğe karşın, ayrık kategoriler korunur. İkincisi, durağan, kalıcı ve çoğunlukla yaşamsal önemde toplumsal ilişkilerin böylesi sınırların ötesinde korunduğuna ve çoğunlukla çatallı etnik statülere dayandığına rastlanır.

Ve,

İlişki içindeki etnik grupların varlığını sürdürme direnci sadece özdeşleşme ölçütlerini ve işaretlerini değil, kültürel farklı-

lıkların varlığını sürdürmesine olanak veren yapılandırıcı bir etkileşimi de ima eder... Etnisiteler arası durağan ilişkiler? böyle bir yapılandırıcı etkileşimi gerektirir: İlişki ortamlarını yöneten ve bazı faaliyet sektörlerinde ya da alanlarında eklemlenmeye izin veren bir emirler kümesi ile diğer sektörlerde etnisiteler arası etkileşimi önleyen ve böylece kültür parçalarını karşı karşıya gelmekten ve değişmekten alıkoyan toplumsal ortamlarla ilgili bir emirler kümesini gerektirir. Toplumsal kimliklerin, böylesi ilkelere göre örgütlendiği ve bölümlendiği yerde, bu nedenle etkileşimin yönlendirilmesine ve standartlaştın imasına ve geniş kapsayıcı toplumsal sistemler içinde etnik çeşitliliği koruyan ve üreten sınırların ortaya çıkmasına yönelik bir eğilim olur.⁴⁵ Barth'ın formülasyonu, ortaçağ Ortadoğu'sunun durumuna uygundur. İslami toplumsal düzende insanlar, ayırt edilebilir etnik özelliklerle nitelenen gruplara mensuptular. Diğer etnik gruplarla yan yana yaşıyorlardı. Farklı etnik kökenden Müslümanlar için İslam ümmetine mensupluk, etnik kimliği tamamlıyordu. Etnisiteyi pekiştiren ve diğer etnik gruplarla ilişkileri düzenleyen sınırların yaratılması ve sürdürülmesi, toplumsal düzeninin bir hedefi ya da mekanizmasıydı ve bu *dhimma* sistemini de kapsıyordu. Dinsel ve etnik özgütlükleriyle Yahudiler, toplumsal düzenin temel bir nörmunu uydular: Tıpkı öteki gruplar, Yahudilere ve kendilerine benzemeyen diğer gruplara karşıtlık içinde kendilerini tanımlamaları gibi, Yahudiler de kendilerini ötekilere karşıt olarak tanımladılar.

Udovitch ile Valenci, klasik Yahudi-Arap etnik bir arada yaşarlığının modern bir görüntüsünde alan çalışması yaparak geleneksel İslam toplumundaki bu kültürel farklılıkları gösterdiler. "Bu kadar yoğun ve bütünlüklü Yahudi olan ve aynı zamanda, kültürel bakımdan Müslüman Kuzey Afrika'ya bu kadar derinlemesine yerleşmiş olan bir cemaatin paradoksu, hem Yahudiler ve Müslümanlar hakkında hem de şimdi ve geçmişteki etkileşimleri hakkında önemli bir şeyler anlatması gerekirdi" diye yazarlar.⁴⁶

Birkaç örnek vermek gerekirse, farklı giysi, Arapça lehçe, kişisel ad seçimi, iç mekan mimarisinde yenilik ve Yahudi takvimine bağlılık gibi dışsal işaretlerle, Jerba Yahudileri Müslümanlardan farklılıklarını korudular. Sonra bu durum da, dinsel ve etnik kimliklerini pekiştirdi ve hakim gruba paralel ve onunla başarılı bir şekilde etkileşen bir cemaat olarak konumlarını güvenceye aldı. Toplumsal farklılık, Yahudilerin Müslümanlarla en çok ilişkiye girdikleri pazara da yayıldı. "Yahudiler ile Müslümanları ayıran etnik ve dini sınırlar, pazar yerinde hiçbir şekilde ortadan kalkmamasına karşın, sınır çizgilerinin en akışkan ve geçirgen -olduğu yer burasıdır" diye yazıyorlar Udovitch ve Valenci.⁴⁷ Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ekonomik işlemlerde, "hukuk"a -yani dini hukuka; ekonomik işlerde Yahudi dürüstlüğüne Müslüman güvenini pekiştiren bir öznitelik- ortak saygının yanı sıra, belli bir güven ve tanışıklık ölçüsü varsayılıyordu. "Udovitch ve Valenci, Arapça *hak el-yahud* (Yahudilerin hukuku, adaleti, dürüstlüğü) nosyonunda kökleşen bu "dürüst Yahudi" imgesinin Yahudi-Müslüman etkileşiminin bütün alanını belirlediğini savunurlar: "Bu, Yahudi dürüstlüğü olgusunun dünyevi günlük maişet işlerinde bile önde gelen bir öge ve *Müslümanlarla ilişkilerinin temeli* halini aldığı bir yaşam sistemiyle organik bütünleşme vizyonunu ifade eder."⁴⁸

Sefru'daki ekonomik, yaşamla ilgili incelemesinde Clifford Geertz, "gayri-Müslim grupların Müslüman toplumun dışında olmayıp, onun içinde dinsel bakımdan kendilerine, ayrılmış bir yerleri bulunması"nı, Ortadoğu toplumundaki "mozaik" toplumsal örgütlenmenin temel verilerinden, ya da karakteristik düşüncelerinden biri olarak sıralar. Çeşitlilik konusunda,

Ortadoğu toplumu ... kastlelara kapatıp mühürleyerek, kabileler biçiminde yalıtarak, ulusallık ortak payda kavramıyla üzerini örtterek çeşitliliğin üstesinden gelmez ... İnsanların benzemezlikleriyle birbirlerinden ayrı oldukları bağlamlar (evlilik, yemek, ibadet, eğitim) ile ne kadar koşullara bağlı ve dikkatli olursa ol-

sun insanların farklılıklarıyla birbiriyle bağlantılı oldukları bağlamları (iş, dostluk, siyaset, ticaret) birbirinden ayırt ederek üstesinden gelir.⁴⁹

Özel olarak Sefru'ya gönderme yaparak, "Yahudiler, aynı anda hem ötekiler gibi Sefru'luydular hem kendileriydiler" der. "Bu kadar kesin olmasa da, sapkın ve kendi kendine yeterli ayrı bir parya cemaati [değildi], Sapma kadar Faslı ve sapına kadar Yahudi olarak, ikili ve bölünmez bir geleneğin mirasçılarıydılar ve hiçbir şekilde marjinal değillerdi."⁵⁰

Hiyerarşi ve marjinalite modelini tamamlarsak, bu antropolojik bulgular ortaçağ Müslüman toplumuna da uygulanabilir. Bunlar, Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasında hoşgörülü, gruplar arası bir ilişki olarak ortaya çıkan şeyi kısmen açıklar. Karşılaştırma için tekrar Latin Hristiyanlığına döndüğümüzde, bu daha açık hale gelir.

Erken Avrupa ortaçağında etnisite, daha sonraki dönemle karşılaştırıldığında Yahudilerin tözsel kabulünde önemli bir faktördü. Barbarlık dönemini etnik heterojenlik niteliyordu. Vizigotlar, Franklar, Lombardlar, Burgundlular ve diğer Germanik kabileler, her biri yerli Roma ahalisinin etnik farklılığını ve ayrı hukuk geleneğini kabul ederken; aynı zamanda etnik çeşitliliği ve aynı ananevi hukuku da hoş görerek bir arada var oldular. Orta ve Doğu Avrupa'nın Slavik topraklarında hala Hristiyanlaşmamış pagan halkların yaşadığı geniş alanların varlığıyla birlikte böyle bir etnik heterojenlik İslam'da olduğu gibi, dinsel uygunsuzluklarına ve kültürel ve hukuksal farklılıklarına karşın Yahudilerin bir bakıma "hoş görülebildiği" bir ortam yarattı. Yine burada da, etnisite toplumsal düzenin ayrılmaz bir parçasıydı.⁵¹

On birinci yüzyıla gelindiğinde, etnik çeşitlilik, Hristiyan-Yahudi ilişkilerinde anlamlı bir etken olarak geriye çekilmişti. Batı ve orta Avrupa'da yaşayan; paganların Hristiyanlığa dön-

dürülmesinin tamamlanması ve buna paralel olarak birleşik, evrensel, Katolik bir toplumsal düzen nosyonunun yaygınlaşmasıyla birlikte, dinleri nedeniyle zaten yabancı olan Yahudiler, daha fazla yabancı görülür hale geldiler. Barbar döneminin etnik çeşitliliği Hristiyanlığın birleştirdiği bir bakıma daha homojen bir topluma yol verince (kuşkusuz Fransa'dakinden çok daha fazla İngiltere'de), Hristiyan din teorisinde her zaman örtük olarak bulunan dışlayıcılık öne çıkıp, Yahudileri giderek daha fazla dışarıya doğru itti. Birçok durumda dışlayıcılığın, Yahudilerin Hristiyanlığa döndürülmesiyle ya da sürülmeleriyle Museviliğin ortadan kaldırılması yolunda bir durak olduğu anlaşıldı. İslam'da bu olmadı.

Hiyerarşi, marjinallik ve etnisite, toplum, bilim teorisi alanına aittir. Bununla birlikte, İslam'da ve Hristiyanlıkta Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerindeki kimi temel farklılıkları da açıklar. Peki, eylemde Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerini (pazar yerinden ayrı olarak) nerede göreceğiz? Bundan somaki iki bölümde, ortaçağ kentindeki yaşamı ve kişiler arası sosyalliği değerlendirerek bunu yapmaya çalışacağım.

7- Kentli Olarak Yahudi

Hem İslam topraklarından hem Avrupa'da bazı Yahudiler, tarımla uğraştıkları kırsal alanlarda yaşıyorlardı. Ne-var ki, büyük çoğunluk kentlerdeydi. Hristiyanlıktaki kentli olarak Yahudi ile İslam'daki kentli olarak Yahudinin karşılaştırılması, Yahudi-Müslüman ilişkilerinin, neden Hristiyan-Yahudi ilişkilerinde olduğundan daha az nefrete ve zulme yol açtığı konusunda aydınlatıcı olur.

Hristiyan Dünyasında

Bilim insanları, barbar istilalarının Roma İmparatorluğu'nun kent yaşamını yok ettiğine artık inanmıyorlar, İmparatorluğun dağılmasıyla birlikte bir gerilemenin gerçekten de başlamış olmasına karşın, kentler zayıflamış biçimde varlıklarını sürdürdüler. Roma kentçiliğinin mirası, ortaçağdaki kentsel büyümenin temel bir ögesi idi.

Bir bütün olarak yaşam, esas itibariyle kırsal ve tarımsaldı. Erken ortaçağda "eski Roma merkezleri, esas itibariyle kırsallaşan bir dünyanın ortasındaki, adalara dönüştüler." "Bir yerleşim merkezi olarak kent, Rhine, Meuse ve Moselle vadilerinin önemli alanlarına kabile göçleri çağında hayatta kalmış" olmasına karşın ... "uygarlığa özgül katkısıyla ayırık kent yaşam tarzı, varlığını sürdürmemişti." Merovenj ve Karolenj dönemlerinde iki yüzyıl süreyle ortalıkta görünen ticaret merkezleri (*wiks...* denilen) "özünde Karolenj dünyaya ait olmaktan çok, onun içindeki yabancı uyukları oluşturdular."¹

Kültürel ve siyasal önemlerinin yanı sıra alan ve nüfus olarak da epeyce küçülen yerleşim yerlerinde, Doğulu uzun mesafe tüccarlarına (Yahudiler ve Suriyeliler, daha sonra sadece Yahudiler) rastlanabiliyordu. Tüccarlar, kendisi toplumun geneli tara-

findan yabancı sayılan bir toplumsal çevre içinde yabancı, ticari bir varlıktılar.

Ancak onuncu yüzyılda ticaret yeniden canlanmaya başlayınca ve on birinci yüzyılda ticari devrim üstünlük sağlayınca, ticari kent merkezleri yeniden türedi (ya da eski temeller üzerinde yayıldılar). Bu yerleşim yerlerinde oturan Hıristiyanların çoğunluğu, meslekleri bakımından temel olan özgürlüğe epeyce alışık tüccarlardı. Bir ananeler kümesiyle de -"Tüccar Hukuku"- donanmışlardı. Bu nedenle, birçok yerde tüccarlar, monarktan ya da feodal senyörden, toplumun diğer kesimlerine tanınan özgürlükleri aşan kentsel özgürlükler talep ettiler. Daha sonra, örgütlü burgher'ler (kentliler) öz-yönetimin beratlar biçiminde resmleştirilmesini talep ettiler. Birçok merkezi otorite -ister kraliyet, ister aristokratik ister dinsel olsun- kentlerin bağımsız "korporasyon"lara; kendi yasaları ve ananeleriyle ve efendinin mahkemesinden ayrı bir yargı sistemiyle hukuksal bütünlüklere evrilmelerine karşı çıktı.² Kentin lordundan kurtulma mücadelesi, on ikinci yüzyılda başlamak üzere kimi başarılar kazandı -normal feodal düzenlemeyi karmaşıklaştıran bir süreç.³ İngiltere'de erken ortaçağda doğan ve gelişen kent modeli, kıtadakinden bir bakıma farklı olmuş olabilir.⁴ 1066 Norman Fethi'nden önce İngiltere'de Yahudi yoktu. O sırada evrim (bir ölçüde, resmi tüzel bağımsızlık ve öz-yönetime doğru evrim) süreci, Kuzey Avrupa'daki toplumsal gelişmeleri -bir bütün olarak toplumu endişelendiren ve İngiltere'de monarşi biçimini alan merkezi feodal otoriteye yönelik eğilime karşı- andırıyordu.

Kentin temsil ettiği yeniliğe bir meşumluk atfedildi. Kentler, "ortaçağda bu sığata verilen en rezilane anlamda yeni şeylerdi" ve "feodal lordların iğrendiği utanılacak ekonomik faaliyetin bir merkezi"ydi.⁵ Ennen'in gözlemlediği gibi, Kuzey Avrupa kenti, soylu ile köylü arasında tarımsal bir ilişkiye dayanan ortaçağ toplumunun klasik toplumsal düzenine uygun değildi. Kent beratlarında yasalaşan kentsel özerklik, kenti feodal hukukun dışı-

na yerleştiriyordu. On ikinci yüzyılda başlamak üzere, bütün Avrupa'da kentsel işlerin denetimini ele geçiren yeminli tüccar meclisleri ve kraliyetten ya da episkopal lordlardan talep edilen haklar, devrimci bir gücü temsil ediyordu.⁶

Avrupa'nın yeni ortaya çıkan ve kuşku duyulan kentlerinde yerleşik Yahudilerin varlığı, herhalde, Yahudi karşıtı duygunun dinsel ve ekonomik arka planına eklendi. Dahası, bizzat kentsel yerleşimin içinde Yahudiler bir anomaliydiler. Diğer kentliler kentin lordundan bağımsız olmaya çalışırken ve bundan onur duyarken, Yahudiler kendi lordlarından beratlar almaya ve bazı yerlerde beledi yargı hakkından dışlanmaya devam ettiler.⁷ Krala, bir barona, bir düke ya da başka bir otoriteye doğrudan bağımlılık, yabancı olarak Yahudi imgesini pekiştirdi. Dahası, aldıkları beratlar öz-yönetim ödünlerini içeriyordu ve bu durum, kentli Hristiyan burjuvazi ile bunların ortasındaki yarı-özerk Yahudiler arasındaki farklılıkları arttırdı. Doğrusu, bazıların inandığı gibi, bazı kentlerdeki Yahudiler, Hristiyan kentlilerin haklarına kabaca eşdeğer haklar elde ettiler. Ne var ki, görmüş olduğumuz gibi, Yahudilerin teknik "vatandaşlığa" sahipmiş gibi göründükleri yerlerde bile, beledi görevlerden dışlandılar ve özel vergilere tabi oldular -onurun çok önemli olduğu bir toplumda onurlarını zedeleyen handikaplar.

Fakat başka bir anomali de, Yahudilerin normal toplumsal düzenden dışlanmasına katkıda bulundu. Kentsel öz-kimliğin temel ritüeline, Hristiyan kentlilerin yaptığı beledi otoriteye itaat ve kent barışını sağlamak için saptanan yükümlülüklerle sadakat yemininde yer alamıyorlardı.⁸ Benzer şekilde, biat yemini etmeleri de engellenen Yahudilerin, ne feodal sistemde, ne kent topluluğunda sağlam bir yeri vardı.⁹

Genel olarak Avrupa kentlerindeki Yahudiler* çoğunlukla "Jewry," "Wüdeengasse" ya da "rue des Juifs"* denilen bir sokak ya da kesimde Hristiyanlardan ayrı yaşadılar. Rahat ve daha fazla güvenlik duygusu verdiği için bu şekilde yaşadılar. Özellikle on üçüncü yüzyıldan sonra Hristiyanlarla Yahudilerin ilişkisi kurmasını engellemek isteyen kilise Yahudilerin yaşamasına izin verilen yerleri saptayan yasalar çıkarınca, ikametgâh inzivası Hristiyan-Yahudi ilişkilerini etkilemeye başladı.¹⁰ Özellikle Yahudilerle ilgili popüler korku ve nefretin yoğunlaştığı ve popüler antisemitik basmakalıpların mantar gibi bittiği geç ortaçağda, Yahudi mahalleleri gizemli, korkulu yerler haline alıp, giderek daha fazla ürkmüş, antisemitik Hristiyan kalabalıkların hedefi haline geldi; Yüksek ve geç ortaçağda Yahudilerin Hristiyan kentlilerden yabancılaşmasının bir işareti, olarak, bazı kentler kendi derebeylerinden Yahudileri hoş görmeme ayrıcalığı almaya çalıştılar. Kısaca, Hristiyan kentlilere Yahudilere dışlama ya da sürme izni verildi.

Peki Yahudi cemaatleri korporasyon, kent içinde bir tür kent miydi -beratlarıyla, liderleriyle, yardımlaşmalarıyla ve rabbinik hukuk mahkemeleriyle? Öyle olsaydı, bu olgu statülerini nasıl etkilerdi? Baron, Yahudi cemaatinin, "sadece salt dini faaliyetleri düzenleme yetkisine değil, kendi gereksinmelerine ve geleneklerine uygun birçok sivil ve siyasal işi düzenleme, hakkına da sahip, ayrı bir tüzel bütünlük olarak yasayla tanındı"ğ¹¹ görüşünü (Yahudi tarihiyle ilgili göz yaşartıcı kavrayışa karşıtlığının bir parçası) eklemledi. Baron, Yahudilerin, Hristiyanların elinden çektiği bazı dezavantajları bu durumun defettiğine inanır. Baron, aynı zamanda, Yahudilerin bu tüzel konumun "normalleşme"den alıkonulan özgül konumunun -deyim uyuysa, tabi ol-

* Sırasıyla İngilizce, Almanca ve Fransızca olmak üzere, "Yahudi mahallesi, ya da sokağı anlamına gelen ifadeler — çv.

dukları farklı "yasaların üst üste binen, bazen keyfi ve öz-çıkara dayalı uygulanmasının karmaşıklığıyla kuşatılmış- başka şekilde verilmiş olabileceğini de kabul eder:

Diğer tüzel, gruplar gibi, Yahudiler de, ayrıntıları ve uygulamayı yerel ananelere bırakarak hak ve ödevleri düzenleyen özgül ayrıcalıklar temelinde yaşıyorlardı. Kural olarak, Yahudi cemaati diğer korporasyonlardan daha tam öz-yönetimden yararlanıyorlardı. Ayrı zamanda, hakları çoğunlukla daha az açıklıkla tanımlanırken, ya da iradi olarak göz ardı edilirken, yükümlülükleri yöneticilerin isteklerine uygun olarak keyfi bir şekilde genişletiliyordu... Kısaca, geç ortaçağ Yahudi cemaati, eş zamanlı olarak, Avrupa tüzel sistemi içinde birçok korporasyondan biri ve genel toplumun çerçevesinin dışına konulan ve birçok yönüyle kendi basma bir korporasyon olarak görüldü.¹²

Kenneth Stow, ortaçağdaki Yahudi cemaatinin bir korporasyon *oluşturmadığını* ileri sürer. Dışsal denetimden bağımsızlığa, özgürlüğe, özerkliğe ve güvenliğe sahip olmak anlamında, diyor Stow, ortaçağ tüzel toplumunun normal yapısına entegre olmadılar.¹³ Bununla birlikte, ne Kisch ne Baron, böylesine aşırı iddialarda bulunur. "Gelişimsel olarak," diye ileri sürüyor Kisch, "Yahudi 'tüzel bütünlüğü' zanaatçı loncalarına ya da diğer ortaçağ korporasyonlarına benzer görüngüleri temsil etmez. Aksine, hukuksal ve siyasal statüleri, siyasal gücü ellerinde tutanlar tarafından onlara verilen ya da dayatılan hak, ayrıcalık ve yükümlülükler toplamından çıktı."¹⁴

Tüzel kimlik, cemaat olarak yanlış yapanlara karşı dava açma ayrıcalığına kadar genişlemedi.¹⁵ Tüzel kimlik, birçok yönüyle tersine işledi: Tüzel görüntü, Hristiyan otoriteleri sık sık, bireylerin gerçek ya da hayali düşmanca hareketlerinden ötürü bütün bir cemaate kolektif sorumluluk, hatta kolektif ceza yüklemeye teşvik etti.¹⁶ Daha da genel olarak Yahudi tüzel statüsü, yöneticilerin kendi Yahudi tebaalarından önemli miktarda para -bir bü-

tün olarak cemaaten alınan- sızdırmalarına olanak sağladı.¹⁷ Nihayet, korporasyon, Katolik kilisesinin Yahudileri ayırma ve böylece aşağı statülerini pekiştirme arzusuna da uygundu.

Midi Yahudileri

Güney Avrupa ile, özellikle Midi ile (Languedoc ve Provence) ilgili birkaç söz yerinde olur. Buradaki Yahudiler, kuzeydeki kent ortamında olduğundan daha iyi bir muamele gördüler. Bu karışıklık, bir sonraki bölümde İslam dünyası için belirtilecek farklılıkları çağırıştırır.

Roma İmparatorluğu'nun Akdeniz eyaletlerinde kentsel toplum hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmadı, Kuzey Avrupa'daki benzerlerinden farklı olarak Güney Avrupa soyluluğu, kent yaşamından kopmadı.¹⁸ Kentsel yaşamın sürekliliği, kent ile kır arasında katı toplumsal sınırların olmayışı ve kent ananelerine duyarlı bir aristokrasi, güneyde Yahudilere yönelik daha büyük bir açıklıkla bağıntılı görünüyor. Burada, kentçilik daha organik bir şekilde toplumsal düzene uygundu. Kentin geleneksel toplumsal yaşam kalıbında ve örgütlenmesinde bir kesintiye temsil ettiği kuzeyde Yahudi kentli ideal örneği daha fazla tehdit edici görünmüş olabilir.

Akdeniz Roma İmparatorluğu'ndaki kent toplumu, kuzeyin başına gelen süreklilikte radikal bir kesintiye maruz kalmadığı için, erken Roma imparatorluk döneminden beri güneye kök salmış olan Yahudiler kent ortamının daha organik bir parçasını oluşturdular. On ikinci ile on dördüncü yüzyıllarda Languedoc kentlerinde yerleşim ayrılığı önemsiz düzeydeydi. Toulouse'daki evlerin bitişikliğiyle ilgili kanıtlar, Yahudilerin yoğun olarak bir tek bölgede yaşadıklarını, fakat Hristiyanların dışlanmadığını gösterir; bu bölgedeki diğer kentlerin de tipik özeliği idi.¹⁹ Noel Coulet'in göstermiş olduğu gibi, Provence kentlerindeki Yahudiler, Hristiyanlara uygun görülen özgürlükleri, onurları, ayrıcalıkları ve ananeleri de kapsayan sahici vatandaşlığa sahip-

ti.²⁰ Midi'deki Yahudi cemaatleri, tüzel statünün yükümlülüklerinden İngiltere'nin ve kraliyet Fransa'sının Yahudilerinden daha fazla yararlandılar ve daha az zarar gördüler.²¹ Midi Yahudilerinin ekonomik çeşitliliği, Yahudilerin güneydeki kente organik yerleşmişlikleriyle el ele gitti ve bu nedenle, buradaki Musevi karşıtlığını teskin etmeye hizmet etti.²²

İslam Dünyasında

Hristiyan kuzeyden çok güney Avrupa kentlerine benzeyen İslam kenti, İslam uygarlığının orijinal, organik bir bileşenydi. Latin Avrupa'da kentlerin varlığı (kuzeyde), büyük ölçüde, birkaç yüzyıl süren cılız bir varlığın ardından bir gençleşme sürecinden kaynaklandığı halde, İslami kentleşme İslam'ın doğuşuna ve erken yayılmasına eşlik etti. Erken İslami kent, ya ilhak edilen İslam-öncesi bir yerleşim yeri idi, ya da yeni kurulan bir kentti. *Aınşar* denilen yeni kurulan kentler, hızla gerçek kentlere dönüşen askeri amaçlı ileri karakollardı.²³

İslami kent, genel siyasi sistemle tam olarak bütünleşti -yine, Kuzey Avrupa'daki benzerlerinden farklı. Bu durum, Mekkeli bir kendi ve ilk İslami kent Medine'nin yöneticisi olarak Muhammed zamanına kadar geri gider. İslam'ın başlangıcından itibaren, yönetici ile kent arasında içsel bir bağ vardı. Halifeler, her zaman bir kenti başkentleri olarak seçtiler; İslam'ın en büyük kentlerinden birçoğu, kökenlerini kraliyet temeline borçludur. Diğer kentler de, halifeyi temsil eden ve onun adına otorite kullanan askeri valilerin ve maiyetlerinin mekânıydı.

İslami kentin kendi çevresine tarihsel ve siyasi yerleşmişliği -komünün feodal derebeylerle çoğunlukla bir gerilim içinde olduğu Hristiyan kuzey batıdaki durumla belirgin bir karşıtlık oluşturan- nispeten daha rahat Müslüman-Yahudi ilişkilerini anlamak bakımından derin bir anlam taşır. Müslüman dünyasında Yahudi bir kentli olmak, bir yenilik ve geleneksel otoritenin iktidarına bir tecavüz sayılan bir organizmanın parçası olmaktan

çok, toplumsal düzenin asli bir bileşeni olan bir kurumun parçası olmak demektir.

Ayrıca (ve Kuzey Avrupa kentinin tam bir antitezi), bir Müslüman kentindeki yerleşim topografyası, Yahudiye bir dahil olma, normal olma havası veriyordu. İşin doğası gereği bir Müslüman kentteki yerleşim modeli, dini ve etnik grupları ayırıyordu. Bu model, Arap ordularını oluşturan kabile öbeklerinin ayrı semtlerde oturduğu yeni garnizon kentleriyle başlamıştı. Sonunda, Müslüman kentin semtlere bölünmesi daha da karmaşıklaştı. Bir İslami kent tarihçisi bunu şöyle betimler:

Müslüman kentler, neredeyse evrensel olarak, toplumsal bakımdan homojen semtlerden oluşuyordu. Köylülerin toplanmasıyla, farklı kabilelerin yerleşmesiyle, ya da yeni bir etnik ya da yönetim bölgesinin kurulmasıyla yaratılan kentlerde böylesi, semtlere rastlanıyordu. Önemli siyasi ya da dini liderlerin müşterilerine, dini tarikatlara, Müslüman ve gayri-Müslim etnik azınlıklara ve zanaatlara dayanan semtlere, bütün Müslüman dünyasındaki kentlerde rastlanırdı.²⁴

Bu nedenle, ortaçağ Arap dünyasındaki bir kentin öncelikle Yahudilerle meskun bir sokağının ya da semtinin bulunması, bir aykırılık değildi. O dünyada etnik ve dinsel grupların ayrı yerleşimleri normaldi -gönüllü ve bütün topluma genelleşmişti. Dolayısıyla, çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu komşu semte bir kötülük işareti atfedilmezdi.²⁵ Bu durum, kuzeyin Hristiyan kentleriyle çelişir. Orada, Yahudilerin ayrı sokaklara ayrılması, on üçüncü yüzyılda hararetle popüler imgeleme kuşku ve korku aşıl原因arak ifade edilen toplumsal ve teolojik kaygılara uygundu.

Geniza, Yahudilerin İslam toplumuna dahil edilmesiyle ilgili daha etkileyici bir gösterge sunar. Geniza'da belirtilen Müslüman Akdeniz'in pek çok kentinde, özel olarak Yahudi bölgesi anlamında Yahudi semtleri hemen hemen yoktu. Aksine, Goitein'in keşfettiği gibi, pek çok Yahudi, kendi kentlerinde bitişik

olmayan salkımlar halinde yaşıyordu; öyle ki, "çoğunluğu Yahudi olan birçok komşu semt vardı ve hemen hemen hiçbirisi, sadece Yahudilere. mahsus değildi."²⁶ Hristiyanlar ya da Müslümanlar, çoğunlukla Yahudilerle aynı semtlerdeki binalarda otururlardı; Yahudilerin, Müslümanların ve Hristiyanların, bazen ortak malları oluyordu. İslam hukuku, Müslümanların gayri-Müslim komşulara İslam'ın güzelliklerini gösterebilecekleri gerekçesiyle, *zimmi*'lerin Müslümanlar arasında ikamet-etmesine izin verir.²⁷ Bir Müslümanın *zimmi*'lere ev kiraya verip veremeyeceği ya da satıp satamayacağı konusunda, kaş çatılır (bu evlerde puta tapabilir, domuz yiyebilir, şarap içebilirler vb. diye), fakat doğrudan yasaklanmaz.²⁸

Yerleşim yeri yakınlığı, farklı, ananeler ve ahlak ilkeleri nedeniyle Müslümanlarla Yahudi komşuları arasında sürtünmelere sık sık yol açtı.²⁹ Bir Yahudinin evinde Müslümanların bulunması, Sebt gününün halakhik gereklerini tam yerine getirmeyi bazen engelliyordu (ya da, Musevilikle erkek toplumunda kadınların daha açık varlığa İslam'daki kadınların saklanması ananesiyle çatışıyordu). Ne var ki, bunlar inançlararası düşmanlığın işaretleri olarak anlaşılmadı. Aksine, İslam ortaçağında Yahudiler ile Müslümanlar arasında, kolay işleyen toplumsal etkileşimin göstergesidirler -aynı dönemdeki Hristiyan kentinde Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki toplumsal ilişkilere eşlik eden yabancı düşmanlığından çok farklı.

Yerleşim yerlerinde Müslümanlarla Yahudilerin bir aradalığının, "farklı unvanlardan insanlar arasında karşılıklı güven ve işbirliği ilişkilerinin asla istisna olmadığı" pazar yerindeki içice geçmenin bir uzantısı olduğu açıktır.³⁰ Hristiyan topraklardaki Yahudiler, Yahudi olmayanlarla iş ilişkilerinde ekonomik bir çifte standart kullandıkları, halde (ters etki yaratacağından korkan rabbilerin aksi vaazlarına karşın),³¹ Geniza'da Yahudiler tarafından böyle bir ayrımcılığın belirtilerine fazla rastlanmaz.

Ortadoğu'daki Yahudi kent sakinlerinin, Hristiyan kuzey Avrupa Yahudilerinkinden daha az sorunlu bir hukuksal statüleri vardı. Hristiyan kentlerinden farklı olarak İslam kentleri, İslam'ın evrensel hukukundan kopan beledi özerklik geliştirmede. İslam kentlerinin Avrupa çizgisinde öz-yönetimlere ulaşım ulaşmadığı tartışması sonuçlanmış görünüyor -olumsuz yönde. İslami fetih sırasında Greco-Roman antikitesinin beledi kurumlarının, Araplara taklit edebilecekleri bir şey bırakmayacak ölçüde zaten gerilemiş olduğunu ve daha sonra bazı yerleşim yerlerindeki kentsel özerkliğe yönelik gruplaşmaların batı tarzında özerklikten çok uzak kaldığını ve uzun sürmediğini ileri süren S. M. Stern, İslam'da beledi özerklik yokluğunun belki de en açık örneğini sunmuştur.³² Stern, İslam'da beledi kurumların olmayışının daha geniş bir görüngünün parçası olduğu sonucuna vardı: Genel olarak korporasyonların yokluğu görüngüsünün. Böylece bağlayıcı bir gücün yokluğunda İslami kent toplumunun işleyişini niteleyen Stern, "yapısının gevşekliğinden söz eder. Son yıllarda, şimdilerde İslami toplumsal düzenin özel doğası olarak kabul edilen şeyi tarif etmek için bilimsel dile *gayri-resmîlik* (Informality) ve *akışkanlık* sözcükleri girdi.

Yahudiler gibi etnik ve dinsel bir azınlık grup, ancak böyle bir durumdan yararlanabilirdi. Kuzey Avrupa'daki Yahudi kentli, Hristiyan kentlileri tüzel bir bütünlük biçiminde birbirine bağlayan kent hukuku sistemine göre tam vatandaşlıktan yoksundu. Bu nedenle, kendini marjinal bir durumda buldu. Ayrıca, hak ve yükümlülüklerini tanımlayarak kendisini koruyan beratlar aracılığıyla kralla ya da baronla kurduğu özel bağ, onu, Hristiyan komünün toplumsal düzenine uygun olmayan anormal bir kategoriye soktu. Latin Hristiyanlığındaki birçok Yahudi cemaati için bu marjinallik, sonunda dışlamaya dönüştü. Buna karşın İslami kentte Yahudilerin dışında kalabileceği ne kent hukuku ne de tüzel özerklik vardı. Yahudilerin yaşadığı yerden bağımsız olarak bir tek birleşik hukuk -kendisi evrensel şeriatın bir parçası

olan *dzımmet*'in hak ve yükümlölükleri- onların statüsünü belirledi. İslam toplumunun hiyerarşisi içinde marjinaldi; dışlanmadı, dolayısıyla sürölmedi; dışlanmış ve sürölmiş de olmadı.

8- SOSYALLİK

Ayrı yerleşim yerlerine karşın, ortaçağ Yahudileri, ile Yahudi olmayanları, hem Hristiyan dünyasında hem İslam dünyasında sosyal ilişkilere girdiler. Her iki çoğunluk toplumunda sosyalliğin işleyişini ve Yahudilerle gerçek ya da potansiyel arkadaşlığa Hristiyanların ve Müslümanların tepkilerini karşılaştırmak aydınlatıcı olur.

Hristiyan Dünyasında

Erken ortaçağda Yahudiler ile Hristiyanlar Avrupa'da oldukça özgür bir şekilde birbirlerine karışıyorlardı. Daha on birinci yüzyılda kilise konseyleri Yahudilerle yeme içmeyi ya da onlarla aynı evde kalmayı şiddetle eleştiriyordu -bu tür sosyalliklerin düzenli bir şekilde gerçekleştiğinin kesin işaretleri.¹ Kral Dindar Louis'nin hükümdarlığı döneminde yazılan mektuplarda Lyons'lu Piskopoz Agobard, Yahudi-Hristiyan arkadaşlığındaki aşırılıklardan yakınır. Hristiyan yortularda Hristiyanların Yahudilerle birlikte yemek yemesine üzülen Piskopos, kraldan cesaret alan Yahudilerin Museviliğin üstünlüğü konusunda Hristiyanlara vaaz verdiklerini, hatta Hristiyanların huzurunda İsa'ya hakaret ettiklerini söylemiş. Birçok Hristiyan'ın, atalarından ötürü Yahudileri saygıya değer bulduğunu da eklemiş. Ne var ki, hiç kimsenin Yahudilerin Hristiyanlara üstün olduğunu düşünmemesi gerekir. Yahudilere böyle bir saygı göstermek yerine, aşağılanmaları gerekir.²

Bölüm 3'te gördüğümüz-gibi, Dördüncü Lateran Konsey, Papa Innocent III'ün yönetiminde, Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki sosyallikle ilgili kaygılarını ifade etti.. Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki cinsel ilişki, Yahudilerin (ve Müslümanların) ayrı giysi giymelerini istemenin nedeni olarak aktarılıyor. "Bazen

yanlışıyla Hristiyanlar Yahudi ya da Saracen* kadınlarla, Yahudilerin ve Saracenlerin Hristiyan kadınlarla ilişkiye girdiği oluyor."³ "Yahudiler ve Saracenler'in bir araya konulmasından, papazın Hristiyan İspanya'yı (ve daha az olasılıkla Norman Sicilya'yı) kafasında geçirdiği anlaşılıyor. Gerçekten de İspanya'da, Hristiyan yeniden fetihten önceki Müslüman yönetiminde yüzyıllarca süren inançlar arası sosyalliğin devamı olarak Müslümanlar ve Yahudiler, özgürce Hristiyanlarla içice geçiyorlardı.

Lateran Konsey, din dışı evliliği kesin olarak yasakladı. Bu sınırlama, uzun süreden beri Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunda ifade edilmekteydi.⁴ "Suç", cezası ölüm olan oğlancılıkla eşit sayıldı. Cinsel karışma tabusu sürekli göz ardı edildiği için, hukuksal metinler yasağı sürekli tekrarladılar.⁵ James A. Brundage, ortaçağ Hristiyanlığında Yahudilerle cinsellik ve evlilik konusundaki kaygının yoğunluğunu açıklar:

Yahudi-Hristiyan ilişkileriyle ilgili ortaçağ hukukunun kaprislerinin merkezinde, Hristiyanlarla Yahudiler arasında cinsel ilişkiyle ilgili ısrarlı bir kaygı gizlidir. Evlilikle ilgili düstur yasalarının çoğuna musallat olan bir cinsellik dehşeti ve düsturcuların nefreti, evlilik dışı cinsel ilişkiyi ele aldıklarında özellikle keskindi... Tabu ... ritüel arılığı sağlama gereksinimiyle de ilişkili olduğu görünüyor... Yahudilerle, ilişki sadece dini itikadı tehlikeye düşürmekle kalmıyor, aynı zamanda ruhu da bozup Tanrı'yı ciddi bir şekilde rahatsız ediyordu.⁶ Şaşırtıcı değil, Yahudilerle sosyalleşmeye duyulan Hristiyan nefret, on üçüncü yüzyıl Castile Kralı Alfonso X'un yedi bölümlük yasası *Siete Partidas*'ın Yahudiler üzerine bölümünde belirgindir. Yasa hemen yürürlüğe konulmadı ve on dördüncü yüzyıl ortalarına kadar bütünüyle uygulanmadı. Büyük ölçüde Roma ve düstur hukukuna dayanan Yahudiler üzerine on iki kural, "Hristiyanlarla Yahudiler

* Haçlı seferleri sırasında Araplara ve Müslümanlara verilen ad —çv.

arasındaki dalgalı ilişki"yi yansıtır.⁷ Kuzey Avrupa krallıklarında ortaçağ yasalarının yokluğu karşısında, ortaçağın zirvesinde eğitilmiş bir Hristiyan monark tarafından tasarlandığı şekliyle sağlamlaştırılmış Yahudiler hukukunu en iyi görüntüsünü *Siete Partidas* sunuyor.⁸

Yahudi evlerinde oturmaktan kaynaklanan sosyallik sorunu konusunda *Siete Partidas*, erken kilise konseylerini andırır: "Hiçbir Yahudinin evinde Hristiyan hizmetçi bulundurmaya kalkışmamasını emrediyoruz... Dahası, erkek ya da kadın herhangi bir Hristiyanın, ister kadın olsun ister erkek bir Yahudiye birlikte yemek yemeye ve içki içmeye, davet etmesini, ya da Yahudinin davetini kabul etmesini ve Yahudilerin yaptığı şaraptan içmesini yasaklıyoruz. Ayrıca, hiçbir Yahudinin Hristiyanlarla birlikte banyo yapmaya kalkışmamasını emrediyoruz."⁹ Bu sınırsız yasaklama, resmi Hristiyanlığın Yahudilerin Hristiyanları kendi dinlerine ayartabileceği, Hristiyanlığa hakaret edebileceği ya da Hristiyanlarla cinsel ilişkiye girebileceğine dair kaygısını yansıtır. Hristiyan ile Yahudinin şarap aleminden söz edilmesi, Hristiyanlığın örtük bir şekilde aşağılanmasına tepkidir; zira, Yahudi hukuku Yahudilerin sadece dindashların ürettiği şarabı içmelerini ve sadece din kardeşleri tarafından ikram edilmesini emreder. Herkes çıplak olduğu için -inançsız dış giysilerini çıkarmış, ayırt edici işaretlerini çıkarmış olur- birlikte banyo da toplumsal statü ve dinsel bağlantı farklılıklarını örterdi; hamamın doğal atmosferinde yapılan rast gele sohbetlerden dostluklar gelişebilirdi.¹⁰

Siete Partidas, kazayla cinsel ilişkiye karşı bir güvence olarak Yahudilerin ayırt edici işaretler takmaları koşulunu tekrarlar.¹¹ Dahası, kilise ve devlet Yahudilerin Hristiyanların arasında yaşamalarına izin verir; fakat sadece "sonsuz kadar esaret içinde ve efendimiz Hazreti İsa'yı çarmıha gerenlerin torunları olduklarını insanoğluna hatırlatanlar olarak yaşamaları"na.¹² Sonunda, bu geleneksel yargı, ortaçağ Hristiyan toplumunda resmi olarak hoş görülebilen oldukça sınırlandırılmış sosyalliği tanımladı.

William Jordan, zaman içinde sosyallikle -evlilik, ya da ortak ibadet ve ritüeller yoluyla- yaratılan bağlardan yoksunluğun Yahudileri popüler sempatiden, hatta Dominican engizisyon tarafından canından bezdirilen Hıristiyan sapkınlar-gibi zulmün diğer kurbanlarına reva görülen tiranlıklara karşı bir ölçüde destekten yoksun bıraktığını gözlemlediğinde, durumu çok güzel belirtir.¹³

İslam Dünyasında

Hıristiyanlık gibi İslam da, taraftarının kafir *zimmi*'lerle sosyal ilişki geliştirmekten uzak durmalarını tercih etti. Yine de İslam'ın -en azından Ortodoks Sünni İslam'ın- Yahudilerden ve Hıristiyanlardan uzak durmak için Hıristiyanlıktakine eş ideolojik ya da teolojik bir gerekçesi yoktu. Örneğin, İslami hukuk açıklamaları, Yahudilerden uzak durmayı onların Peygamber'e yönelik tarihsel düşmanlığıyla ilişkilendirir. İbn Kayyım el-Cevziyye Yahudiler ile *zimmi*'ler arasındaki sosyalleşmeyi ele aldığı anda, bir *zimmi*'ye selam verirken dikkatli olmaları konusunda Müslümanları uyarır. Gayri-Müslim kafir, standart Arapça selamlama sözü olan "selamet üzerine olsun" (*el-selam aleyke*) yerine, "zehir zıkkım olsun" (*el-semmi aleyke*) ifadesini mırıldanmasıyla ünlüdür. "Sana da" (*ve-aleyke*) en emin yanıtı.¹⁴ Hadis yazını, Muhammed'in Yahudilerle ve Hıristiyanlarla karşılaştığında bu aşağılayıcı selamlamayla ve diğer düşmanlık tezahürleriyle karşılaştığı sayısız öyküyü içerir.¹⁵ Yine de bu anlatımlar, İsa'nın ölümünde Yahudilerin rolüyle ilgili Hıristiyan öykülerin zararlı teolojik tonundan yoksundur.

İdeolojik engellerle büyük ölçüde sınırlanmayan Müslümanlar, az çok özgürce Yahudilerle (ve diğer *zimmi*'lerle) sosyal ilişkilere girdiler, dolayısıyla sosyal bağlar kurdular.¹⁶ Ekonomik alanda olduğu gibi günlük yaşamda da, "marjinal bir durumda" yaşayan Yahudiler için İslami toplumda dikilen, engelleri aşma olanakları bolca doğdu. Müslümanlar ile Yahudiler, hamamlar-

da -aile dışında önemli bir arkadaşlık kurma merkezi- bir araya geliyorlardı. Periyodik olarak, *zimmi*'nin hamamlardan yararlanmasını düzenleyen önlemler alındı -örneğin, cuma günleri, cuma namazı sonrasına kadar hamamlara gitmemeleri istenerek, ya da, el-Hakim'in kovuşturmalarıyla bağlantılı olarak daha önce sözü edildiği gibi, hamamda çıplak otururken boyunlarına ayırt edici bir şey takmaya zorlanarak.¹⁷ Bu örneklerde dikkate değer olan şey, birlikte banyo yapmanın yasaklanmamasıydı. Hristiyanlarla Yahudilerin aynı gün hamama gitmesini yasaklayan Hristiyan kurallar dışlamayı amaçlıyordu; on üçüncü yüzyılda Gratian'ın *Decretum*'unu yorumlayan biri, Yahudilerin pisliğiyle kirlenme heyulasını gündeme getirerek yasağı pekiştirdi.¹⁸ Müslüman düzenlemeler ise, marjinal ve düşük düzeyde de olsa gayri-Müslimlerin kabul edilen bir parçasını oluşturduğu toplumsal hiyerarşiyi vurgulayıp pekiştirmeyi amaçladı.

Bu arkadaşlığın olumlu ve olumsuz yanlarını değerlendiren İbn Kayyım el-Cevziyye, Müslümanların hasta *zimmi* komşuyu ya da akrabaları ziyaret etmelerini kabul eder.¹⁹ Müslümanlar, diyor, gayri-Müslimlere taziyye gidebilirler, ya da evlilik, doğum, hastalıktan kurtulma ya da uzakta olan birinin gelmesi vesilesiyle onlara iyi dileklerini bildirebilirler. Bununla birlikte, dini konularda *zimmi*'ler tebrik edilemez -örneğin onların kutsal günleri vesilesiyle. Bu emir, çoktanrılı paganlarla Yahudilerin karşılaşmalarını düzenleyen ve daha sonra Hristiyanlara da uygulanan Mishnah'daki* kuralları andırır.²⁰

Yahudilerle Müslümanlar arasındaki resmi ve gayri resmi iş ortaklıkları, farklı dinden İnsanlara birbirleriyle buluşma olanağını bolca sunuyordu. Kahire Geniza'sının iş mektupları, pazar, yerinde iki dinin mensupları arasındaki rahat sosyalleşmeyi gös-

* Musevi yasalarının M.S.-2. yüzyılda Rabbi Judah ha-Nasi tarafından derlenen şekline verileri ad —çv.

terir. Gerçekten de, bizzat pazar yaşamının dokusu, Yahudiler ile Yahudi olmayan meslektaşları arasındaki sosyalliğe yoğunluk kattı.²¹

Bu demek değildir ki, Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki farklılıklar, heyecanlı mal ve para alışverişinin arkasında kayboldu. Karşılıklı kabul gören hiyerarşi, geçerliliğini sürdürdü; Müslüman tepede, Yahudi (ya da Hristiyan) dipte. Örneğin İslami ortaklık hukuku, gayri-Müslim, Yahudi ya da Hristiyan, İslam'ın yasakladığı bir işlem yapmasın diye Müslüman ortağın temsilci olmasını emreder.²² İbn Kayyim el-Cevziyye, bazı otoritelerin, ya belirtilen nedenle ya da "onlarla ortak olmanın onlarla içice geçmeye [*mukalete*] ve dostluğa [*Mevedde*] yol açacağı için" *zimmi*'lerle ortaklığa bütünüyle hoş bakmadıklarını belirtir.²³

Uzun mesafe ticareti, iş konulanda bilgi- aktarmak için- mektuplaşmaları gerektirdi. Şaşırtıcı değil, İbn Taymiyya ikinci halife Ömer'e atfedilen bir söylentiye aktarır: "Aranızda dostane ilişkiler gelişmemesi için, *zimmi*'lerle mektuplaşmayın, onları aile adlarıyla da çağırmayın; onları aşağılamalısınız [*edhilluhum*], fakat onlara haksızlık etmeyin [*la tezlumuhum*]"²⁴

İslam (Sünni) hukuku, Kitab Ehli tarafından kesilen hayvanların etini yeme (Kuran ayetinin onayladığı şekliyle) konusunda göz yuman bir tutum takındı. Bu, Müslümanların Yahudi evlerinde yemek yiyebilmeleri anlamına geliyordu. Hazreti Muhammed'in bile "onların [Yahudilerin] yemeğini yemiş" olduğu söyleniyordu.²⁵ Hristiyan evlerde yemek yemek daha sorunlu: Domuz ikram edilebilirdi. Yahudilerin hayvan kesmesine izin verilmesi, Ortadoğu kültürün sosyallik bakımından en önemli yerleşimlerinden birinde Müslümanlar ile Yahudiler arasında samimi ilişkileri kolaylaştırdı. Düzenli olarak böyle devam etmiş olmalı.

Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında evlilik, hem İslam'da hem Hristiyan Avrupa toplumunda, teorik bir olasılık olarak var oldu. Musevilik ve Hristiyanlık, bu sosyallik biçimini

yasakladık Kuran hükmüne göre, ilişkide bir sorun olarak Müslüman kocanın eşinin dinine meyil etmeyeceği varsayımıyla, Müslüman bir erkeğin *zinımı* bir kadınla evlenmesine izin verilir.²⁶ Dikkat çekicidir; İslam hukuku, kocanın gayri- Müslim karısına kendi dini görevlerini yerine getirme izni vermesini emreder ve [karısı Yahudi ise] Sebt gününü bozmaya ya da yasak yiyecekleri yemeye zorlamasını yasaklar. Sesini yükseltmemek koşuluyla (Ömer Pakı'tnda istendiği şekliyle) kadın, kendi kutsal kitabını okumaktan, ya da kendi dininin gerektirdiği oruç günlerinde oruç tutmaktan da alıkonulamaz.²⁷ Ne var ki, kendi dininin ibadethanesine gidemez -bir otoriteye göre, Müslüman kocası o sıradaki evlilik hakkını kaybetmesin diye; başka bir otoriteye göre ise koca, karısı tarafından suça itilmiş görünmesin diye.²⁸

İslam hukukçuları, Müslüman bir kocanın gayri-Müslim karısından, adet kirlenmesi de dahil pislikten temizlenmek için emredilen İslami yıkanmayı yerine getirmesini isteyip isteyemeyeceğini tartıştılar.²⁹ Cinsel ilişkiyle kirlenme sorunu - Brundage'a göre, din dışı evliliğe yönelik Hristiyan tiksintiyi pekiştiren ve her türlü evliliği, hatta Hristiyan bir erkek ile Yahudi bir kadın arasındaki evliliği bile, yasadışı ilan eden- Müslüman dünyasında, en azından Sünniler arasında bir etken olmamış görünüyor. Bununla birlikte Şiiler, kendi öğretilerinin merkezi bir ilkesi olarak Müslüman arılık ile gayri-Müslim kitlik (*necase*) karşıtlığını vurguladılar. Bu durum, geç ortaçağda Yahudileri etkiledi. İran kaynaklarına göre, 1656 dolaylarında Safeviler -Şiiliği İran'ın devlet dini yapan hanedanlık- yönetimindeki İran'da iki Yahudinin ayrı giysi giymeyi emreden yasa-yı ihlal ettiğinin fark edilmesinden sonra, "Müslümanlar, kirlenmeden uzak duramayacaktan gerekçesiyle büyük bir kovuşturma başladı.³⁰

Tıpkı İslami pazar yeri, Yahudilerin doğal zeminde Yahudi olmayanlarla buluşması ve dostane ilişkiler geliştirmesi için Latin Batı'dakinden daha fazla olanak sağladığı gibi, eğitimliler

topluluğu da inançlar arası içten buluşma için bir forum sağladı. Bu durum, Hristiyan Kuzey Avrupa'dan çok daha geniş ölçüde vardı. Kuşkusuz bazı Hristiyan bilginler, İbranice Kutsal Kitap'taki pasajların açıklanması için Yahudilere yöneldiler ve on dördüncü yüzyılın sonlarına kadar eğitilmiş Hristiyanlarla Yahudilerin entelektüel düzeyde dostluklar kurdukları da kesindir.³¹ Fakat, pek çok karşılaşmada polemiksel bir gündem - Yahudi Kutsal Kitap'ın anlamı üzerine tartışma-, söz konusu oldu.

İslami dünyada ise, Yahudi entelektüeller ile Yahudi olmayan entelektüeller arasındaki sosyallik, çok daha düzenli ve daha az çalışmalıydı. Yüksek kültürün dili Arapça, onuncu yüzyıla kadar Müslümanların ve Yahudilerin ortak diliydi. Arapça hakim dinin dili olarak işlev görmesine karşın, düşman kilisenin dili Latincenin Avrupa'daki Yahudiler için barındırdığı olumsuz çağrışımlardan çok azını taşıyordu. Arapça, dini bakımdan nötr, laik denilebilecek yazılar için kullanılıyordu. Felsefe, bilim, tıp bilgisi -hepsi de birleşik, laik, Helenistik-Arap eğitim programının parçaları- Müslümanlar ve Yahudiler tarafından, yazılı ya da sözel aynı din dışı kaynaktan edinilebiliyordu ve çoğunlukla da edinildi. On ikinci yüzyıl Yahudi alimi Joseph ben Judah ibn Aqnin'in Yahudiler için ideal eğitim programı tarifi, ibn Aqnin'in Museviliğe özgü dini metinler için şart koştuğu ders programı dışında, on ve on birinci yüzyılın Müslüman filozofu İbni Sina'nın ders programıyla paralellik gösterir.³²

Aşkenazi Yahudileri, eğitim, programı tarzı bakımından. Hristiyanlarla çok az şey paylaştılar. Latinceyi söylem dili sayan hiçbir entelektüel girişim, Yahudileri kolay kolay cezbedemezdi. Önemli ölçüde Meymunların felsefesinden uyarlanan skolastik teoloji³³ on ikinci yüzyılda, Hristiyan düşünürler arasında moda olunca, Aşkenazi dünyasındaki Yahudiler buna uymadılar. Güney Fransa'da üretilen felsefi metinlerin -Arap-Grek felsefi gele-

neğinin Latinceye girişinde önemli rol oynayan metinler- İbrani- ce çevirilerinden de uzak durdular.

Zimmi'ler, egemen kültürün entelektüel çevrelerine girdiklerinde önemli kabul gördüler -onuncu yüzyıl kozmopolitan Bağ- dat'taki "İslam Rönesansı" bakımından Joel L. Kraemer'in aydın- latıcı ayrıntısında örneklenen.³⁴ Arap alimlerin kültürel dünya- sında Yahudi yoğunluğunun bu ve diğer tezahürleri, İslami *men- talite* incelemesinde Louis ardet'in "hiçbir etnik ayrımcılık" gös- termeyen ortaçağ İslam toplumunun klasik dönemindeki "ente- lektüel hoşgörü"sü dediği şeyin doğal sonucuydu.³⁵

Arap toplumunda, genel nüfus içindeki Yahudi varlığıyla orantısız sayıda Yahudi doktora rastlanırdı; tıp eğitimlerini, ço- ğunlukla Müslümanlarla ve Hristiyanlarla birlikte devam edilen standart Helenistik-Arap eğitim programının bir parçası olarak alıyorlardı. Devlet hastanelerinde çalışan ve Müslüman sarayları süsleyen doktorlar tayfasının bir parçasını oluşturuyorlardı. Arapça biyografi sözlükleri Yahudi tıp adamlarına Müslüman hayranlığıyla doludur. Örneğin, İbn Abi Uşay-bia'nın doktorlar sözlüğü; Meymun ve oğlu İbrahim de dahil tıp mesleğinin çok sayıda Yahudi (ve Hristiyan) temsilcisini sayar; yazarın, Kahi- re'deki devlet hastanesinde doktor olarak birlikte çalıştığı İbra- him'le kişisel tanışıklığı da vardı.³⁶ Yahudi doktorların, hem sa- ray çevrelerinden hem sıradan halktan ve Müslüman olan özel hastaları vardı.³⁷ En azından klasik dönemde, Yahudi- Müslüman sosyalliğine epeyce olanak sağlayan bu buluşmalara, geç antik Hristiyanlıkta kökleri bulunan ve ortaçağ Avrupa'sın- da genelleşen Yahudi doktorların düşmanca niyetleri kuşkusu eşlik etmemiş görünüyor.³⁸

İslam'daki Yahudi-Yahudi olmayan sosyalliğinin, Yahudi- Hristiyan dünyasında karşılığı yok gibi görünen bir yanı da, or- tak popüler dini pratikler dünyasıdır. Modern zamanlardaki Yahudi-Müslüman ilişkilerinin Antropolojik incelenmesi, bu il- ginç durumun, özellikle ortak azizlere duanın varlığını ve çapını

ortaya çıkarır. Burada inançlar arası dinseliliğin, Kuran'ın kutsal kitap şahsiyetlerini peygamber sayması olgusunda temeli vardır. Bu şahsiyetlerin türbelerini, hem Müslümanlar hem Yahudiler ziyaret ederdi. Başka bir örnek de, Fas Yahudilerinin şimdi ünlü olan Fısıh Bayramı* sonrası kutlamalardır; bu kutlamalarda Müslümanlar, ilk "maya"yı Yahudilere sunma ilginç rolünü - Yahudilerin pazar yerine dönmesiyle "rahatlayan" Müslüman'ın bir gösterimi- oynuyorlardı.³⁹ Gayri-Müslim dini bayramlara Müslüman katılımı görüngüsü, modern zamanlarda başlamadı. Ortaçağda, Mısır'daki Müslümanlar, zimmi dini bayramlardan uzak durmak bir yana, Hristiyan ve Yahudi dini kutlamalara coşkulu bir şekilde katılıyorlardı.⁴⁰

On ikinci yüzyılın, iki ünlü Avrupalı Yahudi seyyahı, Tudela-li Benjamin ve Resensburg'lu Petahiah, geldikleri Hristiyan dünyasında (sırasıyla Hristiyan İspanya ve Almanya) hiç rastlanmayan bu görüngüyü şaşkınlıkla belirtmişler. Benjamin, Babil Sürgünü peygamber Ezeki'el'in türbesinde ve onun adıyla anılan, Müslüman ve Yahudi bekçilerin koruduğu sinagogda Yahudilerle Müslümanların birlikte saygılarını sunduklarına, tanık olmuş.

Yıl başından Tevbe Günü'ne kadar insanlar uzaklardan buraya dua etmek için gelirler. Yahudiler bundan büyük bir memnuniyet duyarlar. Bağdat'tan Diaspora'nın Reisi ile Akademilerin Reisleri de buraya gelir. Kampları yaklaşık iki millik alan kapsar ve Arap tüccarlar da buraya gelirler... Peygamber Ezeki'el'e sevgileri o kadar büyüktür ki, saygın Müslümanlar da dua etmek için buraya gelirler.⁴¹

Yahudiler, Ezra'nın kabrinde bir sinagoga bakıyorlardı. "Bunun yanı başında da Müslümanlar, ona duydukları büyük sevgi

* Yahudilerin Mısır'dan çıkışlarını anmak-amacıyla her yıl 14 Nisan'da 7 gün süreyle kutlanan bahar bayramı -çv.

ve saygıyla bir mescit inşa ettiler ve bu nedenle Yahudileri seviyorlar."⁴²

Seyahatine Benjamin'den kısa süre sonra başlayan Petahiah, Bağdat'taki yeşiva** başkanından, Yahudilere Yahudi bilginlerin ye uluların türbelerini gezdirmelerini emreden bir belge almış; İlk ziyaret ettiği yer Ezeki'el'in türbesiydi. Petahiah anlatır: "Sukkot* kutlamalarında, bütün -memleketlerden ... Müslümanlara ek olarak yaklaşık 60-70 bin Yahudi buraya gelir." Peygamberin türbesinin avlusuna barakalar (*sukkot*) inşa edilir ve insanlar, şefaata alma umuduyla dua edip bağışta bulunurlarmış. Petahiah, kısır kısrağının doğurması durumunda tayı Ezeki'el'e bağışlayacağına yemin eden Müslüman bir- soylu (*ser*) ile ilgili bir öykü duymuş.

Muhammed'in kabrine giden [yani, Mekke ve Medine'ye hacca giden] her Müslüman, Ezeki'el'e bir hediye ve bağışta bulunup "Hazreti Ezeki'el, geri dönersem sana şunu şunu bağışlayacağım" diye dua ve yemin ettiği Ezeki'el'in türbesine uğrayarak yoluna devam eder.⁴³

Müslümanlar, Mushnaik bilge Rabbi Meir'in türbesini bile ziyaret edip dua ederlerdi ve Fakih Ezra'nın mezarı başında dua ederken eğilirlerdi.⁴⁴

On beşinci yüzyıl sonunda İtalyan Yahudi seyyah Volterra'lı Meshullam, Yahudi-Müslüman popüler dini görüngüsüne şaşkınlıkla bakmış.⁴⁵ On ikinci yüzyıldaki öncelleri gibi Meshullam da, Yahudilerin ve Hristiyanların birbirlerinin dîni karşılıklı kötüledikleri Hristiyan bir ortamdan geliyordu. Meshullam,

** Talmud incelemeleri için kurulan Musevi okullarına verilen ad —çv.

* '15 Tışri (Yahudi takviminde sivil -yılın birinci ayı, ya da ecclesiastik yılın yedinci ayına verilen ad) günü başlayan ve çölde dolaşırken Yahudilerin geçici olarak barındıkları kulübeler anısına kutlanan Yahudi hasat bayramına verilen ad —çv.

Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında bu türden bir etkileşimi şaşırtıcı bulmaktan başka bir şey yapamazdı.

İslam'da Hıristiyanlıkta olduğundan çok daha geniş olan inançlar arası sosyallik, Musevilik ile İslam arasındaki dinsel karşıtlığa üstün gelmedi. Tarihin büyük bir bölümünde tektanrılı inançlar arasında her zaman var olan çatışma, Yahudiler ile Müslümanlar iş ortaklıkları kurduklarında, birbirlerinin sofrasında yemek yediklerinde, dini törenlere ortak katıldıklarında ve fikir alışverişinde bulunduklarında bile varlığını sürdürdü. Herhalde dinsel çekişme düzeyinde bile, Musevi-Hıristiyan çekişmesi ile Musevi-Müslüman çekişmesi arasında bazı ayrıntı farklılıkları bulunabilir; bu nedenle, Yahudilerin iki dünyadaki karşıt kaderini anlamamıza ek ışık tutacak dinler arası polemiklere dönüyoruz.

V- POLEMİKLER VE KOVUŞTURMA

9- Dinler Arası Polemikler Hristiyanlık Versus Musevilik

Hristiyan toplumsal düzeninden Yahudilerin sürekli dışlanmasında etkili olan etkenler, tanıklık öğretisiyle Augustine'in saptadığı olumsal dini hoşgörüyü karşın Yahudilerin toptan yok edilmesine yol açmış olabilir. Bu olumsallık, Eski İsrail ile Yeni İsrail arasındaki organik bağlantıda örtük olarak vardı; Yeni İsrail'in, kendi meşruluğunu kurtarmak için Eski İsrail'e gereksinimi vardı. Eski Ahit'i korumakla Yahudiler -onun ruhsal, Hristiyan dinbilimsel anlamını görmeseler de- Yeni Ahit'in sahiliğinin tanığını taşıdılar. Böyle yapmakla, Hristiyanların inancına payanda olup, kendilerini İsa'nın gelişiyle ilgili kehanetleri icat etmekle suçlayan paganları şaşırttılar. Açınacak, biçimde yenilmiş durumda Hristiyanların arasında dağınık yaşayan Yahudiler, Hristiyanlığın zaferini her gün doğruluyorlardı. Büyük Dönüş'te* gözlerindeki perde kalkmış olan Yahudiler, tanık olarak rollerini tamamlamış olacak ve böylece İsa'nın Mesihliğinin gerçekliğini doğrulayacaklardı.¹

Yine de, Hristiyanlık Kurtuluş Günü'ne kadar pasif kalmazdı. Kendine özel ilahi hak iddiasında inatla ısrar eden Musevilikle savaşmak zorunluluğunu duydu. Bu nedenle, kilise düşünürleri, Yahudiliğin dini hakikat iddiasını çürütmeye koyuldular. Museviliğe karşı polemikler, ilk günden itibaren Hristiyanlığın dokusunun bir parçası oldu: Musevilik karşıtlığı, başından beri, Hristiyan kendi kendini tanımlamanın özsel bir bileşeniydi.²

-Yahudi karşıtı polemikler, doğrudan konuyla ilgili yazıların yanı sıra bütün Hristiyan yazılara da yayılmış durumdadır. A. Lukyn Williams, bu "adversus judaeos" yazının örneklerini özet-

* Hazreti İsa'nın dünyaya döndüğü gün. -çv.

ledi.³ Daha yakın zamanlarda Heinz Schreckenberg, Museviliğe karşı polemiksel Hristiyan yazınının etkileyici, kronolojik, betimleyici bir kaynakça incelemesini derledi. Birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar uzanan dönemi kapsayan bu muazzam malzeme, sadece Yahudi karşıtı risaleleri değil, papalık bildirilerinde, konsey buyruklarında, düsturcu metinlerde, kraliyet belgelerinde, tarihsel vakayinamelerde, şiir ve dramada, ikonografide ve hatta, Rashi'den Meymun'a kadar Yahudi yazınındaki Hristiyan yorumlarda ve Yahudilerle ilişkisindeki malzemeyi de içerir. Tek başına oylum ve kapsamıyla bu derleme, Hristiyan tarihindeki Yahudiler ve Musevilik karşısında Hristiyanlığı doğrulama sürekli mücadelesini gösterir.⁴

Hristiyanlıktaki polemiksel yazının ilk tipi, kutsal şahadetlerin, hatta olasılıkla İsa'nın ve misyonunun örtük müjdesini veren Eski Ahit dizelerinin, bütün "Şahadet Kitapları"nın "doğru" Hristiyan tanrıbilimsel anlamlarıyla aktarılması biçimini aldı. Yahudi Kutsal Kitap'ının, Tanrı'nın İsa'nın misyonu ile ilgili otantik sözlerini içerdiğine dair inancın bir çıkarımı, "Eski Ahit" in bu şekilde yorumlanması -özünde Yahudilere karşı dönen Yahudi yorumbilimi- Hristiyan-Yahudi çekişmesinin kalbinde yatar. Böyle bir şahadet, Hristiyanlığa dönme Yahudilerin inancını pekiştirmeye yaradı.⁵ Yahudilerin çoğunluğu -ışığı göremeyenler- "hasta" ya da kendi kutsal kitaplarının gerçek anlamını göremeyen "kör"ler olarak değerlendirildiler. "Şahadetler" diye yazıyordu Augustine, "Yahudiler arasında büyük bir otoritesi bulunan Kutsal Kitap'tan seçilecektir ve kendilerine sunulan bu olanakla sağalmak istemezlerse, hiç olmazsa Kutsal Kitap'ın açık hakikatiyle yargılanabilirler."⁶

Yahudi-Hristiyan polemikleri konusunda önde gelen bir otorite "Belli başlı her Hristiyan öğreti, İbrani İncil'in birçok dizesiyle desteklenebilir." diye yazmaktadır.⁷ Örneğin, Tefsirciler, Yahudilerin ilahi reddi ve Tanrı'nın Hristiyan "Yeni İsrail"i seçimi temel doğması için, Yahudi-Hristiyan çatışmasının kalbin-

de yatan konuyu aydınlatan iki ünlü Eski Ahit "şahadeti"nde destek buldular. Birinci şahadet, Yakup'un on iki oğlunu kutsamasından sonra, Genesis'te bulunuyor. Yakup, dördüncü oğlu Judah için şu kehanette bulunur: "Shiloh gelinceye kadar, hükümdarlık asası Judah'tan, yöneticilik asası onun bacaklarının arasından ayrılmayacak" (Genesis'49:10). Yahudi tefsirinde zaten var olan esrarengiz "Shiloh"a mesianik bir eğilim verildi. Targum, ya da Tevrat'ın Aramca çevirisi, "kendisine kraliyet [ya da krallık; malkhuta] verilen mesih gelinceye, kadar" şeklindeki şaşırtıcı son sözcükleri eskatolojik bakımdan ele alır. Hristiyanlık, bu Yahudi yorumu kabul etti. Dönüp Roma'nın 70'te İkinci Tapınağı yıkmasına ve Yahudi devletinin dağılmasına bakan Hristiyan yorumcular, Genesis 49:10'un her şeyi öngördüğünü keşfettiler. Roma'nın zaferiyle birlikte, Tanrı Yahudileri reddettiği için hükümdarlık asası Judah'tan ayrıldı. Bu nedenle Shiloh'un gelmesi gerekirdi. Shiloh, bizzat İsa'dan başkası olamazdı.

Başka bir düğüm noktası olan Genesis 25:23, Rebeka'nın* "birinin diğerinden daha güçlü olacağı ve yaşlı olanın genç olana, hizmet edeceği" her birinin bir "ulusu" temsil edeceği ikiz doğuracağına dair Tanrı'nın şiirsel vaadini temsil eder. Bu bağlamda yaşlı çocuk, önce doğup bir tabak mercimek çorbası karşılığında kendi doğum hakkını küçük kardeşi Yakup'a sattığında kehanet" edilen gence bağımlılığını sağlamlaştıran Esav'dı (Genesis 25: 30-34). Daha sonra, babaları İshak, ölüm döşeginde, "kardeşlerinin efendisi ol" kutsamasını "gence", ünlü "kardeşine hizmet edeceksin" sözlerini "yaşlıya" ihsan ederek Yakup'un Esav olduğunu düşünme yanılışına düştü (Genesis 27: 40). Rebeka'ya kehanetin Hristiyan okuyucuları, *yaşlıyı* Museviliğe, "yaşlı" din, *genci* Hristiyanlığa, "genç" inanca işaret eder hale getirdiler. Bu nedenle, Tanrı'nın kehaneti, Musevilğin sonunda Hristiyanlığa

* İshak Peygamber'in karısı ve Yakup ile Esav'ın annesi —çv.

bağımlılığını anlatır. Bu Hristiyan Midraş'a**, İncil'de Edom olarak da anılan Esav'ı Roma ve Roma Hristiyanlığıyla özdeşleştiren ve Yakup-Esav motifini, Tanrı'nın İsrail'i (Yakup) ebedi seçimi ve nihai kurtuluşla ilgili Yahudi inancını desteklemek için kullanan standart Yahudi yorumlarıyla karşılık verildi.⁸ Hristiyan düşünürler, Museviliğe meydan okuyup Hristiyan inancı güçlendirmek için, hakiki İsrail ile ilgili bu ve diğer sayısız Eski Ahit şahadetini kullandılar.

Hristiyanlığa Yahudi Polemiksel Yanıtı

Hristiyanlığın sahiciliğiyle ilgili Eski Ahit "kanıtları"nın Yahudilerin karşısına çıkardığı meydan okumanın yoğunluğunu değerlendirmek için, sadece Yahudi yanıtını düşünmek yeter. Erken midraş, saldırgan bir "adversus Judaeos" Hristiyan geleceği karşısında Yahudi özgüvenini beslemeyi amaçlayan birçok örtülü yanıt içerir.⁹ Ayrıca, mesiyanik ve Talmudik yazın da, baskı çağına, gelindiğinde Hristiyan ya da Yahudi oto sansürünün bir sonucu olarak büyük ölçüde makaslanmış olmasına karşın, İsa'yı açıkça küçük düşüren birçok göndermeyi kapsar., İsa'nın yaşamı ve hareketleriyle ilgili aşağılayıcı ve karalayıcı parodisiyle erken ortaçağ İbrani İsa biyografisi *Toledot yeshu* da vardı. Özellikle Haçlı Seferleri sırasında Hristiyanlardan eziyet gören Yahudilere ilgili ortaçağ İsrail vakayinameleri, utancın sorumluluğunu İsa'ya ve Hristiyanlığa yüklüyordu. İsa'ya "çarmıha gerilmiş biri, işe yaramaz çürümüş ceset" gibi adlarla hitap ediliyor ve Hristiyanlık, en azından teoride, putperestlik olarak niteleniyordu.¹⁰

Hristiyanlar, Hristiyanlığa yönelik Yahudi saldırısına hemen karşı koydular. Dokuzuncu yüzyılda, Lyons'lu Piskopoz

** Musevi kutsal yazılarında yer alan Musevilere ait eski yorumlara verilen ad -çv.

Agobard *Toledot yeshu'*yu biliyordu.¹¹ Daha sonraki yüzyıllarda Hristiyanlar, ya kişisel inceleme yoluyla ya da Nicholas Donin gibi dönmelerin sayesinde Talmudik yazındaki hayali ve gerçek Hristiyan karşıtı yorumlarla tanışmaya başladılar.¹² Ortaçağ Yahudi İncil yorumu, Hristiyan karşıtı polemiklerle doludur. Bir bilgin şu gözlemde bulunur: Eski Ahit cümlelerinin Hristiyan tanrıbilimsel yorumlarının reddi, sadece Yahudi yorumcularının faaliyetlerinin bir yan ürünü değil, "eserlerinin ayrılmaz bir parçası"ydı da... "Ortaçağ tefsirlerinin bütünü, güçlü bir kilise ile köşeye sıkıştırılmış bir Yahudilik arasındaki amansız mücadelenin etkili bir tanığıdır."¹³

Rashi (Troyes'li, Fransa, R. Solomon b. İsaac, 1040-1.105), kendi İncil yorumunu, Hristiyanlığın İsa'ya uyguladığı pasajların Yahudi yorumunu vurgulamak için kullandı. Musa Şeriatı'nın ebediliğini, İsrail'in birbirine bağlılığını ve Hristiyanlık tarafından tartışma konusu yapılan diğer Yahudi iddiaları vurguladı.¹⁴ Rashi'nin ölümünden bir süre sonra, özellikle Rashi'nin torunu Samuel b. Meir'in (Rashbam) yanı sıra Rashi'nin öğrencisi ve Rashbam'ın çağdaşı Josph Qara olmak üzere, Fransa'daki Yahudi yorumcular, kutsal metnin tamamında Hristiyan tanrıbilimsel öngörüler bulma eğilimiyle Hristiyan tinsel yorumların manevrasını engellemek için metnin basit, sözel anlamı üzerinde enerjilerin yoğunlaştırdılar.

Hristiyan polemiklere karşı Musevilik savunusu, on ikinci yüzyılda yoğunlaştı. Avrupa'da Yahudi karşıtı düşmanlığın arttığı Haçlı Seferleri dönemi idi. Daniel Lasker, on ikinci yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan yazındaki stratejileri altı kategoriye ayırır: İbranice İncil yorumları, rabbinik yazın yorumları, Hristiyanlığa saldırılar, Hristiyan öğretileri 'Yeni Ahit'le karşılaştırmalar, Hristiyanlığın akitlerine saldırılar ve Hristiyanlığı felsefe ilkeleriyle karşılaştırmalar.¹⁵ Özellikle Lasker'in inceledikleri olmak üzere, Yahudi felsefe polemikçileri, temel Hristiyan öğretilerin, özellikle teslisin, Tanrının İsa'da vücut bulmasının, ekmek

ve şarabın İsa'nın kanına ve etine dönüşmesinin ve bakirenin doğurmasının mantıksal olanaksızlığını göstermeye çalıştılar.

Müslüman İspanya'daki Muvahid zulmünden kaçan bir Yahudi olan Joseph Kimhi (1105?-1170?), olasılıkla Hristiyanlığa karşı ilk bütünlüklü yazıyı yazdı. Hristiyanlarla düzenli olarak ilişki içinde olduğu Province'de yazdı ve kendisine, anayurdunda tanık olduğundan daha yoğun bir Yahudi, karşıtı polemik olarak görünen şey tarafından yazmaya zorlanmış olabilir. *Book of the Covenant* (Akit Kitabı) adlı kitabı, Tanrı'nın Yahudileri terkettiğine dair Hristiyan israfına karşı Yahudilerin ebediyen seçildiğini savunur. Genesis 49:10'da Yakup'un oğlu Judah'ı kutlamasıyla ilgili Hristiyan tanrıbilimsel yoruma tarihsel dayanaklarla yanıt verir. Shiloh, diyor Judah'ın atası Kral Davud'u ima eder. Davudi monarşi silsilesi Babil esaretiyle sonuçlandı - İsa'dan önce dört yüz yıldan fazla.¹⁶

Kimhi, Tanrı'nın İsa'da vücut bulduğuna dair Hristiyan doğmayla alay eder: "Bu büyük ulaşılmaz *Deus absconditus*'un, canlı Tanrı'yı bir kadından doğmaya zorlayarak bir kadının rahmine, bir dişinin kirli, pislikle dolu karnına gereksiz yere girdiğine nasıl inanayım?"¹⁷ Yahudilerin, insanın sadece kendi din "kardeşinden faiz almasını yasaklayan Tevrat'a sıkı sıkıya uyduklarını, oysa Hristiyan tefecilerin kendi din .kerdeşlerinden de faiz aldıklarını' göstererek, Yahudi faizciliğine yönelik Hristiyan eleştiriyi Hristiyanlara yöneltir.¹⁸

Joseph Kimhi'nin çağdaşı Jacob b. Reuven, İbranice bir polemik yazısını fiilen yazarla konuşan birini temsil ettiği" söylenen Hristiyan bir *mekhahed* (Tanrı'nın birliğini inkar eden) ile yazar *ha-meyahed* (Tanrı'nın birliğini savunan) arasında bir tartışma biçiminde oluşturur. Kitabın savaşçı başlığı "Tanrı'nın Savaşları" (*Milhamot ha-shem*), polemiksel amacının işaretidir, Kitap, felsefi, mantıksal bir teslis ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulması tartışmasıyla başlar; ardından, Hristiyanlık hakikatinin sözde kutsal kitaba dayalı kanıtlarını ele alıp çürütür. Teslis ve İbrahim'in üç zi-

yaretçiyle karşılaşması öyküsünde (Genesis 18) -üç ile bir arasında değişen bir öykü- teslisin sözde doğrulanmasıyla ilgili bir fikir mübadelesinde Yahudi tartışmacı, İsaiah'ı (33: 15)*, atzamta me-re'ot einekha, "göremeyecek şekilde gözlerini kapattın," farklı bazı sözcüklerle anlatarak yanıt verir. Bu istihza, kendi kutsal kitabının hakikatine gözlerini kapatan Yahudiyle ilgili klasik Yeni Ahit temasını Hristiyanlara karşı çevirir. Hristiyanlığa karşı saldırıya geçen Jacob'un "Tanrı'nın Savaşları," İncil'in İsa'yla ilgili anlatımının gözüpek, açıklayıcı bir eleştirisini de içerir; bu konuda Yahudi tartışmacı şunu ilan eder: "Bu bölümle ilgili olarak, Tanrı bilir ki, bir şey söyleme niyetinde değildim; fakat dostlarım beni mecbur bıraktı ... Bu nedenle, kitaplarındaki birkaç yanlıştan ve çarpıtmadan söz ettim, yüzüncüsünü ise korkudan açığa vurmadım."¹⁹

Museviliğe karşı Hristiyan polemiklerine Yahudi yanıtlarının başlıca özeti, on üçüncü yüzyıl sonunda, ya da on dördüncü yüzyıl başında derlendi. Derlemenin, yine dinler arası polemiklerin kavgacı özelliğini çağrıştıran başlığı, *Sefer nitzzahon yashan*, "Eski Polemik Kitabı"dır; Yazar, İncil'den Hristiyan "şahadetleri temsil eder, Yahudi yanıtlar bunu izler. Düzenleme, Eski Ahit kitaplarının düzenine uygun yapılır -kendilerini Kutsal Kitap üzerine Hristiyanlarla tartışmaya kilitlenmiş bulmaları için Yahudiler bakımından yararlı bir düzenleme. Yazıyı çevirip yayma hazırlayan David Berger, "*Nizzahon Vetus*"daki savların düzeni, neredeyse ansiklopediktir ve bu nedenle kitap, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Hristiyan-Yahudi tartışmasındaki bütün merkezi konuların -bir çözümlenmesi için kusursuz bir araçtır" der.²⁰ Musevilik karşıtlığı ve buna Yahudi yanıtlarla ilgili bu ge-

* M. Ö. 8. yüzyılda Yahuda'da hizmet eden ve ulusal yaşamdaki bozulmaya karşı çıkan en önemli İbrani peygamberi ve onun kehanetlerini içeren kitaba verilen ad -çv.

niş antolojiden bir örnek, anlaşmazlık konusu olan Yahudi şeriatının statüsü konusuydu. Hristiyanlar arasında revaçta olan Jeremiah'ın "ve İsrail ile ve Judah'ın sarayıyla yeni bir anlaşma yapacağım" ifadesi (31:31), bizzat Tanrı'nın kendisinden, Hristiyanlarla yaptığı yeni anlaşmasının Yahudi şeriatının yerini aldığına dair öğretinin kanıtını sunuyordu. *Nitztzahon yashan*'daki Yahudi sözcüsü, Yeni Ahit'ten karşı kanıtları üretir: "Kendi Kitaplarıyla çelişiyorlar; zira, bizzat yanlış kitaplarında İsa'nın 'Musa şeriatını ya da peygamberlerin sözlerini yok etmek için değil, bunları yerine getirmek için geldim' dediği yazılıdır."²¹

Rabbînik Musevilik Üzerine Polemik

Hristiyanlarla dini tartışmalara giren Yahudiler için *Nitztzahon yashan* gibi kitaplar değerli kaynaklardı. Bu tartışma farklı biçimler aldı. Özellikle Haçlı Seferleri dönemi öncesinde, bunların bazılarını tartışma bile denemezdi. Birbirlerinin inançları hakkında ilk elden bilgi edinmeye ve karşı, tarafı, yanlışları konusunda ikna etmeye istekli Yahudi ve Hristiyan entelektüeller arasında az çok dostane sohbetlerden kaynaklanıyorlardı.²² Birçok Hristiyan yorumcu, Yahudi öğretmenlere dost olarak orijinal Kutsal Kitap İbranicesini öğrenme arzusunu tatmin ediyordu. Yahudi entelektüeller de, güçlü bir konumda karşılık vermek için yeterli Latince bilgisi ediniyorlardı.²³ Blumenkranz, erken ortaçağdaki tartışma konularını üç gene! başlık altında özetler: Musa şeriatının hükümsüzlüğü, İsa'nın Mesihliği, Tanrının Yahudileri reddi ve Yahudi olmayanları, hakiki İsrail'i seçmesi.²⁴

Yahudi entelektüellerle Hristiyan entelektüeller arasında bu türden saygılı fikir alışverişi ve hatta işbirliği, Gerard Dahan'ın on ikinci ila on dördüncü yüzyıllar için göstermiş olduğu gibi, ortadan kalkmadı.²⁵ Ne var ki, on ikinci ve özellikle on üçüncü yüzyılda, diğer bütün düzeylerde Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin kötüleşmesiyle birlikte genel olarak Hristiyan-Yahudi tartışma-

sının harareti de yükseldi.²⁶ Bu dönemde Hristiyanlar, on ikinci yüzyılda sadece kaba taslak bildikleri rabbinik yazını kullanarak Yahudi Kutsal kitabının ötesine geçtiler. Bazılarına göre Talmud ve ilgili yazın, Hristiyan karşıtı Yahudi düşmanlığına temel sağlıyordu. Bazılarına göre, rabbinik metinler Hristiyanlığın mesianik iddiasını doğruluyordu. Bazılarına göre ise, rabbinik yazına aşinalık, Hristiyan Yahudi tarihi teorisinin bir revizyonuna neden oldu. Kutsal Kitap sonrası Musevilik -çağdaş Yahudilerin Museviliği- artık yeni Hristiyan dinsel düzenin yanlış anlaşılan bir işaretinin fosilleşmiş taşıyıcısı olarak değil, kutsal kitap dininden sapkın bir uzaklaşma olarak görülüyordu. Kutsal Kitap sonrası rabbiler -Talmud'un yazarları ve onların, ortaçağdaki ardılları-, anlamsız midraşlarıyla Yahudilerin kendi ilahi kitaplarının hakiki, Hristiyan tanrıbilimsel mesajını anlamalarını engelleyen Hristiyanlık düşmanları olarak görülüyordu.²⁷

Rabbinik Museviliğin meziyetleri konusunda üç büyük, "resmi" dinler arası tartışma öne çıkıyor.²⁸ Birincisi Fransa'da, ikinci ve üçüncüsü İspanya'da gerçekleşti. Talmud üzerine Paris'te, 1240'ta gerçekleşen tartışma, sahici bir tartışmadan çok bir "mahkeme duruşması" olarak geçti ve sonuç, beklenen sonuç oldu -Talmud, dine hakareten mahkum edildi ve 1242'de Paris'te yakıldı. Pek çok bilgin, 1263'te Barselona'daki tartışmanın, Paris'teki karşılaşmadan daha yüksek bir entelektüel düzeyde yürütüldüğünü ve daha fazla açık uçlu olduğunu kabul eder. Burada Hristiyan taraf, Paris'te olduğu gibi rabbinik yazını karalamak için değil, Mesihin (İsa) gelmiş olduğunu doğrulamak amacıyla kullanmak için rabbinik yazın üzerinde yoğunlaştı. Barselona karşılaşmasının daha az küfürlü tonu, İspanya Yahudilerinin o sıradaki nispeten güvenli konumunu yansıtıyordu. *Reconquisita* sırasında Aragon devletinin hâlâ değerli hizmetkarlarıydılar, Kuzey Avrupa Yahudilerinden daha az nefret ediyorlardı, ekonomik ve kültürel bakımdan çevreleriyle daha fazla bütünleşmişlerdi. Kısaca, Yahudiler, Midi Yahudileriyle bağlantılı

olarak belirtmiş olduğumuz Akdeniz Hristiyanlığının daha kabul edici, ekonomik ve siyasi bakımdan daha elverişli ortamından ve Müslüman İspanya mirasından yararlandılar. Üç büyük tartışmadan sonuncusu, 1414-1415'te Tortosa'da gerçekleşen tartışma, İspanya Yahudilerinin durumunun çok kötü bir hal aldığı 1391'deki kitlesel ve yaygın Yahudi soykırımından sonra gerçekleşti. Yahudileri Hristiyanlığa dönmeye ayartmak için bir terör taktiği işlevi gördü ve epeyce de başarılı oldu. Başından beri Hristiyan kendi kendini tanımlama bakımından özsel olan - Musevilikle hesaplaşma, kutsal kitap "şahadetleri"nden Yahudileri ve dinlerini daha kapsamlı ve daha yoğun eleştirel değerlendirmeye doğru genişledikçe, Yahudilerle Hristiyanlar arasında irili ufaklı birçok tartışma ve edebi polemik yüksek ve geç ortaçağdaki manzarayı süsledi.

İslam Versus Musevilik

İslam'ın ve Hristiyanlığın Musevilikle polemikleri arasında bir karşılaştırma, İslam Yahudilerine yönelik tutum ve davranışa ışık tutacaktır.²⁹ Vardığımız sonucu önceden belirtelim: Ne Museviliğe karşı entelektüel mücadeleyle Hristiyan meşguliyetin ne de Hristiyan polemiklere kavgacı Yahudi yanıtın, Musevi-İslam bağlamında benzer yoğunluğa sahip bir benzeri vardır. Musevilikle ve Kutsal Kitap'ın Yahudi yorumlarıyla mücadele, Hristiyanlıkta özsel; İslam'da ise rastlantısaldı.

Kuşkusuz, İslam'ın Yahudilerle (ve Hristiyanlarla) çatışması, ilk bakışta oldukça temel görünür. Hristiyanlıkta olduğu gibi Kutsal Kitap'a dair polemikler merkezi bir rol oynar. Birçok durumda, Kuran Yahudilere karşı kesinlikle uzlaşmazdır (özellikle, Muhammed'in sert Yahudi muhalefetiyle karşılaştığı Medine'de inen ayetlerde). Sık sık aktarılan bir örnek, Hristiyanlara övgüyü öne çıkarırken Yahudileri putperestlere benzetir: "Ey Muhammed! İnananlara en şiddetli düşman olarak, insanlardan Yahudileri ve Allah'a eş koşanları bulursun. Onlardan, inananlara sev-

gice en yakını 'Biz Hristiyanız' diyenleri bulursun. Bu, onların içinde bilginler ve rahipler bulunmasından ve büyüklük taslamamalarıdır."³⁰ Fakat uzun erimde bu Kuran düşmanlığı - Muhammed'in o zamanın Yahudileriyle cepheden çatışmasının ürünü- Hristiyanlıktaki benzerinden temelde ayrılan Müslüman-Yahudi polemigi üzerinde fazla etkili olmadı.

Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarına Yönelik Tutum

Kuran'da Kitap Ehli'nin, kendi kutsal kitaplarını yozlaştırdıkları söylenir (örneğin, Sure 3: 78).³¹ Bugünkü Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ın indirilen orjinal kitabın toptan, kasti bir tahrifi olduğu, Yahudilerin günahları ve tarihlerindeki iniş, çıkışlar yüzünden kaybolup gittiği söyleniyordu.³² Sonunda Ezra gelip orijinalinden çok; uzak yeni bir Tevrat meydana getirdi.³³ Kuran'ın tahrif teması ilk ayrıntılı açıklamasını, kronolojik ve coğrafi tutarsızlıkları, teolojik olanaksızlıkları (özellikle antropomorfik Tanrı betimlemelerini) ve saçma davranış örneklerini (Lut ile iki kız kardeşi arasındaki cinsel ilişki gibi) açığa çıkaran Endülüslü on birinci yüzyıl alimi İbn Hazm'ın yazılarında buldu.³⁴

Kitabı Mukaddes metinlerine yönelik İslami itham, bununla bağlantılı bir öğretiyeye, *naskh*, ya da "ilga" öğretisine eşlik eder. *Naskh*, hem Museviliğin hem Hristiyanlığın İlam tarafından bastırılmasını karakterize etti. Bu durum, Yahudilerin İlahi reddedildiklerine dair Yahudi karşıtı Hristiyan öğretiyi anımsatır; fakat Müslüman-Yahudi tartışmasında aynı belirginlikle öne çıkmaz. İslami polemiklerin üçüncü önemli teması, Tanrı'nın Kitabı Mukaddes'teki antropomorfik tasviri (*tajsim*) -Yahudi tektanrıcılığı tartışma konusu yapan bir suçlama- konusunu ele alır.

Yahudi Kutsal Kitabıyla ilgili konularda Tahrif öğretisiyle İslam, karşıt bir yaklaşımı benimser. Hristiyanlara göre, Eski Ahit metni, bütünüyle otantikdir; sözleri ilahidir ve meydan okunmaya açık değildir. Yahudilerle anlaşmazlık, öncelikle vahiy metnin doğru yorumuyla ilgilidir. İşte, Hristiyanları yüzyıllarca Yahudi

yorumuna karşı kendi yorumlarını öne çıkarmaya iten amansız dürtü. Eski Ahit'in metin olarak yozlaştığına hükmettikleri için, Müslümanların böyle bir takıntısı yoktu.³⁵

Karşıtlığı daha da keskinleştirmek -ve böylece, Museviliğe yönelik İslami tutum ile Hristiyan tutumu daha açık bir şekilde ayırtırmak için, erken Hristiyan düşünürlerin Kutsal Kitabın Yahudilerce tahrifi fikrini yaymaya kalkıştıklarını belirtmek yararlı olur.³⁶ Helenistik diasporada yaşayan ve Yunanca konuşan Yahudiler için hazırlanan Kitabı Mukaddes' in ilk Yunanca çevirisi-Septuagint, Hristiyanlar tarafından hemen otorite metin olarak kabul edildi. İkinci yüzyılda, Yahudiler ya da Hristiyanlığa dönen Yahudiler tarafından yapılan yeni, rakip Yunanca çeviriler ortaya çıkmaya başlayınca, Septuagint'te ufak tefek değişiklikler yapıldı ve bu durum doğruluğunu tartışılır hale getirdi. İkinci yüzyıldan itibaren bazı kilise babaları, resmi Yunanca Kitabı Mukaddes'i savunma çabasıyla, Yahudileri, Hristiyan öğretiyi destekleyen metinlere ulaşmalarını- engelleyerek Hristiyanların kafasını karıştırmak amacıyla bu versiyonları ve hatta İbrance metni kasten kurcalamakla suçladılar. Bununla birlikte, William Adler'in göstermiş olduğu gibi, bu teori uzun süre savunulamadı. Origen, Jerome ve Augustine, bu öncülü, kendi kendini baltalayıcı olarak reddettiler. "Yahudilerin kendi kutsal kitaplarıyla oynadıkları suçlamasını ayrımsız gündeme getirmekle Hristiyan polemikçiler, tam da kendi düsturlarının temellerinden birini, yani Yahudilerin Kitabı Mukaddesini sarsıyorlardı."³⁷ Eski ya da yeni ahite böyle bir bağımlılığı bulunmayan Müslümanlar, Yahudileri ve Hristiyanları Kutsal Kitabı tahrif etmekle kolayca suçlayabildiler.

Paradoksal bir biçimde, Yahudi Kutsal kitabının anlamı konusunda İslam ile Musevilik arasındaki çatışma, Yahudi-Hristiyan tartışmasından daha az gerilim ve sertlik yarattı.³⁸ Hristiyanlık, her önemli Hristiyan öğretiyi -teslis, bakirenin doğurması, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması, İsa'nın mesihliği ve ila-

hiliği öğretilerini- kanıtlayan Eski Ahit ayetlerini (kendi algılaması içinde) açığa çıkardığı halde, İslam kendisini, Muhammed'e ve onun ilahi olarak emredilen peygamberliğine dair kehanetleri Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarına yerleştirmekle sınırladı.

Muhammed Kehanetleri

Yahudi Kutsal Kitabı, güzel mesajların aslan payını Müslüman polemikçilere verdi; bunun nedeni, Müslümanların temelde ya da ideolojik olarak Museviliğe daha çok düşman olmaları ya da Museviliğin Hristiyanlıktan daha büyük bir tehdit oluşturması değildi. İbranice Kutsal Kitap, Yeni Ahit'ten daha fazla yararlı malzeme içeriyordu. Dahası, Müslümanlar; bir model olarak Yahudilerin Kitabı'ndan alman Hristiyan "şahadetler" örneğine sahipti.

Muhammed'le ilgili en popüler Yeni Ahit kehaneti, İsa'nın son akşam yemeğinde bir peygamberin geleceğinden söz ettiği John'da (14: 15-16) "keşfedildi." "Beni seviyorsanız emirlerime uyun; Baba'dan isteyeceğim, size sonsuza kadar sizinle birlikte olacak *başka bir savunucu* [Yunancada *parakletos*] -hakikatin Ruh- *gönderecek*"³⁹ Bazı Müslüman yazarlar, Paraklet tümcesinin Muhammed'in misyonunu önceden söylediğini iddia ettiler; çünkü, diyorlardı, sözcük, Muhammed'in adı olarak aynı *h-m-d* kökünden gelen "methedilen" anlamına gelir.⁴⁰

Ne var ki, Yahudi Kutsal Kitabı, daha zengin ve daha bol malzeme sağlıyordu. Tevrat, Arapların kolayca kendi atalarının tarihi olarak benimsedikleri- ataerkil anlatılar -özellikle İbrahim-İsmail destanı- içerir. Ayrıca, Yahudi Kutsal Kitabının kehanet kitapları da, doğaları gereği, İslam'ın müjdesi olarak yorumlanabilen mucizeler sunuyordu. Eski Ahit malzemesine verilen önemin başka bir açıklaması da olabilir. En erken Müslüman din polemikçilerinden biri de, Ali ibn Rabban el-Teberi'ydi. Yaklaşık 855'te Abbasi halifesi el-Mutevekkil'in isteği üzerine Ali ibn Rabban, *Kitab el-din ve'l-devlet*'i yazdı. Kitap, Yahudi ve Hristiyan

kutsal kitap tahrifatlarının Muhammed'in gelecekteki misyonuna dair öngörülerini neredeyse ortadan kaldırdığını ileri sürer. Ali ibn Rabban'ın açıklanan amacı, kutsal kitaplardaki bu kehanetleri yeniden gün ışığına çıkarmak, "okuyucu açıkça görüp İslam dinine inancı artsın diye, kitapların sırnını açığa çıkarmak ve üzerindeki örtüyü kaldırmak" tı.⁴¹ Sadece İslam inancını güçlendirmeyi değil, (olasılıkla, öncelikle) kendi inancını haklı göstermeyi ve diğer Hristiyanları kendisini izlemeye ikna etmeyi de arzuluyordu. Ali ibn Rabban, Hazreti Muhammed' e inanmayan Hristiyanların şunu söylediklerini anlatır: "Bir peygamberin, Muhammed gelmeden onun hakkında kehanette bulunduğunu bilmiyoruz" ve "İsa, kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceğini söylemiştir."⁴²

Başlangıçta bir Hristiyan olan Ali ibn Rabban, Hristiyan öğretilerin doğruluğunu ve İsa'nın gelişini Eski Ahit'ten kanıt metinlerle doğrulama özcü Hristiyan yorum stratejisinin ilk elden bilgisine sahipti, Hristiyanlara İslam'ın doğruluğunu kanıtlamak için, Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili kehanetleri Yahudi Kutsal Kitabından çıkarmaya karar vermiş görünüyor.⁴³ Yahudi karşıtı polemiklerin dönmeler yoluyla Hristiyanlıktan İslama akışı, on ikinci yüzyıldaki İslam-Yahudi polemiklerinin en kararlı öğrencisi Moshe Perlmann'ın ulaştığı temel, sonuçlardan biridir.⁴⁴

Muhammed'le ilgili en popüler kutsal kitap öngörülerinden bazılarına kısa bir bakış, Eski Ahit'in daha çok özcü Hristiyan kullanımıyla karşıtlığı aydınlatır. Müslüman teknik, büyük ölçüde, Hristiyan yorumlarda oldukça genel olan tipolojik-alegorik anlamlandırmadan çok, metinlerin sözel anlamına dayanır.

Hagar ve İsmail ile ilgili öykülerin Genesis çemberi, Müslüman tefsir değirmeni için zahire işlevi gördü. Bölüm 16'da, Melek Sarah'tan uzaklaştığı sırada Hagar'a konuşur: "Senin soyunu çoğaltacağım ve sayılamayacak kadar çok olacaklar... Ona İsmail

adını vereceksin, zira Tanrı çektiğin acıları hesaba kattı. Yabancı bir adam [*pere 'adam*] olacak, onun eli herkese karşı, herkesin eli ona karşı olacak" (Genesis 16: 9-12). Genel kabul gördüğü üzere İsmail Arapların atası olduğu için, Müslümanlar, bu pasajı Muhammed'in gelecekteki mutlak iktidarının habercisi olarak ele aldılar.⁴⁵ Bu anlayışa göre, tıpkı Musevilik gibi İslam'da, doğru-
dan doğruya İbrahim'in -İlk Müslüman- iki oğlundan birinin so-
yundan gelmiştir. Dahası, Şarah'ın buyruğuyla ve Tanrı'nın ina-
yetiyle hareket eden İbrahim, İncilin anlatılabildiği gibi İsmail'i reddetmedi. Kuran sonrası kaynaklar, dokuzuncu yüz-
yıldan itibaren, olasılıkla köken olarak Yahudilere ait olan bir
öyküyü korurlar; bu öyküye göre, İbrahim, Mekke'de çöl sürgü-
nü olan İsmail'i iki kez ziyaret ederek, babalık şefkati gösterdi ve
dolayısıyla kendi ilk oğlunun uzun soy zinciriyle İslam soyunun
sonraki kuşaklara aktarılmasını güvenceye aldı.⁴⁶

İslami tefsirlerde, Museviliğin ve İslam'ın atası olan iki kar-
deş İshâk ile İsmail arasındaki ilişki, Genes 23 konusunda Hı-
ristiyan alegorideki Yakup-Esav antinomisiyle karşıtlık içinde-
dir. İlahi tarihsel planda Yahudilerin yeri ile ilgili İslami kavrayış
ile Hristiyan kavrayış arasında köklü bir farkı açığa vurur. Belir-
tildiği gibi, Hristiyan tefsirler, Tanrı'nın Rebecca'ya kehanetini -
"ve yaşlı olan genç olana hizmet edecek"- "yaşlı" din Museviliğin
"genç" din Hristiyanlığa boyun eğmesinin işareti olarak aldılar.
Daha karakteristik biçimiyle Hristiyanlık Museviliğin yerini alır:
Yeni İsrail, Eski İsrail'in üzerine gelir ve onun tarihini sahiplenir.

Buna karşın İslami tarih teorisi ise, kendisi için İsmail'le baş-
layan doğrusal bir "ulusal" varoluşu ve hem Yahudi hem Hıris-
tiyan halkların tarihsel kayıtlarını asimile etmek yerine onlarla
paralellik gösteren bir tarihi olumlar. Örneğin Ali ibn Rabban,
İbrahim'in torunlarının İsmail aracılığıyla, Mısır, Hicaz ve Suriye
de dahil olmak üzere dünyanın milletleri arasına dağılmış ol-
duklarını açıklar:

Uzun bir süreden sonra bütün kehanetler gerçekleşti ve bütün mesajlar yerine getirildi ve İsmail'in çocukları, kendi etrafında olanlara galip geldiler... Genç çekirgeler gibi dünyanın her tarafına yayıldılar... Doğuda ve batıda hüküm sürdüler... O nedenle İbrahim adı bütün milletlerin diline girdi... Museviliğe gelince, insanoğlunun sadece bir taifesinde ortaya çıkmıştı. Hristiyanlığa gelince, büyük ve parlak bir millette ortaya çıkmış olmasına karşın, yine de İbrahim'in ve eşi Sarah'ın topraklarında ve Hagar ve babalarının topraklarında hükümdarlık esasına ve Tanrı'nın Peygamber aracılığıyla bu toprakların 'sakinlerine ihsan ettiğine benzer mutlak güç ve iktidara sahip olmamıştı.⁴⁷

İslami geçmiş şemasının bu tarifi, İslami halkın kutsal kitap patriarklarından bu yana sürekli bir tarihi bulundugunu varsayar. İsmail'in torunları, Yahudilerden farklı olmayan bir dağınıklık içinde diğer insanlar arasında çağlar boyunca varlıklarını sürdürdüler. Geleceğine dair kehanetleri yerine getirerek Muhammed'in tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, İsmail halkı birleşip büyük bir güç ve coğrafi hakimiyet konumuna yükseldi. Yahudi ve Hristiyan halkların asli-sınırlılıkları -birincisinde etnik sınırlılık, ikincisinde coğrafi darlık- vardı. Sadece İslam, gerçek evrenselliğe ve küreselliğe ulaştı. Bu şemada dikkat çeker ölçüde bulunmayan şey, İslam'ın Yeni İsrail ya da Yeni Hristiyanlığı oluşturmaması bir yana, İslam halkının tarihsel bakımdan ya Yahudi toplumuna ya da Hristiyan toplumuna demirlenmiş olduğu önermesidir. Bu anlayışa uygun olarak İslam, Hristiyanları ya da Yahudileri kendi sürekli tarihlerinden yoksun bırakma gereksinimi duymaz. *Ahl el-dhimma* ve kitap ehlidirler -fakat yine de *ahl'*dırlar, Müslümanlar arasına dağılmış kendi tarihlerini yaşayan bir "halk"tırlar.

Kutsal kitabın soy çemberindeki diğer pasajlar da Muhammed'in gelişini önceden bildirir; Tanrı, [İsmail'i] "kutsayacağını" vaat ederken İshak'ın doğumunu İbrahim'e bildirir. "Onu [İsmail'i] verimli kılacağım ve ziyadesiyle çoğaltacağım. On iki ka-

bilenin babası olacak ve ondan büyük bir millet meydana getireceğim" (Genesis 17: 15-21). Müslümanların bu pasajı büyük İslam ümmetinin geleceğinin doğrudan bir işareti olarak anlamaları fazla şaşırtıcı değil.⁴⁸ Aynı pasajdan çıkarılan başka bir kehanet de, sözel, anlamdan çok sözcüklerin sayısal değerine dayanır ve teknik bakımdan kesinlikle "Yahudice"dir. "Ziyadesiyle" sözcüğünün İbranice ifadesinin, *bi-me'od me'od*, matematiksel hesabı (İbrani alfabesinin her harfinin sayısal bir değeri vardır), Peygamber'in adının sayısal eşdeğerini verir (sessiz M H M D harflerinin toplamı 92 eder; B M' D M' D harflerinin toplamıyla aynı).⁴⁹ Talmud'da "gematria" denilen bu tefsir yöntemi, İslami polemiklere Yahudi bir ithalat olabilir; zira, bu ve buna benzer başka "gematria"lar, İslama dönen Yahudilerin yazdığı Yahudi karşıt polemiklerde görünür.⁵⁰ Bununla birlikte bu yöntem İslama erkenden girdi. Ali ibn Rabban el-Teberi, kendisinin "harika giz" dediği "Size her şeyi öğretecek" sözlerinin, *Muhammed bin Abdullah el-nebi el hadi* sözlerinin sayısal değerine sahip olduğu John Incil'indeki "paraklet tümcesi"nde bir gematria kullanır.⁵¹

Deuteronomy 18: 15 ve sonrası, Muhammed'in geleceğini öngören son derece popüler bir pasaj içerir. Musa konuşur: "Efendiniz Tanrı, kendi halkınız arasından [*me-ahekha*] sizin için benim gibi bir peygamber çıkaracak" (ayet 15) ve Tanrı'dan aktarma yaparak devam eder: "Kendi halkları arasından [*mi-qerev aheihem*] onlar için senin gibi bir peygamber çıkaracağım" (ayet 18). Müslüman tefsirciler, İbranice *mi-qerev aheihem* sözünün Arapça çevirisini (*min ihvatihim*, "kardeşleri arasından"), dolayısıyla İsmail'in torunlarına bir imayı anladılar. Yahudilerin ayeti farklı anlama çabaları, tahrifti.⁵²

İslami polemiklerde yaygın kullanılan başka bir alamet de, ölümünden hemen önce Musa'nın İsrail'i kutsadığını anlatan ilk satırın (Deuteronomy 33: 2-3) harfi harfine-tarihsel bir okunmasından türetilir: - "Efendimiz Sina'dan geldi, Seir'den onlara ışık tuttu, Paran Dağı'ndan göründü." Bu sözler, ardışık üç ilahi va-

hiy biçiminde Museviliğin, Hristiyanlığın ve İslam'ın doğuşunun alameti olarak anlaşıldı. El-Qerafi (ö: 1285) açıklıyor: "Sina, Tanrı'nın Musa'yla konuştuğu dağdı; Seir, mesihin (İsa) dini vecibelerini yerine getirdiği Suriye'deki El-Halil dağıydı; Paran ise, Muhammed'in kendi dini vecibelerini yerine getirdiği ye Kitap Ehli'nin ortak görüşüne göre Mekke ile özdeş olan Banu Hişam dağıydı.⁵³ Dolayısıyla ayet, gelecekteki bir vahyin İsmail'in en ünlü torunu Hazreti Muhammed'e geleceğini duyurmaya hizmet ediyordu. Söz konusu alameti destekleyen Ali ibn Rabban'ın sözleriyle, "Sözünü ettiğimiz gibi değilse, Paran Dağı'ndan görünen bir "efendi"yi bize gösterebilirler; asla gösteremezler. Buradaki "efendi" adı Peygamber'e işaret eder... Arapların ve Arap olmayanların En Yüksek Tanrı için kullandıkları bir sözcüktür."⁵⁴

Yahudi malzemeye. İslami yaklaşımla ilgili yakın zaman araştırmaları, Müslüman ve Hristiyan tefsir stratejileri arasında ileri sürdüğüm ayrımı, farklı bir açıdan güçlendirir. "İbrahim-İsmail efsanelerinin İslami tefsirdeki evrimi"yle ilgili aydınlatıcı bir incelemede Reuven Firestone, Muhammed'in ve ilk Müslümanların bu önemli baba ve oğulun yaşamıyla ilgili büyük bir tektanrıca sözel gelenekler gövdesi miras aldıklarını ve bu mirasın büyük bir bölümünün, Peygamberin zamanından önce Arabistan'daki "Kutsal Kitapçı"ların anlattığı masallardan edinildiğini gösterir. İslam kristalleştikçe, Muhammed -Kuran'da- ve Kuran sonrası tefsir yazınına oluşturan ardılları, bu masalların, İslam'ın kavrayışlarına ve Arapların kendi geçmişleriyle ilgili fikirlerine en uygun olan versiyonlarını benimsediler. Müslümanlar, İbrahim ve İsmail'le ilgili Kuran ve Kuran-dışı öykülerin -İbrahim'in İshak'ı değil, İsmail'i kurban etmeye niyetlendiğine dair inanç gibi- Yahudilerin çarpıttığı otantik gerçekler olduğuna inanıyorlardı.⁵⁵

Firestone'un tezine göre, Kitabı Mukaddes'te rastlanan efsanelerin Müslüman sunumları, İslam'ın doğuşundan önce zaten

var olan sözel uyarlanmalardan damıtılmışlardı. Yahudi benzerlerinden önce -ya da en azından onlarla paralellik içinde- vardılar; Hristiyanlıkta olduğu gibi, onların yerini almadılar. Dolayısıyla, bu şekilde birbirinden ayrılan tefsir geleneklerinin varlığıyla ortaya çıkan meydan okuma, Musevilik için, Yahudi Kutsal Kitabıyla ilgili Hristiyan anlayışın ortaya koyduğu meydan okumadan çok daha az tehdit ediciydi. Eski Ahit'in Hristiyan tanrıbilimsel tefsirleri, kutsal İbranice metni yeni biçimlerde çekiştirip geriyor ve Kitab-ı Mukaddes'in Yahudi bekçilerini acımasız bir sınava sokuyordu. İslam denizinin ortasında yaşayan Yahudiler, kendilerinin "daha doğru" anlayışlarına sıkı sıkı sarılarak Müslüman yorumları daha kolay görmezlikten geldiler.

İslam Versus Hristiyanlık

İslami polemiklere Yahudi yanıtını, tartışmadan önce, İslam-Hristiyan tartışmasını kısaca inceleyeceğiz. Hristiyanlığa karşı İslami polemik çabasının büyük bir bölümünü, Yeni Ahit'te Muhammed'le ilgili alametler aramaktan çok İslam diniyle temelde çelişen öğretileri yermeye harcadı. İslam'daki Hristiyan karşıtı polemik ile Yahudi, karşıtı polemik arasındaki ton ve töz farkını örneklemek için, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin "Yahudilere ve Hristiyanlara Cevap Verme Rehberi" yazısını örnek alıyorum.⁵⁶

Müslüman yazar, Museviliği ve Hristiyanlığı örnek olarak kullanıp İslami polemikğin standart temalarını ele alır. Hem Eski hem Yeni Ahit'teki öngörülere epey dikkat çeker. Ne var ki, kitabın sonlarına doğru, her iki Kutsal Kitap inancından, her birine ayrı bir bölüm ayırır. Bu bölümlerin karşılaştırılması, bu Müslüman entelektüelin Musevilik ve Hristiyanlıkla ilgili fikirlerini tartmamıza, izin verir. Museviliğe ayrılan bölüm, Hristiyanlığa ayrılan yerin dörtte biri kadar yer kaplar.⁵⁷ Esas olarak, katı diyet sınıflamaları, ölen kardeşin karısıyla evlenme ve "seçilmişlik" iddiası gibi saçma sayılan Yahudi pratik ve inançlarını tartışır. Yahudilikle ilgili bazı yakınmalar, İbn el-Kayyım'a özgü değildir; çoğunu, İslama dönme Yahudi Samuel el-Mağribi'nin "Yahudi-

leri Susturma" adlı kitabından ödünç alır.⁵⁸ İbn el-Kayyım, Mer-yem ye İsa ile ilgili pratik ve inançların, (özellikle tasavvuf) yanı sıra bakirenin doğurmasına da şiddetli bir eleştiri yönelterek, Hıristiyanlık için daha sert sözler kullanır. Hıristiyanlardan, "yolu-nu şaşırmışlardan, haça, duvar ve tavanlardaki imgelere tapan-lardan oluşan bir millet" olarak söz eder.⁵⁹ Teslis biçimindeki putperestlik, herhangi bir Musevi inancından daha fazla onu öf-kelendirir. "Eğer Allahın birliğine inananlar her günahı işleseler-di ... Alemin Efendisi ile ilgili bu muazzam kafirlik [*el-küfr el-azim*] günahı kadar ağır [*miskal*] olmazdı."⁶⁰

İslami dönemin başından beri Hıristiyanlığın öğretisi ve pratik-lerine İslami eleştirilerle karşılaşan İslam dünyasının Hıristiyan-ları, özel olarak İslam karşıtı sayısız polemiksel eserle yanıt ver-diler ve bu bakımdan Yahudileri büyük bir farkla geride bırakır-ken, karşılığında çok daha fazla ağır sözlerle karşılaştılar.⁶¹ Har-ran bışopu Theodore Ebu Kurrah (bışop 795 - 812), görünüşe gö-re bazı Hıristiyanlara ikonofobi benzeri bir şey aşıl原因 hem Ya-hudilerin hem Müslümanların eleştirilerine karşı imgelere Hıris-tiyan saygıyı haklı gösteren Arapça bir risale yazdı.⁶² Dokuzuncu yüzyılda bir Müslüman ile bir Hıristiyan, Hıristiyan inanç konusunda Arapça "mektuplaştılar." Müslüman yazar (El-Haşimi), teslisin kabul edilemezliğini, İslam'ın -ve- Muham-med'in peygamberliği öğretisinin, şeriatının ve bu-dünyalık ödülllerinin üstünlüğünü ileri sürerek Hıristiyanı İslama-dönmeye davet ediyordu. Hıristiyan- ise (El-Kindi), özellikle tes-lis teolojisi olmak üzere kuvvetli bir Hıristiyanlık savunusuyla ve İslam'ın geri yasalarının ve Muhammed'in peygamberliğinin bir eleştirisiyle yanıt veriyordu.⁶³

1150 dolaylarında Sayda bışopu Antakyalı Paul, El-Kerafi'nin karşı yazışma neden olan "Bir Müslüman'a Mektup"u kaleme aldı. Daha sonra genişletilen bu "mektup", İbn Taymiyya'yı "İsa'nın Dinini Değiştirenlere Doğru Cevap"ı yazmaya kışkırttı. Teması, "Hıristiyanların sahte dini, İsa'nın zamanından sonra

uydurdıkları ve böylece İsa'nın dinini değiştirdikleri yeni bir dinden başka bir şey değildir' temasıydı. İki Kitap Dini'ni karşılaştıran İbn Taymiyya şunu ileri sürer: "Yahudi kafirleri yermeye çok ileri gitmiş olmalarına karşın, Hristiyanların kafirliği Yahudilerinkinden daha köklüdür. Yahudilerden çok daha fazla kafir ilan edilmeyi hak ediyorlar. Yahudiler, İsa'nın yalancı bir sihirbaz olduğunu iddia ettiler... Hristiyanlar onun Allah olduğunu iddia ederler."⁶⁴

Müslümanlar, zaman zaman Hristiyanları ve Yahudileri tartışmaya davet etmiş olmalarına karşın, esas olarak Hristiyanlar için yazılmış anlatımlara sahibiz.⁶⁵ Dokuzuncu yüzyıl Nesturi patriki-Timothy I, Abbasi halifesi El-Mehdi ile girdiği bir diyalogu yazıya döktü. Teslis, kehanetler ve sünnet tartışılan konular arasındadır.⁶⁶

Bernard Lewis, Hristiyanların Yahudilerden daha yoğun polemiklere maruz kalmalarının nedenini şöyle yorumlar:

Genel olarak, Müslüman polemikçiler nispeten önemsiz Yahudilere fazla önem vermediler... Rakip bir dinin taşıyıcıları ve rakip bir evrensel imparatorluğun efendileri olarak ciddi bir alternatif ve bu nedenle Müslümanlığın geleceğine ve İslami birliğe potansiyel bir -tehdit oluşturan Hristiyanlarla çok daha fazla ilgilendiler.⁶⁷

İslam ile Museviliğin Tanrı'nın tekil doğasıyla ilgili öğretisel buluşmanın, İslam-Hristiyan karşılaşmasında her zaman var olan önemli bir dinler arası polemik dürtüsünü ortadan kaldırdığını da buna eklemek gerekir.

Kuşkusuz, İslam ortaçağında her üç tektanrı inancın mensupları, çeşitli konuları tartışmak üzere dostça bir araya geldiler. Ne var ki, bilgili kişilerin bu oturumları din ve dinleri resmi olmayan bir tarzda ele alıyorlardı. Fikir alışverişinde ortak payda, vahiyden çok akıldı. Joel Kraemer, onuncu yüzyıl "İslam Rönesansı" için bu görüngüyü şöyle özetler: "Kozmopolitizm, hoş-

görü, akıl ve dostluk, ortak bir insan deneyimi lehine tekil dini-bağları aşarak eski bilgeliğin korunmasına ve hakikatin aranıp bulunmasına adanmış, bu toplulukların bir araya gelmesini olanaklı kıldı.”⁶⁸

Yahudilerin ve Hristiyanların tarafsız, bir ortamda karşılıklı ilgi duyulan konulan tartışma fırsatları, Aşkenazik Kuzey Avrupa'da çok az vardı. Olduğu kadarıyla Yahudi ve Hristiyan bilgilerin bu türden toplantılarında, Hristiyanlar Eski Ahit'le ilgili "gerçek" Yahudi anlayışını öğrenmenin bir aracı olarak, Yahudiler Hristiyan tefsir yöntemlerini anlamak için bir forum olarak yararlandılar.⁶⁹ İslam'daki meclislere özgü olan türden açık fikirli dini tartışmaların, Hristiyan Kuzey Avrupa'da bir benzerinin bulunduğu kuşkuludur. Aksine orada, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan alimlerin düşüncesine nüfuz eden akıl, Yahudi entelijensiyaya ulaşmadı. Dahası, hem Museviliğin hem Hristiyanlığın kendine haslığını yumuşatacak hiçbir dini görececilik rüzgarı da esmedi. Burada Hristiyanlık ile Musevilik arasındaki polemik, sokakta, popüler önyargı ve şiddet biçiminde sergilendi.⁷⁰

İslama Yahudi Polemiksel Yanıtı

İslam'ın Museviliğe nispeten ılımlı saldırısıyla orantılı olarak İslama Yahudi yanıtı da, Hristiyanlığa karşı ateşli polemikleriyle karşılaştırıldığında, özellikle Avrupa'daki Hristiyan karşıtı Yahudi polemiklerin sertliğiyle karşılaştırıldığında, yumuşaktı.

Olumsuz Yahudi Tutumları

Yahudi yazılarında rastlansa da, İslama yönelik düşmanlığın tonu, Hristiyan dünyasındaki benzerinden daha az ekşiydi. Dahası, İsa ve Hristiyanlık sembeleri, Hristiyan dünyasının Yahudileri arasında dizginsiz bir tiksinti uyandırdığı halde,⁷¹ benzer bir itki ve tepki İslam dünyasının Yahudileri arasında yok görü-

nüyor. İslami fetihler sırasında, açık ya da örtülü Hristiyan karşıtı temalar Yahudi zihniyetine o kadar yerleşmişti ki, Arap dünyasındaki Yahudi yazılarında bile çıkmaya devam elti.⁷² İslam Yahudileri, Ceuta (Fas) ve İskenderiye limanı gibi Akdeniz kıyısının üç dinli pazarlarında da Latin Hristiyanlığıyla tartışmaya girdiler.⁷³

İslam dünyasının Yahudileri arasında Hazreti Muhammedi betimleyen sadece iki tane aşağılayıcı lakabın kullanıldığı biliniyor. Birincisi, "deli" (*meshugga*) lakabıydı. O sırada inanmayan bazı Arapların Muhammed'e yakıştırdığı "çılgın" (*mecnun*) sıfatından açıkça esinlenen Yahudiler, sözcüğü Hosea'daki* bir ayetle (9: 7) ilişkilendirdiler: *evil ha'navi' meshugga ish ha-ruah*, "Peygamber çılgın, sürekli rahatsız edilerek delirtilen mülhem adamdı."⁷⁴ Diğer lakap, *resul* sözcüğüyle İbranice oynanarak üretilen "sakat" (*pasul*) lakabıydı. İslam hukukuna göre böylesi hakaretlerin cezası ölümdü. Yahudilerin Muhammedi "deli" ya da "sakat" olarak nitelemeleri Müslümanlarca bilindiğine, ya da Yahudilerin daha incelikli bir jargon kullandıklarına dair fazla belirti yok.⁷⁵

Müslüman Polemiklere Yanıt

Müslüman dünyasında yazılan Yahudi kutsal kitap yorumlarındaki İslam karşıtı malzemenin, Avrupalı Yahudi kutsal kitap tefsirlerindeki dinler arası polemikle bir karşılaştırılması*, yetersiz sonuçlar verir. Örneğin, İspanyol Abraham ibn Ezra'nın (1089 -1164) yorumlarında Muhammed'le ilgili ileri sürülen kutsal kitap kehanetlerine bir Yahudi yanıtı bulunabilir. Hristiyan Tude-la'da doğmuş olmasına ve yaşamının büyük bir bölümünü İtalya, Fransa ve İngiltere'de dolaşarak geçirmesine karşın, İbn Ezra Müslüman İspanya'da, Endülüs sarayındaki Yahudi topluluğu

* Eski Ahî'te adı geçen ikinci.derecede peygamberlerden biri -çv.

arasında eğitimini almıştı. Can alıcı ayetleri ele alışı, İslam'ın reddiyle fazla ilgilenmediğini gösterir. Örneğin Genesis 17'de, Tanrı'nın İsmail'i kutsamasını içeren bölümü atlar; yorumunun bir baskısında ise, Kutsal Kitap'ta başka bir yerde geçen *bi ne'od me'od* ifadesinde (Exodus 1: 7; Firavun'un İsrail oğullarının nüfusunun artacağına dair korkusuyla ilgili), Muhammed'in gelişile ilgili sayısal öngörüğü dikkate almaz.⁷⁶ Deuteronomy 18'de "Efendiniz Tanrı, kendi halkınız arasından sizin için benim gibi bir peygamber çıkaracak" ifadesiyle başlayan, pasaj için şu tarihsel açıklamayı verir: "Tanrı'nın çıkaracağı" peygamberin Musa'nın ardılı Joshua'ya işaret eder ve bu peygamber Tanrı'dan gönderilecektir, bir kahin olmayacaktır. Hosea 13: 5'i, "-Ben, çölde size yol- göstermiş olan Efendiniz Tanrıyım" ifadesini - Müslüman yorumu göre Muhammed'i ima eden ifade- yorumlayan İbn Ezra, bu ifadenin, çölden çıktıklarında Tanrı'nın İsrail oğullarına yaptığı ihsanla ilgili görüşünü içerdiğini belirtir. Açıkçası İbn Ezra, Müslüman Kutsal kitap tefsirlerinde anlamlı bir meydan okuma görmez. Müslüman açıklamalar, ayetlerin mantıklı Yahudi okumalarıyla kolayca karşı durulabilen metinlerin taraflı bir okumasını temsil eder.

Genesis 16'daki öykünün ele alınışı daha karmaşıktır. Hagar'ın oğlu İsmail'le birlikte çıkıp gitmesi sırasında melek, oğlunun büyük, güçlü bir halk yaratacağı kehanetiyle Hagar'ı rahatlatır. İslam'ın doğuşundan çok önce, Deuteronomy 33: 2-3'teki "Sina-Seir-Paran ayeti"yle ilgili bir midraşa⁷⁷ rebbiler, Genesis 16'daki İsmail betimlemesini, Tanrı'nın Tevrat'ı İsrail'den önce Yahudi olmayan milletlere sunduğuna dair süregelen inançla ilişkilendirmişlerdi. İsmail'in "eli herkese karşı" olan bir "yabancı adam" (*pere' adam*) olarak nitelenmesi (Genesis 16), Yahudi vaizler tarafından, İsmail ve torunlarının hırsız oldukları ve dolayısıyla Tevrat'a layık olmadıkları şeklinde anlaşıldı.⁷⁸

Müslüman dünyada yazı yazan ortaçağ Yahudi yorumcularının, bu düşmanca temayı geliştirme olanakları vardı; fakat, bu

olanak büyük ölçüde kullanılmamış görünüyor.⁷⁹ İbn Ezra'nın "yabani bir adam" olarak İsmail ile ilgili belirlemeleri bunu gösteriyor:

"Yabani" olduğu ölçüde, "onun eli herkese karşıydı," bir "adam" olduğu ölçüde, "herkesin eli ona karşı olacak." Bana göre doğru anlamı şudur: Yabani bir kişi gibi insanların- arasında olacak ve herkese galip gelecek, fakat daha sonra "herkesin eli ona karşı olacak" ve Daniel'de bu şekilde açıklanır, yani onun [İsmail] dördüncü hayvan olduğu.

Daniel Kitabı'nın dördüncü hayvanı, Yahudi tefsirinde, geleneksel olarak Roma'nın ve Hristiyanlığın, mesianik Kurtuluş'tan önceki son krallığın bir simgesi olarak anlaşılmıştı. İbn Ezra, yaşamında hem Hristiyan hem İslam sürgünlüğünü yaşadı ve Muvahhid kovuşturmasından sonra yazdığı Daniel üzerine yorumunda, onuncu yüzyıldaki önceli Saadya Gaon gibi, İsmail'in krallığını hesaba katmak için kehaneti "güncelleştirdi."⁸⁰

İbn Ezra, Sina-Seir-Paran ayetiyle ilgili eski rabbinik midraşı biliyordu. Deuteronomy 33: 2-3 için, Saadya'nın pasajı görüntüye göre savunmacı ele alışını aktarıyordu. "Kutsanmış anının Gaon'u, kutsal kitap ayetindeki Sina, Seir ve Paran'ın birbirine yakın olduklarını ve bu ayetin, Sina Dağı'ndaki Vahiyi anlattığını belirtiyordu."⁸¹

Saadya'nın "coğrafi" yorumu, bu pasajdan türetilen Müslüman kehaneti amaçlamış görünüyor. Bazı Yahudiler, Müslüman iddiayı ilgi çekici bulmuş olabilir; zira, eski rabbinik midraş, üç yerin adını birbirinden ayırt eder ve üçüncüsünü -"Paran'dan"-İsmail oğullarıyla özdeşleştirir. Tanrı'nın, Arapça da aralarında olmak üzere dört dilde kendini açığa vurduğunu söyleyen aynı ayetle ilgili başka bir, eski midraşta, Yahudilerden Paran pasajıyla ilgili Müslüman yoruma inanma eğilimini olasılıkla güçlendirdi.⁸² "Paran ayeti" gibi Müslüman bir belirtinin, Yahudi kay-

naklardan destek alır görüldüğü yerde, Saadya (İbn Ezra'nın izinden gittiği) yanıt verme zorunluluğu duydu.

Saadya'nın Tevrat yorumu, İslami polemikleri ne kadar ciddi ele aldığını bilmemize yetecek kadar korunmamıştır. Tanrı'nın İsmail'i kutsamasıyla -"Bundan böyle onu kutsuyorum. Onu verimli kılacağım ve ziyadesiyle çoğaltacağım" (Genesis 17: 20)- ilgili standart Müslüman yoruma örtük bir tepki vardır. Saadya, bir sonraki ayette, İshak'ın doğumundan sonra "senin soyun İshak'la devam edeceği için" İbrahim'i Sarah'ın öğüdünü dinleyip İsmail'i göndermeye teşvik ederken Tanrı'nın İshak'la anlaşmasını sürdüreceğini söylediğini belirtirken, açıkça İslami yoruma yanıt veriyordur.⁸³

Felsefi yazısı *İnançlar ve Fikirler Kitabı*'nda Saadya, Museviliğe karşı İslami savların bir reddi denilebilecek şeyi meydana getirir. Kitap 3'te Saadya, ad olarak İslam'a atfetmese de, şeriatın ilgası (*naskh*) suçlamasını reddeder. Bu tesadüf olmayabilir; zira, Hristiyanlık da Yahudi Şeriatının ilga edildiğini vaaz eder ve Saadya, *İnançlar ve Fikirler*'in çeşitli yerlerinde Hristiyanlığa meydan okur.⁸⁴ Daniel Lasker, Saadya'nın polemiğinin İslam'dan çok Hristiyanlıkla ilgili olduğunu savunur.⁸⁵ Ne var ki, Saadya'nın, İslam'ın *naskh* gibi merkezi bir ilkesini reddederken, savının esas olarak çevresindeki hakim din için geçerli olduğunu kastetmiş olması akla uygun görünüyor.⁸⁶

Saadya, Tevrat'ın ebediliği için kutsal kitap kanıt metinlerini gösterir; sonra, akıldan çıkarsanan savlarına döner ve *naskh*'a karşı Museviliğin en eski, isimsiz Yahudi savunucularının bir antolojisini verir. Ondan sonra, Gaon, "ilga teorisi taraftarları"nın bazı kutsal kitap ayetlerinin fiilen Tevrat'ın değişeceğini söylediğine dair savunularını tartışır (ve reddeder). Üç ardışık vahiyle ilgili görünüşteki kehanetin bir ve aynı olaya -Tanrı'nın Sina'da insana görünmesi olayı- işaret ettiğini göstermek için Kitabı Mukaddes'ten alınan coğrafi verileri kullanarak Paran ayetini aktarması bu bağlamdadır. Son olarak Gaon, başka ayetlerle çelişir

gibi görünen birçok kutsal kitap ayetini ele alır ve ilgayı açıklamadıklarını gösterir.⁸⁷

Karaitler, Saadya gibi Rabbanitlerden daha sert biçimde İslama tepki gösterdiler. Yönetici kurum için aşağılayıcı lakaplar, İslam la ilgili olumsuz genellemeler ve rasyonalist teolojik savlarla birlikte "İsmail'in Sürgünlüğü"nü eziyeti hakkında yakınlıklar vardı. Örneğin onuncu yüzyıl Karait entelektüeli El-Qırqıسانی, Musa şeriatının ilgasını, Muhammed'in, peygamberliğinin alametlerini, bizzat peygamberliği ve mucizeleri ye Müslüman sözlü geleneğinin, geçersizliğini tartışır.⁸⁸ Bazı uygulamalarıyla Karaizm, Rabbanit Museviliğten daha fazla İslama yakındı.⁸⁹ Karait düşünürler, Karaitleri benzerliği gereğinden fazla ileri götürmemeye ilna etmek için, Museviliğe karşı İslami iddialara; Rabbinik dindaşlarından daha saldırganca yanıt vermiş olabirler.

Saadya'dan iki yüzyıl sonra, İspanyol İbrani ozan ve filozof Judah Levi, halk arasında *Kuzari* olarak bilinen: "Değersiz (ya da Aşağı) İnancın Reddi ve Kanıtı Üzerine Kitap"ı yazdı. Bizzat kitabın adı, polemiksel amacını ilan eder. Hristiyan bir ortamda böyle bir kitap, sadece Museviliğe karşı Hristiyan savların reddine adanması gerekirdi. Ne var ki, ha-Levi, Müslüman bir çevrede yaşayan bir Yahudiye özgü bir biçimde, İslam'da sadece birkaç meydan okuma görür. Rabbinik Museviliğin üstünlüğünü kanıtlama çabasıyla, Karaizme ve fesleri görececiliğe karşı çıkar. Reconquista Hristiyanlığının siyasette bir etken olduğu Müslüman İspanya'da yazılan *Kuzari*, Hristiyan polemiklere de karşı çıkar.

Musevi Kutsal Kitabının antropomorfizmlerle dolu olduğuna dair İslami eleştiriye karşı ha-Levi, *Kuzari'de*, insani faaliyeti Tanrı'ya atfeden kutsal kitap sıfatlarını açıklayan bir ilahi öznitelikler öğretisini ayrıntılandırır. Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili İslami kanıt metine ("Bundan böyle onu [İsmail] kutsuyorum. Onu verimli kılacağım ve ziyadesiyle çoğaltacağım") yanıt verir-

ken ha-Levi, kendisinden önceki Saadya gibi, Tanrı'nın İsrail'in atası lehine İsmail'i reddettiğinin kanıtı olarak bir sonraki ayete ("Fakat İshak'la anlaşmamı sürdürüleceğim") işaret eder.⁹⁰ Aynı ruhla, Hristiyanlığı reddini İslama yanıtla bütünleştirir: "Ne İsmail'in ne de Esav'ın bir anlaşması vardı;" zira, doğum hakkını Yakup'a satışı öyküsünün gösterdiği gibi, Esav da reddedildi.

Benzer şekilde Meymun da, özel olarak İslama karşı Museviliği savunmaya adanmış eserler biçiminde olmasa da, yazılarında İslami savlarla savaşıyor. Mishnah'ı yorumlarken Meymun, "Musa'nın Tevrat'ı ilga edilemez ve Tanrı bundan başka bir Tevrat göndermeyecektir." diyerek, Yahudi inancının on üç emrinden birine *naskh* başlığını verir.⁹¹

On ikinci yüzyılda Yemenli Nethanel ibn Fayyumi'nin teolojik eseri *Bostan el-akıl*'daki -ülkedeki baskıcı Şii rejimine karşı yazılmış- savunmacı, İslam karşıtı polemiksel 6. bölümüyle kronolojik bakımdan öncelenen Meymun, İslami bir rejimin baskı altında tuttuğu bir cemaati teselli eden ünlü "Yemen'e Mektup"unu Fayyumi'nin oğluna gönderdi.⁹² Mektup, özel olarak İslama karşı bir polemik olmasa da, gerekli bileşenleri içerir. Meymun, Yemen'deki dönmenin, Muhammed'in gelecekte ortaya çıkacağını bildiren kutsal kitap ayetlerini ortaya koyduğuna dair bir habere yanıt verir. Bunları tek tek tartışmadan önce, kehanetlerin ne kadar aldattıcı olduğunu kavradıklarını bile söyleyerek Müslümanları alaya alır. Bu nedenle, "Bize 'Tevrat metnini değiştirdiniz [*baddaltum*] ve Muhammed'in adından söz eden bütün izleri sildiniz diyerek, bizi suçlamak zorunda kalıyorlar [Müslümanlar]." Kitabı Mukaddes'teki en popüler Müslüman işaretlerden bazılarını seçip ayırdığı halde, Meymun'un yanıtı, karakteristik olarak yumuşaktır, rahatsız edici değildir. İsmail'in kutsanmasındaki "Ondan büyük bir millet meydana getireceğim" ifadesi (Genesis 17: 20), "ne bir kehaneti ne de bir şeriatı sadece daha fazla sayıyı ima eder, başka bir şeyi değil." Meymun, Saadya ile aynı çizgide şunu ileri sürer: Tanrı, bütün kutsamala-

nının, İsmail bir eklenti olmak üzere sadece İshak'ın soyu için olduğunu İbrahim'e açıklar. Paran ayeti, Deuteronomy 33: 2, sadece İsrail'e üç evre halinde gelen vahiyi tarif eder: Önce "gelir," sonra "parlar" ve nihayet "görünür." Meymun, Deuteronomy 18: 15'le, Tanrı'nın "kendi halkınız arasından bir peygamber" çıkarma vaadiyle ilgili, Yemen'deki bazı Yahudilerin çekici gördüğünü söylediği İslami yorumu, tartışır. "Bir pasajı bağlamından koparıp ondan sonuç çıkarmanın doğru olmadığını anımsayın." Bağlam, sihirli hareketlere girmeme yönündeki ilahi emirdir ve "burada ima edilen peygamber, yeni bir şariat üretecek ya da yeni bir din kuracak kişi olamaz." "Arar ve Zeid'in kehanetlerine inanmamamızın nedeni, halkın zannettiği gibi onların Yahudi olmaması ve bunun sonucunda, kutsal kitaptaki 'kendi halkınız arasından' ifadesinden kendilerine bir yer açmak zorunda olmaları değildir." Aksine, diye açıklıyor Meymun, Musa'nın bize son ve ebedi olduğunu söylediği Tevrat'ın bir tek ilkesini bile değiştirmek için gelen bir peygambere inanmıyoruz.⁹³

Yemen'e Mektup'un başka bir yerinde Meymun, Yemen'de bir-Yahudinin kendisini mesih ilan ettiğine dair habere de yanıt verir; Meymun, Museviliğe Hristiyan polemiksel meydan okumanın bütünüyle farkındadır ve Hristiyanların "sahte bir şekilde," "kutsal kitaptan binlerce kanıtlarla" çürütülebilecek "olağanüstü güçler atfettikleri" İsa örneğini aktarır. Mesihliğin dinsel düşüncede önemsiz bir rol oynadığı (en azından Sünnilerde) İslami bir ortamda yaşayan Meymun, Yemen'de kendini mesih ilan eden kişinin sahte bir mesih olduğunu kanıtlamak için Hristiyan meydan okumayı ele almalıydı.⁹⁴

"Tanrı'nın Hizmetkarları İçin Rehber" (*Kifayet el-abidin*) adlı eserindeki Müslüman hayranlığıyla tanınan Meymun'un oğlu İbrahim'in Genesis ile ilgili yorumu, İslam için bazı alaylı sözler içerir. Hagar ve İsmail'in kovulma öyküsünü içeren 21. bölümle ilgili notları buna örnektir.⁹⁵ Sarah'ın "o kölenin oğlu, mirası benim oğlum İshak'la paylaşmayacak (*lo yirashy*) sözleri (ayet 10),

İbrahim Meymuni'ye, İslam için elverişli olmayan bir yorum sunma fırsatı verir. Demek ki, diyor, İsmail'in soyu, İshak'ın soyuna vaat edilen kusursuzluğu (Tevrat) İshak'la beraber miras alıp paylaşmaz; "zira, ona inanmış olsalar bile yürürlükten kaldırılmış, olduğunu [*naskh*] iddia etmekle; onu olumsuzlamış [abta-luha], tağyir ve tebdil edildiği iddiasıyla onu terk etmişlerdir." Harfi harfine anlaşıldığında, diye ekliyor, pasaj, Sarah'ın İshak'ı İsmail'in kötü etkisinden uzaklaştırma arzusuna, işaret eder.⁹⁶ İbrahim Meymun, "köle kadının oğluna gelince, ondan da bir millet meydana getireceğim, zira o senin tohumundur" sözlerini, "İsrail dininin ortaya çıkışından sonra günahları nedeniyle belirsizliğe düştükleri bir zamanda İslam dininin Yaradan'ın birliğine inananların dininin ortaya çıkışının bir iması" olarak alır.⁹⁷ Bu yorum, pasajla ilgili Müslüman anlayışa belirgin bir şekilde uygundur ve bu durum, İbrahim Meymuni'nin, Yahudi Kutsal Kitabına dayanan Müslüman alametler üzerinde fazla çalışmadığını gösterir.

En ilginç -ve yine, İslam dünyasında yaşayan Yahudi tefsircilerin ayırt edici özelliği- İbrahim Meymuni, Hristiyan tefsire ilgi gösterir. Hristiyanların, Hristiyanlığın aşağı Musevilik üzerindeki hakimiyetinin kanıtlarını Genesis 25, "yaşlı olanın genç olana hizmet edeceğinin vaat edildiği Rebecca'nın ikizlerinin doğumuyla ilgili kehanet gibi kutsal kitap pasajlarından çıkardıklarını bilir. İbrahim Meymuni'nin anlayışına göre "daha yaşlı olan", "birinci tapmak döneminde ve ikinci tapınak döneminin büyük bir bölümünde ve mesinanik gelecekte ebedi olarak". "daha genç olan" kardeşi Yakup'a gerçekten de hizmet eden Esav olmalı.⁹⁸ Dahası, Meymuni, Hristiyan tefsirde Yahudi hakimiyetinin sona erişini İsa'nın gelişine bağlamak için kullanılan Genesis 49: 10'la, "Shilo" ayetiyle, ilgili popüler Hristiyan tanrı bilimsel yorumu ele alır. İbrahim Meymuni, polemiksel Hristiyan yorumu çürüten İbrahim ibn Ezra'nın da dahil, birçok Yahudi açıklamasını gündeme getirir.⁹⁹

Buraya kadar tartışılan İslama, polemiksel Yahudi yanıtlarının hepsi, başka konulara adanmış eserlerde ortaya çıkar. Hristiyanlığa karşı Museviliği savunan sayısız yazılarıyla Hristiyanlık dünyasının Yahudilerinin aksine, İslam Yahudileri, özel olarak ve bütünüyle İslamı hedefleyen polemiksel metinler üretmediler. Kutsal kitap yorumlarındaki, felsefi ya da halakhic eserlerdeki yorumları, çoğunlukla Hristiyanlığa yanıtı İslam'a yanıtla birleştiriyordu.

Rabbanit Yahudilerin, içerde Karait rakipleri bulunduğunu unutmamalıyız. Özellikle erken İslam döneminde ve en belirgin olarak Saadya Gaon'un kişiliğinde, ve daha sonra Judah ha-Levi'nin eserinde, Karaizmle Yahudi iç tartışması, Rabbanit polemiklerde önemli bir yer kapladı.¹⁰⁰ Polemiksel hedeflerin bu çok katillliği -İslam, Hristiyanlık, Karaizm ve kuşkuculuk- *zimmi* karşıtı Müslüman polemiklerdeki polemiksel enerji yayılımı anımsatır; bu durum Yahudi karşıtı Müslüman polemiklerin yoğunluğunu düşürmüştü.

Bize kadar gelen sadece iki İslam karşıtı polemiksel Yahudi eseri, dinler arası polemiklerin yaygın ve daha ateşli olduğu Hristiyan Batılı Yahudiler tarafından yazılmıştır. On üçüncü yüzyıl rabbisi Barselonalı Samuel ibn Aderet (Rashba), Muhammed gibi *meshugga* dediği bir Müslüman'ın iddialarına yanıt vererek, İslami tahrif (İbranicede *shibbush*) öğretisini reddeden İbranice bir eser yazdı.¹⁰¹ Diğer eser, 1391 Yahudi karşıtı soykırımdan kaçıp Müslüman Cezayir'e sığınan Mayorkalı bir rabbi olan Rabbi Simon b. Tzemah Duran'ın (Rashbatz) felsefi bir yazısının özeti şeklinde Hristiyanlığın reddiyle birlikte ortaya çıkar. İki ayrı baskı biçimiyle kavgacı *Qeshet u-magen*, "Yay ve Kalkan", başlığı dikkate alındığında, Duran'ın ikili polemiği, iki düşman dine Yahudi yanıtını karşılaştırmak için kusursuz bir olanak sağlar.

Duran Hristiyanlıkla başlar. Musa şeriatının ebediliğini savunur: Hristiyanlar, Musa şeriatını ortadan kaldırmak istediğini söyleyerek İsa'nın niyetini saptırdılar (*heheti'u*).¹⁰² İsa'nın yaşamı

ve ölümünün Yahudi versiyonunu sunar ve mesih İsa'nın geleceğini bildirdiği söylenen Kitabı Mukaddes'teki ayetlerle ilgili Hristiyan yorumların tersini söyler. Hristiyanlar Tevrat'a kusur atfederler; Duran da, "Hristiyanların Tevrat'ı olan" İncillerin madunluğuyla ilgili örneklerle karşılık verir. "Bu alay etmekti ve alay etmek de yasak olmasına karşın, bu putperestlikle alay etmek için geçerli değildir."¹⁰³

İslama dönen Duran, genel çarpıtma ve ilga iddiaları üzerinde yoğunlaşır; fakat Muhammed'in misyonunun alametleri olarak gösterilen Yahudi kutsal kitabındaki âyetleri bütünlüklü tartışmayı atlar. Hristiyanların arasında büyüyen ve Hristiyanların Kitabı Mukaddes'le ilgili acımasız polemiklerine alışık olan bir Yahudi olarak Duran, Hristiyan tekniğin İslami versiyonunu nispeten önemsiz saymış olabilir. Bunun yerine, Medine'de Yahudilerin Muhammed'le karşılaşması sırasındaki Yahudi stratejisini kullanarak, Kuran'daki gülünç şeyler üzerinde yoğunlaşır. Kuran'ın, Muhammed'in ilahi olarak emredilen misyonunu doğrulamaya yeterli mucize olduğuna dair Müslüman iddiaların önemsizliğini belirterek, Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkar. Müslüman Kuran yorumu, kafa karışıklığıyla (*bilbul*) doludur.¹⁰⁴

Tanrı'nın birliğine inanç da dahil. Kuran'da kusursuz hareket ve inanç olarak görünen şeylerin, Tevrat'ın ve Musa'nın Müslüman taklitlerinden başka bir şey değildir. Yahudilerden, ayrılığı korumak için, hepsi bir miktar değiştirilmiştir. Yine de Müslümanların birçok pratiği, en başta da Mekke'ye hac, pagan pratiklere benzer ve gerçekten de pagan ayinlerden kaynaklanır.

Polemik ve Kovuşturma

Dinler arası polemik, ortaçağ boyunca, Musevilik ile iki rakibi arasındaki ilk karşılaşmayı, damgalayan dini çatışmayı besleyen-başlıca söylem tarzlarından birini temsil etti., Hem Hristiyanlık hem İslam için polemik. Museviliğe yönelik hoşgörüsüzlüklerini

ifade etmenin bir aracıydı; Musevilik için ise, asıl dinsel doğruluğun yanı sıra Tanrı'nın bölünmez sevgisini Yahudilerin koruduğuna dair kalıcı bir inancı ileri sürmenin bir yolu oldu.

Bununla birlikte, Musevi-Hıristiyan tartışmaları ile Musevi-İslam tartışmaları arasında önemli, bir fark vardı. Hıristiyanlıktaki Yahudi karşıtı polemik dini kendi kendini tanımlamanın özsel bir parçasıydı. İslam için ise, Yahudi karşıtı sav, özsel değil rastlantısaldı: dolayısıyla hem ton hem sıklık bakımından, Hıristiyanlıktaki benzerinden daha ılımlıydı. Musevilik, ilgisizlikle olmasa da buna denk bir ılımlılıkla karşılık verdik Bu önemli karşıtlık, Yahudilerle ilişkide İslamı Hıristiyanlıktan ayırt eden karakteristik olarak düşük zulüm düzeyini yansıttı ve belirledi.¹⁰⁵

10- Zulüm, Yanıt ve Kolektif Anı

Ortaçağda Müslüman-Yahudi ve Hristiyan-Yahudi ilişkilerini değerlendirmeye çabamın bu son evresinde G. R. Elton'un tektanrılı dinlerle ilgili iddiasını anımsayalım: "Güçlü kiliselerde örgütlenen dinler ... işin doğası gereği zulüm ederler ve hoşgörüyü bir zayıflık işareti, hatta taptıkları tanrısallığa karşı bir memnuniyet olarak görme eğilimindedirler."¹

Ortaçağda Hristiyanlığın uyguladığı şekliyle Hristiyanlık bir özelliği olduğu kadar ortaçağ İslam'ının da bir özelliği olan şeyi kanıtlamak gerekli değil. Bunun yerine, zulüm konusunu ele alırken, bir yanda Müslümanlarla Yahudiler arasında, diğer yanda Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki ilişkilerin altında yatan diğer farklılıkları, diğer nüansları açığa çıkarmak istiyorum. Her iki bağlamda da inceleme, zulme Yahudi yanıtını kapsıyor. Son olarak bu araştırma, İslam ve Hristiyan toplumlardaki zulüm deneyimiyle ilişkili olduğu kadarıyla Yahudi tarihinin ve kolektif anısının bir incelemesiyle tamamlanıyor. İleri-süreceğim gibi, bu karşıtlığın, ortaçağda Yahudi olmayan dünyadaki Yahudi yaşamıyla ilgili sorular bakımından derin bir anlamı vardır.

Elton'un uyarısını genişletiyim. "Zulmeden" hukuk dışı ya da geçerli ahlak standartlarına aykırı davrandığı zaman bir kişi ya da grubun, başka bir kişi ya da gruba "zulmettiğini" söyleriz. Ne var ki, bu görüş izafidir. Örneğin Amerikalıların zulüm olarak gördüğü, bir şey, başka bir ülkenin hukuksal ve ahlaksal standartlarına göre bir yasanın, bir ahlaki kodun ya da siyasi ideolojinin uygulanması olabilir. Ortaçağdaki zalim, başka bir inancın mensuplarına şiddet saldırısını nadiren "zulüm" olarak görüyordu. Zalim, hukuku -çoğunlukla ilahi kaynaklı olduğu söylenen- uyguladığına, ya da Tanrı'nın ifade edilmeyen arzusunu yerine getirdiğine inanıyordu. Tektanrılı dinlerde -doğası gereği, dışı kapalı olan zalimin, koşulsuz inancı ve inanmayanların

mutlak cezalandırılmasını isteyen üstün bir varlığın işini yaptığının dair iddiayla zulüm haklı gösterilirdi.

Son olarak, zulümle ne anlatılmak istendiğini belirtmek de önemlidir. Aşağıdaki değerlendirmede kullanıldığı şekliyle zulüm sözcüğü, bireysel ve kitlesel cinayetler de dâhil olmak üzere, kişilere ya da mala karşı haksız şiddet anlamına gelir. Zorla din değiştirtme gibi dini konularda yasadışı zorlama anlamına gelir ve fiziksel dışlanmayı da içerir. Diğer kötü muamele biçimleri - ister önyargılı, sınırlayıcı yasalar, ister olumsuz tutumlar ya da yalan ifadeler olsun ayrımcılık dediğimiz şey- zulme yol açabilir ve açar.² Ne var ki, kendi içinde ve kendinden böylesi hoşgörüsüzlükler, Yahudilerin içinde yaşadığı ortaçağ toplumları tarafından "normal" görülüyordu.

Hristiyanlıkla ve İslam'da Zulüm

Hristiyanlıkta

Salo Baron'un göz yaşartıcı ortaçağ Yahudi tarihi revizyonu bile, Hristiyan dünyadaki Yahudilerin, özellikle on ikinci yüzyıldan itibaren büyük acılara maraz kalmaları gerçeğini parlatmayı beceremedi.³ Haçlı Seferleri sırasında başlayan geniş ölçekli katliam örnekleri iyi biliniyor. Hristiyan çocukları öldürmekle suçlanan Yahudilere işkence edildi, pek çok durumda idam edildi. Bazılarına, kuyuları zehirleme, hırsızlık yapma ve Aşşai Rabbani ekmeğine "işkence etmek" ("kutsal ekmeğin kutsallığını bozma hakareti") sözde suçlarından ötürü zulmedildi. Yahudiler ekonomik zulme uğradılar (örneğin, mesleki olanaklara resmi sınırlamalar ve mallarına saldırı yoluyla). Talmud yakıldı ve Yahudiler, din değiştirme törenlerine -Museviliğin gücünü zayıflatmak amacıyla alınan önlemler- katılmaya zorlandılar. Yahudiler, kentlerden, bölgelerden ve krallıklardan sürüldüler.

İslam'da

Claud Cahen'in "Klasik İslam yüzyıllarında *zimmi*'lere yönelik sadece , bir tek zulüm, Fatimi el-Hakim'in zulmü, kayıtlara geçmiştir" şeklindeki yargısı, belgelere uygun değil.⁴ Benzer şekilde, Tritton'un Yahudilere yönelik zulmün "büyük ölçüde mali zulüm" olduğu savunusu da gerçeklikten uzaktır.⁵ İslam'ın klasik yüzyılları, özellikle Hristiyanlar için bazıları oldukça şiddetli olmak üzere zimmi karşıtı zulümle damgalıdır. Yahudiler için durum farklıydı -Hristiyanlıktaki Yahudi karşıtı zulümden daha az sık ve daha az zalimaneydi.

İslam'ın şafağında Müslümanlarla Yahudilerin ilk karşılaşması, Muhammed'in Medineli Yahudi kabileleri kovduğu ya da katlettiği sırada zulümle sonuçlandı. Bu karşılaşmanın, kuraldan çok bir istisna olduğu anlaşıldı. İslam'ın Güneybatı Asya, Kuzey Afrika ve İspanya'ya muzafer genişlemesi, Muhammed'in koruma karşılığında haraç politikasının kurumlaşmasına tanık oldu. Dolayısıyla, Yahudilere yönelik İslami zulüm, Ömer Paktı'nda tarif edildiği şekliyle bütün gayr-i Müslim himaye edilen halklar için konulan sınırlamaların katı bir şekilde uygulandığı dönemlerde yükseldi.

Yahudileri de kapsayan ve kayıtlara geçmiş neredeyse her zulüm hareketinde Yahudiler, Yahudi olarak değil zimmi olarak muamele gördüler. Geniza mektupları, bir İbrani deyimıyla *sin'ut*, ya da kin denilen özel olarak Yahudi karşıtı duygu ve baskıların varlığından söz eder. Goitein'in sözleriyle, bu antisemitizm "genel ve yaygın olmaktan çok, yerel ve münferit"ti.⁶ Bu, tanınmış gereği Yahudi karşıtı olan ve Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren yaygınlaşıp karakteristik olan Avrupa'daki zulümlerden ayrılır.

Bernard Lewis, İslami baskının nedenlerinin "olası bir tipolojisi" dediği şeyin ana hatlarını çizer.⁷ İslami zulmün özü üzerinde duran Lewis özetle şunları söyler: "Modern öncesi- zamanlarda böylesi patlamaların en genel nedeni, *zimmi*'lerin kendi yerinde

durmamaları, kibirli hareketlerde bulunmaları, kendilerini üste çıkarmalarıydı."⁸ Louis Dumont'un görüşüyle özetlersek: Herhangi bir hiyerarşik toplumda farklı statüleri bulunan gruplar, "kendilerini derecelendiren ve ayıran kod üzerinde anlaştıkları" sürece aynı bütün içinde az çok uyumlu, bütünlüklü bir arada var olurlar.

Halife El-Mütevekkil

Müslüman kaynaklar, Abbasi Halife El-Mütevekkil'in 850 yılında zimmi'lere karşı sert önlemlere başvurduğunu bildirir:

O yıl El-Mütevekkil, Hristiyanlara ve geri kalan bütün Ahl et dhimma'ya [Himaye Edilen Halk) bal rengi taylasanlar* ve zunnar giydirilmesini ... İslam'dan sonra inşa edilen ibadethanelerinin yıkılmasını ve sahip oldukları evlerinin onda birine el konulmasını emretti... Devlet görevlerinde ya da Müslümanlar üzerinde otoriteye sahip olabilecekleri resmi herhangi bir işte çalıştırılmalarını yasakladı... Paskalya öncesi pazar gününde hac gösterilmesini ve Yahudilerin sokakta ilahi söylemelerini yasakladı.⁹

El-Mütevekkil'in zimmi kısıtlamalarını yeniden ifade eden katı karnamesinin, Kuran'la ilgili Ortodoks olmayan öğretileri Abbasi halifesi El-Memun yönetiminde (813-833) resmi kabul gören Müslüman Mutazzil'leri bastırmasıyla bağıntılı olduğuna inanılır. El-Mütevekkil yönetiminde Ortodoks öğretiye geri dönüşüyle birlikte, katı Ömer hükümlerinin yenilenmesi biçimini alan gayri-Müslimlerle ilgili ortodoks politikaya da geri dönüldü.¹⁰ Fakat, diye belirtir Lewis, "Mütevekkil yönetiminde gayri-Müslimlere yönelik şiddete dayalı zulümle ilgili hiçbir ka-

* Başa ve boyuna sarılan şala verilen ad -çv.

nıt yoktur ve bu kısıtlamaların ne kadar, ne ölçüde ve ne kadar süreyle uygulandığı da açık değildir."¹¹

Halife El-Hakim

Deli olduğu iddia edilen Fatımi halife El-Hakim'in hükümlerliliği döneminde Mısır ve Filistin'de Hristiyan ve Yahudilere yapılan zulüm, tuhaf özelliğı nedeniyle epeyce ilgi uyandırmıştır. Olay o kadar tuhaftır ki, Lewis'in sınıflamasına kolayca yerleştirilemez. El-Hakim, kendi hükümlerliliğini keyfi, değışken ve tuhaf hareketlerle süsledi -bir keresinde bütün köpeklerin öldürölmesini emretti; fakat zaman zaman vergileri de kaldırdı- ve bütün Mısır toplumuna terör aşıladı. Vakanüvislere göre Hristiyanlara ve Yahudilere yönelik zulmü, "giysilerine ayırt edici işaretleler takılması"nı ve zunnar takılmasını emrettiğı 1004 yılında başladı. Baskı hükümlerliliğinin sonuna kadar aralıklarla tekrarlandı. Özellikle sinagog ve kiliselerin yaygın yıkımıyla dikkat çekiyordu (Kudüs'teki Kutsal Mezarlık Kilisesi de dahil; modern tarihçiler tarafından Birinci Haçlı Seferi'nin uzun erimli nedeni olarak ifade edilen bir olay).¹² El-Hakim, İslam hukukuna aykırı olarak, zimmi'leri İslam ile kovulma arasında tercih yapmaya zorladı. Birçoğı din değıştirirken, birçoğı ölkeden kaçtı. Sayısız beklenmedik ve çelişkili hareketleri arasında, El-Hakim'in eski dinine dönmek isteyen dönmelere izin verdiğı de söylenir - İslam'dan dönmeyi yasaklayan başka bir İslam yasasının ihlali. Ortaçağ vakanüvisleri bile El-Hakim'in akli dengesinden kuşku lanırlar.¹³

Granada'daki Soykım

1066'da Granada'daki İspanyol-Müslüman Berberi krallığında-yaşayan Yahudileri darbeleyen zulümden sık sık söz edilir. Babası Samuel Nagid ibn Nagrela'nın yerine geçen Yahudi vezir Joseph ibn Nagrla, 31 Aralık 1066'da düşmanları tarafından sa-

rayda öldürüldü.¹⁴ Nagrela'nın "zorbaca davranışından" kızgınlık duyan bir kalabalık, bütün Yahudi cemaatini katletti. Abdallah'ın -Joseph'in, daha sonra sultan olan patronu Sultan Badis'in torunu- "anılan", bizzat katliam olaylarının arka planıyla ilgili bir görgü tanığının betimlemesini içerir. Abdallah şunları yazar:

Hem sıradan insanlar hem asiller, Yahudilerin şeytanlığından, gidişatta yaptıkları kötü değişikliklerden ve paktlarını ihlal ederek işgal ettikleri mevkilerden tiksiniyorlardı. Allah, 31 Aralık 1066 Perşembe günü yok edilmelerine karar verdi... Yahudi sarayın iç taraflarına kaçtı; fakat kalabalık orada yakalayıp öldürdü. Sonra şehirdeki her Yahudiye kılıçtan geçirip mallarına elkoydular.¹⁵ Görünüşe göre kalabalığın Yahudilere karşı kıskırtılmasında rol oynayan bir Müslüman'ın Arapça bir polemiksel şiiri, giderek daha çok insanın görüşünde altın çağı karartan azgın Arap antisemitizminin gözde bir "tanıt metni" işlevi görüyor.¹⁶ Dizeler, Yahudilerden "maymun" ve "sahipsiz köpek" olarak söz eder ve halkı, "bir kurban olarak boğazlanmayı [Joseph'i] hızlandırma"ya ve "kendileriyle yaptığımız anlaşmayı bozdukları için, onun halkını cezadan muaf tutma"ya teşvik eder.

1066 soykırımı, açıkça Yahudi karşıtıydı. Ne var ki, Lewis'in açıkladığı gibi, şairin tehdidi-fiilen gerçekleştirilen- dhimma'nın sözleşmeli özelliğinden kaynaklanır. Yahudi vezir Joseph, Müslümanlara patron gibi davranmakla, tebarun İslam karşısında mütevazi -gerçekte aşağılanmış- duracağına dair anlaşmayı ihlal etti.¹⁷ Ayrıca, bizzat zulmün kendisini genel bakış içine oturtmak gerekir. Genel olarak gayri-Müslim devlet görevlilerinin hezimet paradigmasına uygundur. Kral Abdallah'ın, Yahudilerin "gidişatta yaptıkları kötü değişikliklerden ve paktlarını ihlal ederek işgal ettikleri mevkilerden" yakınması da, 6. bölümde ileri sürdüğüm önermeyle -yani, hiyerarşik İslam hem Hristiyan toplumlarının, özellikle kafirler tarafından yapıldığında, toplumun "hak" düzeni"nde herhangi bir değişikliğe itiraz ettikleri önerme-siyle- bağlantılıdır ve bu önermeyi kuvvetlendirir.

Daha Az Bilinen Zulümler

Kalabalıkların Yahudi mallarına ve canlarına saldırısının diğer örnekleri, erken ve yüksek ortaçağa ait ortaçağ İslam kaynaklarında saçılmış durumdadır. Örneğin 1032'de Fez'de Berberi bir şef tarafından ele geçirildiğinde kentin geri kalan kısmının yanı sıra Yahudi mahallesi de saldırıya uğradı. Başka barbarlıkların yanı sıra altı binden fazla Yahudinin katledildiği söylenir.¹⁸

1177-1178'de Mada'in'de (Bağdat yakınlarında) Yahudilerin yakınlardaki bir camide müezzinin yüksek sesle, okuduğu ezanın sesini kıştırma çabalarından rahatsız olan Müslümanlar, Bağdat'a şikayette bulundular. İstediklerini elde edemeyen - gerçekte yetkililer tarafından terslenen- bu kişiler yerel bir kalabalığı da yanlarına alarak Yahudi dükkanlarına karşı çılgınca bir saldırıya geçtiler, bir sinagogu yıktılar bir Tevrat tomarını yaktılar.¹⁹ Arapça vakayinamelerin dikkatli bir araştırılmasının, İslam'ın altın çağ yüzyıllarında bu türden özel olarak Yahudi karşıtı şiddet örneklerini meydana çıkarması olasıdır.²⁰

Kuzey Afrika, İspanya ve Yemen 'deki Zulümler

Bu dönemde Yahudilerin maruz kaldığı en ciddi zulüm, 1140'ların ortasında başlamak üzere, Kuzey Afrika ve İspanya'daki Muvahhid fetihleri sırasında ve sonrasında Berberi Muvahhidlerin zulmüydü.²¹ Bu bağnaz tarikatın militan vaazları, Müslüman ve gayri-Müslim bütün karşı çıkanları düşman saydı.²² Muvahhidler, hem Yahudilere hem Hristiyanlara ölüm ya da İslama dönme tercihini sundular; pek çoğu dönmeyi tercih etti. Modern bir bilginin Muvahhid zulmünün acımasızlığını ve sürekliliğini küçültüne çabası, kanıtların zorlama revizyonist çözümlenmesinin bir sonucu olmaktan çok, kendi memleketi Fas'taki Müslüman-Yahudi ilişkileriyle ilgili lehte- değerlendirmesinin bir yan ürünü gibi görünüyor.²³

Muvahhid terörünü, Yemen'deki acımasız zulüm izledi (anlaşıldığına ... göre 1172'de). Gayretli bir asi rejim zimmi'leri İslama dönmeye zorladı. Çok sayıda Yahudi din değiştirdi; bazıları, İslama dönen ve Tevrat'ta Muhammed'in öngörüldüğünü vaaz eden bir Yahudinin din değiştirme mesajına kapıldı. Bazıları da, zulmün, uzun süredir beklenen ve gerçekleşmek üzere olan kurtuluşu haber verdiğini ilan eden ve Mesihlik iddiasında bulunan yerel bir Yahudinin saflarına katıldı. Bu zulümle ilgili esas bilgimiz, Muvahhid zulmünden kaçan Meymun'un Yemen Yahudilerini teselli etmek ve yatıştırmak için yazdığı "mektup"tan gelir.²⁴ Meymun'un, Yahudilere çektiği eşi görülmemiş eziyetten ötürü İslamı sert bir şekilde yerdiği kaynak budur.

Mektubun başında Meymun, Yemen'deki Yahudi cemaatinin reisine, kendi yaşamı süresince İslam'ın Yahudi halkına indirdiği ağır darbeleri anlatır.²⁵ Meymun'un eşi görülmemiş bir haksızlık çağında yaşadığına dair duygusunun nedeni yaşamındaki felaketler dizisiydi. Ne var ki, Lewis'in ifade ettiği gibi, "gözlemleri, kuşkusuz belli bir gerçeklik payı içermesine [karşın, İslami diasporadaki Yahudi yaşamının] doğru bir genel manzarası olarak kabul edilemez."²⁶

Kuşkusuz, Yemen Yahudileri ve Muvahhidler yönetimindeki Kuzey Afrika ve İspanya Yahudilerinin şöyle bir tesellileri fazla yoktu: zulümler zimmi'leri hedefledi, ya da Yahudi oldukları için değil generik statülerinden ötürü Yahudiler zulme uğradılar. Özellikle, çok sayıda Hristiyanın bulunmadığı Yemen'de zorla din değiştirtme, özünde Yahudi karşıtı bir iş gibi görünüyordu.²⁷ Yine de, bu ve diğer felaketlere Yahudi yanıtı, Hristiyan topraklarda yaşayan kuzenlerinden farklı bir Yahudi kaderi kavrayışının tipik örneğini oluşturdu.

Kovma

Yahudiler, klasik yüzyıllardaki İslam yönetiminde çok büyük kovulma acısı yaşamadılar. Fatımi halife El-Hakim, İslam'ı kabul

etmeyen zimmilerin sürgün edilmesini emretti. Bu, kuralı kanıtlayan istisnaydı: Birçok Yahudi, Muvahhidlerin zulmünden kurtulmak için Kuzey Afrika'ya ya da Müslüman İspanya'ya kaçtı; Muvahhidlerin, baskıcı politikanın kurbanı gayri-Müslimlere sunduğu tercihlerin arasında kovulmanın da bulunduğunu gösteren hiçbir kanıt bilmiyorum.²⁸

"Yahudi sorunu"na bir çözüm olarak kovmanın göz ardı edilmesi, İslam fıkıhçıların bu seçeneği tartışıklarını dikkate aldığımızda oldukça çarpıcıdır. Muhammed'in iki Yahudi kabileyi Medine'den kovması ve Halife Ömer'in Hicaz'da (kutsal Mekke ve Medine kentlerinin bulunduğu bölge) yaşamakta" olan Yahudileri cezalandırması, "Arabistan'da iki dinin bir arada bulunmaması gerekir" hadisine yol açtı. Bu emsal, fıkıhçılara, konuyu "Yahudilerin Arabistan'dan [ya da Hicaz'dan] Sürgünü Üzerine" başlığı altında değerlendirme olanağı verdi. Kadılar, Ömer örneğini uygulamak amacıyla Hicaz'ın sınırlarını tartıştılar. Bazıları, sınırların Arabistan yanmadasının kuzey ucuna kadar uzandığını savundu. Memluk döneminin birkaç fıkıhçısının izlediği- onuncu yüzyıl tarihçisi El-Teberi şu görüşteydi: Kendilerine ihtiyaç duyulmadıktan sonra, Müslümanlar Ömer Pak-tı'nın iptal edip, Müslümanların hakim olduğu bölgelerden Yahudileri ve Hristiyanları sürgün edebilirler. Bununla birlikte, zaman içinde fıkıhçıların çoğunluk görüşü, zimmi'lerin İslam topraklarında oturma hakkının bulunduğu -ikamet bölgelerine ayrılmaksızın- ve mallarının korunması gerektiği yönündedir.²⁹

Bir çıkar yol olarak kovmanın düşünülmemesi, belki de Baron'un "ortaçağ ulusçuluğunun Yahudi kaderindeki" rolüyle, ilgili tezine başvurularak kısmen açıklanabilir.³⁰ 1290 ile 1492 arasında Yahudilerin İngiltere, Fransa ve İspanya'dan kovulması, diğer çabalar -öncelikle Hristiyanlığa döndürme- aynı amaca ulaşmada başarısız olduğunda devreye giren dinsel, ekonomik ve toplumsal etkenlerin bir sonucuydu. Baron, etnik karışımın, bulunduğu yerde, ya da yöneticiler "ulusal birlik" oluşturmaya

çalıştıklarında kovmanın gerçekleştiğini savunur.³¹ İngiltere'de bu "ulusalcılık", 1066'daki Norman İstilasından itibaren sürekli gelişti. Fransa'da on ikinci yüzyıldan itibaren, İngiliz ve baronluk egemenliğinin zararına kraliyetin merkezileşmesi biçimini aldı. İspanya'da; on beşinci yüzyılın sonunda Kral Ferdinand ile Kraliçe Isabella'nın saldırgan ulusal birlik politikasına kadar gerçekleşmedi. Evrenselce (emperyal) özelemlerin ya da kabilesel, bölgesel ve beledi dayanışmanın ulusal birlik çabasını engellediği Almanya'da, genel bir Yahudi sürgünü gerçekleşmedi -sadece on beşinci yüzyılda kentlerde ve bazı prensliklerde toplu cezalandırmalar oldu. Benzer şekilde İtalya'da da, Papalık devletlerindeki Hristiyan birlikçi gösterişler ve siyasi atomizasyon geniş ölçekli kovmayı önledi. Etnisite üzerinde çalışan toplumbilimciler, azınlıkların toplumdan dışlanmasında ulusalcılığın rolüne işaret etmektedirler.³²

Baron'un teorisi, Yahudi tarih yazımında direnişle karşılaştı.³³ Ulusalcılığın ortaçağda varlığı tartışmalıdır.³⁴ Benim amacım bakımından hipotezin hristik (iz buldurucu) değeri vardır; İslam dünyasıyla karşılaştırma, Baron'un Hristiyan Batı ile ilgili sezgisini rafine edip destekleyebilir. Kovmanın gerçekleşmediği İslam dünyası, ortaçağda ilkel ulusalcı eğilimlerden bile yoksundu. İslam uygarlığı, bunun yerine, kökleri derinde bulunan etnik bakımdan çoğulcu niteliğini Hristiyan Avrupa'dan daha uzun süre korudu. Dolayısıyla, bir gerekçeyle Yahudileri ve Hristiyanları kovma dürtüsü yoktu. Bir çıkar yol olarak kovma benzeri bir şey, daha sonraki İslam çağlarında gerçekleşti; fakat bu, ulusalcılık güçleriyle bağlantılı değildi. 1453'te İstanbul'un fethinden sonra Osmanlılar, çok sayıda Yahudiyi yeni başkente zorla yeniden yerleştirdiler. Türkçede sürgün denilen devlet çıkarma bu zorunlu göç politikası, Bizans Yahudileri bunu bir "kovma" olarak algılamasına karşın, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sayısız halka uygulandı.³⁵ Yeni fethedilen bölgelere Hristiyanların -ve olasılıkla Yahudilerin- benzer şekilde sürgünü, on yedinci yüzyıl

başlarında İran'da, Şah Abbas I yönetiminde de gerçekleşti.³⁶ Sahici bir Yahudi karşıtı zulümde, Yemen Yahudileri, geçici olarak Kızıl Deniz kıyısındaki Mawza çölüne sürgün edildiler ve Sana'nın Yahudi mahallesi yok edildi, sinagogu camiye çevrildi. Birçok yaşamın yok olduğu ve pek çok malın talan edildiği "Mawza Sürgünü" (galut mawza), Yemen Yahudilerinin edebi kolektif anısına büyük bir trajedi olarak girdi.³⁷

"Zulmeden Toplum"

Uğradıkları zulüm ister, koyulma, ister öldürülme, ister mala saldırı, isterse zorla din değiştirtme bakımından ölçülsün, İslam Yahudileri, Batı Hristiyanlığında Yahudilerin çektiğine uzaktan bile yaklaşacak ölçüde bir fiziksel şiddete maruz kalmadılar. Genelde bir grup olarak zimmi'ler, klasik sonrası dönemde artan baskı ve zulme maruz kaldıklarında bile, Avrupa'da rastlanan kasvetli koşullarla denk değildi. 1348 ile 1350 arasında Avrupa'yı kasıp kavuran Kara Ölüm, Hristiyan uygarlığı yok etme çabasıyla kuyuları zehirlediklerine inanılan Yahudilere karşı kitlesel soykırımlara tanık oldu.³⁸ Kara Ölüm İslam dünyasına da sıçradı; fakat hiçbir yerde insanlar Yahudileri suçlamadı. Ortadoğu'daki Kara Ölüm'le ilgili incelemesinde Michael Dols, salgın sırasında Hristiyan ve Müslüman toplumların kendi kâfirlerine karşı tepkilerini tartışır. Veba salgını sırasında Yahudilerin uğradığı zulme katkıda bulunan Hristiyan "millenializm, yabancı cemaatlere yönelik militanlık, [ve] ceza ve suç" kavramları, Müslüman toplumda etkili olmadı.³⁹ 1250-1517 arası dönem Memluk İmparatorluğu hakkında yazan Baron, "Hristiyan Avrupa'daki katliamlarla karşılaştırıldığında", diyor, "Yahudi karşıtı başkaldırıları hem daha az sık hem daha az kanlı oldu. Kural olarak belli yerelliklerle sınırlı kaldılar ve 1348-1349 ya da 1391'in Avrupalı azgın kalabalıkların ya da Haçlıların saldırılan boyutunu kazanmadılar." Daha erken yüzyıllara, benim kitabımın konu

edildiği döneme daha keskin bir şekilde uygulanan bir ayrımı saptıyor.⁴⁰

Bu fark nasıl açıklanabilir? Tarihçi R. I. Moore, ortaçağ Hristiyanlığına, özellikle on ikinci yüzyıldakine, "zulmeden bir toplum" demiştir. Bu bilginin vardığı sonucu desteklemek için gösterdiği karakteristikler ve tarihsel koşullar, İslam Yahudilerinin nispeten iyi durumlarını açıklamaya yardım eder. Moore'a göre, Avrupa Hristiyanlığı, on ikinci yüzyıldan itibaren üç gruba - Yahudiler, sapkınlar ve cüzamlılar- giderek daha fazla düşmanlık gösterdi. İblis ile Yahudiler ve sapkınlar arasında varsayılan bağlantı (kuşkusuz, Yahudiler ile sapkınlar arasındaki bağlantı, erken Hristiyan döneme kadar gider), Yahudilere ve cüzamlılara kirlilik, pis koku, kokuşmuşluk atfedilmesi ve Hristiyan kadın ve çocuklar için tehlikeli görülmeleri, özellikle popüler düşüncede üç grubun aynı görülmesine yol açan etkenler arasında sayıldı. "Yahudiler, sapkınlar ve cüzamlılar ... Hristiyan düzenin güvenliğine çok başlı olsa da bir tek tehdit olarak tarif eden bir tek retorikte benzeştirildiler."⁴¹ Yahudi-cüzamlı bağlantısının belki de en kahredici sonucu, 1331'de bütün toplumu zehirlemek için komplo kurmakla suçlanan cüzamlıların yanı sıra Yahudileri de hedefleyen Fransa'daki azgın zulüm sırasında gerçekleşti.⁴²

Yahudi ve Sapkınlık

Hristiyanlığı zulmeden bir toplum olarak tarif etmek için kullanılan bu ölçütler -Yahudiler, sapkınlar ve cüzamlılar arasında bağlantı- İslama kolayca uygulanamaz. Bir kere, İslam'daki sapkınlık Hristiyanlıktaki benzerinden oldukça farklıdır. Musevilik gibi İslam da pratiğe büyük vurgu yapar ve geniş bir inanç özgürlüğüne izin verir. "Sadece toplumsal ya da siyasal düzene önemli bir tehdit olarak görüldüğü zaman sapkınlık kovuşturuldu" diye yazar Bernard Lewis. Bu, diyor Lewis, *dhimma* yasasını ihlal ettiklerinde ya da "toplumsal ya da siyasal düzenin devamını" bozduklarında baskı gören gayri-Müslimlere yönelik

tutumla paralellik gösterir.⁴³ İslam'daki "tekerrür eğilimi"ne - Şiilik gibi yıkıcı öğretileri bir Yahudi dönmenin kötü niyetli tasarılarına atfetmek- Batı'da olduğu gibi, Yahudiliğin hakim dini zayıflatma tutkusuyla ilgili genel bir kuşku eşlik etmedi.⁴⁴

Karşıtlık daha da ileri götürülebilir. Hristiyan sapkınlık tanımı, Hristiyan ilahi takdirin yadsınması olarak görülen "Musevileştirme"yi -Museviliği taklit etmeyi- de kapsıyordu. Bu nedenle, sapkınlık utancı, zorla ya da gönüllü olarak Hristiyanlığa dönmüş Yahudiler -"yeniden Musevileştiriciler"- de dahil, Hristiyanları Musevileşmeye ayarttıklarından kuşkulandığı için, inancını açıkça itiraf eden Yahudilere kadar uzandı. On üçüncü yüzyılın başlarında sapkınları avlayıp kovuşturmak için kurulan Engizisyon, araştırmasını ve zor kullanma yetkisini tek tek Yahudilere ve Yahudi yazılarına kadar genişletti.⁴⁵

Hristiyan Avrupa'daki benzerlerinden farklı olarak İslam dünyasında yaşayan Yahudiler, sapkınlık kuşkusu, ya da Müslümanları Yahudi ananelerini izlemeye teşvik etme yükünü taşımadılar. Bölüm 2'de açıklandığı gibi, Müslümanlar arasında "Musevileşme", esas olarak, popüler Yahudi (ya da Hristiyan) pratiklere -örneğin azizlere tapma- bağlılık bakımından ifade edildi. Bu durum, bir sapkınlıktan çok, *halifuhum*, "onlardan farklı olma" kuralının bir ihlalini oluşturuyordu. İbn Taymiyya gibi dindar düşünürler için, teolojik bir hakareten çok İslam'ın prestijine bir darbe ve uygulamada bir "yemlik"ti. Bu nedenle, İbn Taymiyya, Müslümanların azizlerin türbelerine düşkünlüğünü bastırmak için kampanya yürütürken, Müslümanların *halifuhum* ilkesini çiğnemekten gayri-Müslimleri sorumlu tutmadı.

İblis ve Yahudi

İslama yabancı olan Yahudi-sapkın teması, Hristiyanlıkta, insanları sapkınlığa ayartan İblis'in yakın dostu olarak Yahudi motifiyle harmanlandı. İsa'nın düşmanı ve Tanrı'ya karşı her türlü karanlık gücün cisimleşmesi Şeytan, Yeni Ahit'te hasım rolüy-

le görünür. Dahası İblis, ortaçağ Hristiyanlığında, pagan geçmişte kökleri bulunan ve yerel Katolik papazların şeytan kovma becerileriyle güçlenen cinlerle ilgili popüler inançların beslediği sürekli ve yaygın bir varlığa sahipti.⁴⁶ Yüksek ve geç ortaçağda, Yahudilerin İblis'le samimi ittifak kurduğuna dair yaygın inancı, Yahudiye Şeytanla ilişkilendiren Yeni Ahit pasajları esinliyordu.⁴⁷ Bu inanç, sayısız Hristiyan yazardan da destek alıyordu. Bu nedenle, örneğin, on dördüncü yüzyıl kilise babası Nyssa'lı Gregory Yahudilerden şöyle söz ediyordu: "Onlar iblisin suç ortaklarıdır, yılan soyudurlar, rezalet tacirleridirler, iftiracıdır, zihinleri karanlıktır, Ferisî'lerin* mayasıdır, cinler Sanhedrin'idirler", son derece alçaktırlar, istismara can atarlar, iyi olan her şeyin düşmanıdır." ⁴⁸ İskenderiyeli Eusebius, kendisine atfedilen "Kıyamet Günü Üzerine Vaazları'da, Yahudilerden şöyle söz eder: "Şeytanın Öğütlerini dinlediğiniz, size oğul dendiği ve siz köpekleştığınız için, siz sefillerin vay haline... Tanrıdan aldığı yenilgiden ötürü Cehennem başınıza yıkılacaktır, babanız İblis'le birlikte sizi mahkum edecektir." ⁴⁹ *Life of Caesarius of Arles*'in (Arlfes'li Caesarius'un Yaşamı) Marovenj yazarları, Arles Yahudilerini, kente ve kentin piskoposu Caesarius'a karşı sapkın Arian Gotların, yaptıkları şeytanlıklardan zevk alan İblis'in "hain" müttefiki olarak betimler.⁵⁰ Ark-bişop Agobard, Karolenj kral Dindar Louis'yi, Yahudilere yönelik kayırmacılığının Hristiyan dindarlara ne kadar zarar verdiğini bildirmek için yazdığında, Yahudilere *vasa diaboli*, "İblis'in damarları" ve John İncilî'ne uygun olarak (8: 44) *filii diaboli*, "İblis'in oğulları" diyerek rüşvetçiliklerini vurguluyordu.⁵¹

* Dinsel kurallara uymada çok titiz davranan ve bu nedenle kendilerini herkesten üstün sayan çok eski bir Yahudi topluluğu —çv.

** Kudüs'ün önde gelen Yahudi aileleri tarafından kurulan ve M. Ö. 5. yüzyıl ile M.S. 70 yılları arasında faaliyet yürüten yüksek mahkeme —çv.

Nihayet, kalıplaşan Yahudinin İblis'le özdeşleşmesi, söylencede, sanatta, drama ve törenlerde de çiçeklendi; İblis'in Hristiyanlığın her-şeyini yok etmeye kararlı olduğuna dair eski inanç, İblis'in ortağına da -Yahudi- aktarıldı. Yüksek, ve geç ortaçağda Yahudilerle ilgili birçok irrasyonel inanç, Yahudi ile İblis ortaklığında bir "açıklama" buldu.⁵²

The Devil and the Jews'de (İblis ve Yahudiler) Joshua Trachtenberg şunu ileri sürer: Resmi kilise, Yahudilerin, gerçeği görmelerini engelleyen örtünün gözlerinden alınmasıyla bir gün yollarından dönüp Hristiyanlığı kabul edecek olan inançsızlar olduğuna dair eski öğretisine sadık kalsa da, hem Şeytan'dan hem Yahudiden korkan Hristiyan kitleler ikisini kaynaştırdı. Şeytan sapkınlığın babası olduğuna göre, Hristiyan hakikati bilmelerine karşın Hristiyanlığı inatla reddedip ona karşı savaş-tıkları için Yahudiler, imansızlardan daha kötü sapkınlar olarak düşünül-düler.⁵³ Cecil Roth'un elli yıl önce yayımlanan bir de-nemede Yahudilerle ilgili bu Hristiyan inancı adlandırdığı şek-liyle Yahudilerin "kasti inançsızlığı", onların "akla gelebilir her türlü suçu işleyebilir ... insandan daha kötü" görünmesini sağla-dı.⁵⁴

Ortaçağ Antisemitizmi - Langmuir'in Teorisini Uygulama

Hristiyanlıktaki Yahudi nefretinin tarihçisi Langmuir'in, ortaçağdan modern zamanlara kadar süren antisemitizmin temel nedeni olarak yalıttığı şey, "Yahudilerle ilgili bu irrasyonel düşünüş-tür."⁵⁵ İsa'nın ölümünden sonra ilk Hristiyanlar, Yahudi-lerle ilgili "rasyonel olmayan düşünüşe -yani, Yahudi anlayışının sapma olduğuna; Yahudilerin İsa'yı öldürdüğüne ve Tanrı'nın, Tanrı katili olmalarından ötürü Yahudileri cezalandırmakta ol-duğuna dair düşünüşe- dalmaya başladıkları zaman, antisemi-tizmin önceli anti-Judaizm (Musevilik karşıtlığı) ortaya çıktı. Hıristiyanlıkta gerçek antisemitizm, Hristiyanların "Yahudilerin ri-tüel olarak Hristiyan çocukları çarmıha gerdiklerine, ritüellerin-

de insan kanı ve eti kullandıklarına, Aşai Rabbari ekmeğine işkence ettiklerine ve Kara Ölüm tohumları ekerek Hristiyanlığı yok etmeye çalıştıklarına" dair "irrasyonel" fantezileri benimse-dikleri on ikinci yüzyıl başlarında ortaya çıktı. Bunlar, diyor Langmuir, "Hristiyanların kendi inançları ile ilgili kuşkulan bas-tırmak ve Hristiyan kimliklerine inançlarını güçlendirmek için Yahudileri kullanma irrasyonel çabasının en açık örnekleri"dir.⁵⁶ Bu kuşku -Tanrı'nın insanda vücut bulması ve Aşai Rabbari gibi temel Katolik inançlarla ilgili yeni, rasyonel-ampirik bir kuşkuculuk- on birinci yüzyılda doğmuş ve skolasti-sizmin doğuşuyla birlikte on ikinci yüzyılda ilerleme kaydetmiş-ti. Bu kuşku, "İnançsızlığın yeniden vücut bulması, yayılmış Ya-hudi azınlığı" karşısında daha da can sıkıcı oldu. Şeytani, İnsanlık dışı ve cani niyet irrasyonel fantezilerin Yahudilere yansıtıl-ması, fiziksel zulmü haklı göstermeye yararken, aynı zamanda Hristiyan kuşkuyu dağıtmanın bir mekanizması ola-rak da işe yaradı.⁵⁷

Klasik İslam Yahudiler hakkında böyle bir irrasyonel düşü-nüş sergilemedi. Ortaçağda Hristiyanlar gibi Müslümanlar da Şeytan'dan korkuyorlardı.⁵⁸ İblis'in, Kuran'da ve sonraki Arap yazınında oynayacağı kötü, isyankar, aldatici, hatta düşmanca bir rolü vardı. Fakat İslam dininin kurucusunun kusursuz düş-manı değildir. Toplumun her şeyini yok etmek için çalışan ka-ranlık bir güç de değildir. Bu nedenle, "Şeytan'ın ortağı" ifade-sinde olduğu gibi, Yahudiler ile Şeytan zaman zaman birbirleriyle bütünleştirildiklerinde, bağlantı aynı ağırlığı taşımaz.⁵⁹ İs-lam'da Yahudilerle ve Hristiyanlarla ilgili alışılmış olumsuz ifa-delerde olduğu gibi, İblis ilişkisi, genelde *dhimma* tartışmasında her iki gayri Müslim halkla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu ne-denle, "Şeytan'ın ortağı" karalaması on birinci yüzyıl İspan-ya'sından bir pazar denetçisinin (*hisba*) hem Yahudilere hem Hı-ristiyanlara yönelik bir yazısında ve Halife II. Ömer'in *zimmi* (kaynak *çoktanrı* der) katiplerle ilgili bir beyanında kullanılır.⁶⁰

Gayri-Müslimlerin kendilerine ait türbanları nasıl giymeleri gerektiğini betimleyen bir kaynak, Müslümanların yaptığı gibi türbanlarını omuzdan aşağı, düşürmekten sakınmaları, bunun yerine "İblis'in türbanı" ananesini izlemeleri gerektiği konusunda gayri-Müslimleri uyarır.⁶¹

Ortaçağ İslamı, Yahudiyi ya da Hristiyanı irrasyonel bir şekilde, toplumu zaafa uğratmak için Şeytan'la işbirliği yapan olarak tarif etmedi.⁶² Haçlı Seferleri ve Moğol istilası döneminde Hristiyanlara ve Yahudilere yönelik İslami düşmanlıktaki artış - Lewis ve diğerleri, düşmanın beşinci kolu olduklarına dair bir korkudan kaynaklandığını söylüyorlar-Hristiyanlıktaki durumla çarpıcı bir karşıtlık gösterir. Zimmi'lerin dış düşmanla işbirliği yaptıklarına dair kuşku, kesinlikle "Yahudiler hakkında irrasyonel düşünüş" değildir. Bu kuşku, birçok gayri-Müslim'in *dhimma*'nın alçaltıcı yanlarından kurtulmak umuduyla Hristiyan ya da pagan Moğol yönetiminden yana olduğuna dair ampirik bilgiye dayanıyordu. İbn Kayım el-Cevziyye, bu bakımdan, Memluk Mısır'ında Müslümanları Avrupalı Hristiyanlara (*firanj*) ihbar eden mektuplar yazdığı açığa çıkarılan Hristiyan bir katiple ilgili bir öyküyle, *zimmi* ihanetini inanılır bir şekilde örnekler.⁶³

İslami düşünüşte, irrasyonel acımasız Yahudi düşmanlığı ögesinin bulunmayışı, İslam'daki Yahudi karşıtı zulüm kıtlığının belirgin bir nedeni olarak değerlendirilmelidir. Karşıtlık iki taraflı uygulandığında şu noktaya işaret edilebilir: Hristiyanlıkta Yahudiler Hristiyan toprakları tehdit eden militan bir dış düşmanla kolayca özdeşleştirilemediği için, Yahudi ihanetiyle ilgili inançlar ancak irrasyonel olabilirdi.⁶⁴

Langmuir'in ortaçağ Hristiyanlığında kuşku ile irrasyonel antisemitizm arasındaki ilişkiyle ilgili teorisi, İslam-Yahudi ilişkilerine uygulandığında, iki toplum arasındaki farklılıkla ilgili kavrayışımızı derinleştirir. Ortaçağ Müslümanlarının ve Yahudi komşularının yaşamında kuşku önemli bir rol oynadığı için, Müslümanlıkta Hristiyanlıktan çok daha önce başlayan Arap

kültüründeki felsefi hareket, kuşkuculuğu dağıtmakla meşgul oldu. Sayısız Arapça kitabın, örneğin "Kafası Karışıklara Rehber" sözcükleriyle başlayan başlıkları, İslam toplumunda kuşkunun potansiyel aşındırıcılığına tanıklık eder. Bununla birlikte, İslam dini, Tanrı'nın insanda vücut bulması, teslis ve ekmek ve şarabın insanın kanma ve etine dönüşmesi gibi rasyonel olmayan, ampirik olmayan amentülerden -Langmuir'e göre, Hristiyanların Yahudiler hakkındaki irrasyonel; düşünceleriyle bastırmaya çalıştıkları kuşku yaratıcı inançlar- nispeten yoksundu.

Zulme Yanıt

Kuzey Hristiyanlığında

Zulme Yahudi yanıtı, Hristiyan ve Müslüman topraklarda belirgin bir şekilde farklı oldu. Kuzey Avrupa'da Yahudiler; ölüm ya da zoraki din değiştirme seçeneğiyle (Yahudi karşıtı duygu patlamaları sırasında sık sık karşılaşılan bir seçenek) karşı karşıya kaldılar ve çoğunlukla onurlu bir ölümü -intiharla bile şehitliği- seçtiler.⁶⁵ Birinci Haçlı Seferi sırasındaki Yahudi katliamıyla ilgili İbranice bir anlatımdan alınan tipik bir pasaj, tipik Aşkenazi şehitliğinin canlı bir tablosunu çizer:

Kadınlar paçalarını sıvadılar ... önce oğullarını ve kızlarını, sonrada kendilerini öldürdüler. Birçok erkek de ... kendi eşlerini, çocuklarını ve bebeklerini boğazladı. En nazik ve en müşfik kadınlar, kendilerinin en sevimli çocuklarını boğazladılar; Herkes ... birbirini boğazladı. Genç bakireler, gelinler ve damatlar pence-relerden dışarı bakıp yüksek sesle şu çığlığı atıyorlardı: "Ya Rab-bim, Seni, kendi kuşağı içinde tiksiniilen, değersiz ve nefret edi-len çarmıha gerilmiş bir çocuğa, adet gören aşifte bir kadının peydahladığı bir piçe yeğlememek için, Senin Büyük Adını kut-samak için yutuklarımıza bak ve gör."⁶⁶

Zoraki din değiştirmeye teslim olmak yerine şehitlik, orta-çağda Aşkenazi Yahudilerinin zulme bir yanıtı olmuş görünüş-

yor. Midraşta tarif edilen klasik Yahudi şehitliklerinin tözsel, genelleşmiş bir biçimini temsil eder.⁶⁷ Avrupa Yahudilerinin kitle-sel kendi kendilerini kurban etmeleri, antik Kudüs Tapınağı'nın kurbanlık kültünün insan düzeyinde yeniden canlandırılması ve Tanrı'nın özsel bakımından kutsal ve günahsız bir kuşağa dayattığı bir mahkemeye çıkmakla ilgili kavrayışı tamamlıyordu.⁶⁸

Jacob Katz, Kuzey Avrupa Yahudilerinin, zoraki din değiştirmeyle karşı karşıya kaldıklarında şehitliği tercih etmelerini açıklar. Aşkenazi Yahudileri, Hristiyanları teolojik olarak putpe-rest, kendilerini, bir Yahudi puta boyun eğmek yerine ölmelidir şeklindeki mesinanik kurala bağlı sayıyorlardı. Yahudilerin belli Hristiyan simgelerden, en başta da Yahudiler için hem İsa'nın mesih olduğu hem de Yahudilerin emriyle çarmıha gerilen Tanrı'nın oğlu olduğu inanılmaz iddiasını ifade eden haçtan nefret etmeleri bununla ilgilidir.⁶⁹ Ayrıca, Hristiyanların şehit olmaya, din değiştirmekten kaçınmaya ve kendi yaşamıyla Hristiyanlığın doğruluğuna tanık olmaya her an hazır olma geleneği de, Yahudileri aynı yolu izlemeye teşvik etti. Yahudiler, inançlarının ve tanrılarının üstünlüğünün bir kanıtı olarak Hristiyanların karşısına, kendi şehitliklerini çıkardılar.⁷⁰ Gerson Cohen, kurtuluş gününe koşulsuz bir inanç da dahil Aşkenizim'in "mesianik tutumu"nun, onların şehit olma isteğini güçlendirdiğini ileri sürer.⁷¹ Olasılıkla İbranice zulüm anlamlarındaki imaların gösterdiğinden daha sık ölümden kurtulmak için din değiştirenler de oldu. Ortaçağın sonlarına, özellikle felaket getiren on beşinci yüzyıla yaklaşıırken, gönüllü (sefaletten ya da antisemitizmden kurtulmak için) ya da zorla Hristiyanlığa dönen Yahudilerin sayısında bir artışa rastlanır.⁷² Yine de şehitlik Aşkenazik ideal olarak kaldı.

İslam Topraklarında

İslam topraklarındaki Yahudiler ise, dönmemeleri halinde yok olma tehlikesiyle karşılaştıklarında, tipik olarak şehit olmak

yerine İslam dinini kabul ettiler. Şiddetli zulme bu karakteristik "Sefardik" yanıtın (1391 soykırımıyla birlikte başlamak üzere "marranizm" biçiminde Hristiyan İspanya'ya taşındı) oluşmasına birçok etken katkıda bulundu. Gerson Cohen, Sefardim'in "mesianik tutumu"nu değerlendirirken, inançlarının zayıflamasında, kurtuluş günü gibi mucizelerden kuşku duyulmasında ve dolayısıyla ölüm tercihinin dışarıda bırakılmasında rasyonalizmin rolüne işaret etti.⁷³

Muvahhid zulmü sırasında Mağrip'te zorla din değiştirtilenler üzerine bir denemesinde Menahem Ben-Sason, Arap dünyası Yahudilerinin karakteristik kültürel Araplaşma ölçütüne çağdaş bilginlerin gayri Müslimleri İslamlaşmaya olgun hale getirdiğine inandığı ölçüte uygun, olduğundan bol bol söz eder.⁷⁴ Dahası, İslam Yahudileri, Katz'ın araştırmasına konu olan Aşkenazilerde olduğu gibi egemen dinin simgelerinden tiksinti duymuyorlardı. Bir grup olarak Müslümanlarla ilgili aşağılayıcı ifadelerin zaman zaman beklenildiği fakat bulunmadığı, Geniza'ya özel mektuplar da dahil, İslam Yahudilerinin yazılarında, Hristiyanlığı ele alan Aşkenazik edebiyata özgü sözlü saldırı ve nefretle karşılaşılabilir hiçbir şey yoktur.⁷⁵

O nedenle Müslüman toplumdaki şehitlik de, Hristiyanlıkta olduğu kadar belirgin bir kavram değildi. Erken Hristiyanlardan farklı olarak Müslümanlar -Özellikle Sünni Müslümanlar-Roma gibi başka bir egemen gücün zulmü karşısında kendi inançlarından ötürü acı çekmek zorunda kalmadılar. İslami tanrımda şehit, kutsal bir savaşta savaşırken ölen savaşçıydı. Dini zulümle karşılaşan Müslümanlar, içe dönük olarak İslama inançlarını korurken, dışa dönük olarak takkiyeyi yeğlediler. İslam Yahudileri öykünecekleri, hatta bastıracakları Yahudi olmayan bir şehitlik modelinden yoksun olarak, İslamın kendi tarzında

* Yahudilerin ya da İspanya Mağripilerinin Hristiyanlaşması -çv.

zorla din değiştirmeye yanıtından etkilenmiş görünüyorlar. Bu, daha sonra, İslam'ın birkaç yüzyıldır İberya'daki varlığından önemli ölçüde etkilenen Hristiyan İspanya'nın zulme uğrayan Yahudileri için standart model oldu.⁷⁶

Önemli başka bir öge daha var: İslam ülkelerindeki Yahudiler, İslamı putperestlik kategorisinin dışında bırakan o zamanın rabbinik hocalarının fikirlerini izlediler. Kuşkusuz, putperest bir inanç uğrana Museviliği kötülemektense ölmek şeklindeki halakhik koşuldan kendilerini muaf görüyorlardı Meymun, bu teolojik yargıya onay mührü basar. David Novak'a göre Meymun "İslamı sadece apaçık tektanrıci bir din olarak değerlendirmekle kalmıyor, bazı İslami pratikleri de fiilen Musevilik tarafından emredilmiş görüyordu" -örneğin sünnet.⁷⁷ Müslümanların dokunduğu şarabı Yahudilerin içmesine bile izin erdi -putperestlerin dokunması durumunda, Tanrıya şarap surma pagan geleneğiyle benzeştiği için yasaklanan bir şey.⁷⁸ İslama dönmek, şahadet denilen "Allah'tan başka Tanrı Yoktur ve Muhammed onun elçisidir" sözünü tekrarlamakla tamamlanıyordu. Yahudiler, Cuma namazlarına giderek ve İslam'ın onaylamadığı hareketlerden uzak durarak dışa karşı İslamı kabul ederken, evlerindeki özel yaşamlarında, gizlice Museviliğe bağlı kalabiliyorlardı.

Eşit derecede önemli olmak üzere, Hristiyanlık gibi İslam da din değiştirmeyi -yani, İslam'dan başka bir dine dönmeyi- yasakladığı halde, klasik dönemin her üç büyük zulmünde de (El-Hakim'in, Muvahhidlerin ve Yemen'deki) İslama dönmek zorunda bırakılan Yahudilere ve Hristiyanlara, zulüm dindikten sonra eski dinlerine dönme izni verildi. Bu zulümlerin birincisinde El-Hakim'in oğlu ve ardılı El-Zahir, İslam'ın zoraki din değiştirmeye karşıtlığını tekrarlayan ve Müslüman'ın *zimmi* ahalii koruma yükümlülüğünü yeniden belirten bir ferman çıkardı. Yetkililer, *zimmiler*'den cizyelerini geriye dönük olarak ödemelerini istediler.⁷⁹

İspanya'dan onuncu yüzyıla ait bir Müslüman formülasyon, din değiştirmenin koşullarını, şahadetin basit bir tekrarından daha sıkı koşulları saptayan model belgeleri kapsar. Yine de bu el kitabı, zorla din değiştirtilen kişiye "eski dinine geri dönmesine izin verilmesini" hükme bağlar; "korku ve zorlama olmaksızın İslama döndüğü kesin olarak bilinmedikçe İslama dönmek bağlayıcı değildir" hükmünü verir.⁸⁰

Yahudiler, zorla din değiştirtme konusunda İslam hukukunun tutumunu biliyorlardı. Fanatizmin gevşemesiyle birlikte Yahudi dönmelere Museviliğe geri dönme izni verildiğini Mısır'daki El-Hakim zulmünden anımsıyorlardı.⁸¹ Yukarda tartışılan nedenlere ek olarak, Kuzey Afrikalı ve Endülüslü Yahudiler, şehit olarak ölmek yerine ismen Müslüman olarak hayatı tercih ettiklerinde, gerçek niyetlerini gizlemelerinin, zoraki din değiştirmeye karşı olan Kutsal İslam Hukuku yeniden tesis edilinceye kadar süreceğini, ummaları da olasıdır.⁸²

Yahudi Tarihi ve Yahudi Kolektif Anısı

Kolektif anı -bir halk tarafından korunan anı- o halkın geçmişinde anlamlı olan ve şimdide belirgin şeyin algılanmasını yansıtır.⁸³ Yoşef Hayim Yerushalmi, Yahudi, tarih yazma geleneğini Kitabı Mukaddes'e kadar götürür. Tanrı'nın İsrail'le anlaşmasını ve kutsal halkı olarak onları ebediyen var etme planını açıklamak için insanlar, bireylerin, İsrail ve milletlerin hareketlerini incelediler. Kutsal kitap İsrail'i, yazılı tarihin yanı sıra *anıyı* da -asli seçiciliğiyle-, Deborah'ın Şarkısı'nda olduğu gibi geçmiş, olayların ezbere anlatımı ve ritüel ayinler biçiminde korudu. Talmud rabbileri, bütün dikkatlerini Yahudi geçmişiyle ilgili kutsal kitap anlatımlarına verdiler. Gerçekten de, kutsal kitap sonrası zamana fazla ilgi göstermediler.⁸⁴ Bernard Lewis de benzer bir sonuca varır: Sözel hukuku ve onun izahında kendi otoritesini meşrulaştırmayla rabbinik meşguliyet, tarihin ihmal edilmesine katkıda bulundu.⁸⁵

Yerushalmi ile Lewis, ortaçağdan itibaren Yahudi tarih yazımsal eserler ambarının önemsiz olduğu konusunda da uyuşurlar.⁸⁶ Ortaçağa ait; popüler kitap *Book of Yossipon*, sadece antiki-tedeki Yahudi tarihini ele alır. Tarihsel anıyı aktarmarın en önemli araçları, diye ileri sürüyorlar, anısal toplu ayin hareketleriydi.⁸⁷ Ayrıca ortaçağ Yahudileri, Pers Yahudilerinin kendilerini yok etmeye çalışan düşmanları Haman karşısındaki zaferini anlatan antisemitizme ilk ve arketip Yahudi edebi yanıtı olan kutsal Esther Kitabı'ndan da esin aldılar. Kitap, ortaçağ Megillot'u, kurtuluş "belgeleri" için -hatta, yerel Yahudi cemaatlerinin yıkıcı zulümden zor bela kurtulmalarını anlatan "İkinci Purim" için bir model olarak işlev gördü.⁸⁸ Ancak Yahudilerin Hristiyan İspanya'dan travmatik kovulmalarının (1492) ardından on altıncı yüzyılda, diye ileri sürüyor Yerushalmi, Yahudi halkı tarih yazımını ciddiye almaya başladı, önceki yüzyıllarda Yahudilerin uğradığı zulümleri anlatan vakayinameler o sırada ortaya çıktı.⁸⁹

Ortaçağ Yahudi Tarihyazımı ve Kolektif Anı

Ortaçağda sahici bir tarih yazmayı andıran şey, esas olarak Aşkenazik dünyadan gelir.⁹⁰ Dikkatler, Hristiyanların zulmünü ve Yahudilerin kendi kendini kurban ederek verdiği yanıtı betimleyen "vakayinameler" üzerinde yoğunlaştı. Bu vakayinamelerden üçü 1096 olaylarını betimlerken, dördüncüsü İkinci Haçlı Seferi sırasındaki (1146-1147) zulmü anlatır. Aşkenazik şehitlikle bağlantılı olarak bu anlatılardan birinden aktarma yaptım. Bu anlatılan derleyenler, kısmen sözlü söylencelere ve elden ele dölaşan mektuplara dayandılar.⁹¹ Yerushalmi "en son zulüm ya da en son kurtuluş olmak üzere en yakın geçmişi betimledikleri",

* Yahudi kavminin Haman' in elinden kurtuluşu anısına düzenlenen Musevi bayramı – çv.

fakat daha da önemlisi "tarihsel bakımdan Ortaçağdaki Yahudi anısının birincil taşıyıcısı olarak işlev, görmedikleri" için, bu yazıları, Yahudi anısının aktarıcıları olarak önemsemez.⁹²

Yerushalmi, yargısında fazla kategoriktir. Ayrıca, kolektif anı ile tarihyazımı, arasına çok keskin bir ayırım koyar. Birincisi, Haçlı Seferleri'yle ilgili anlatılar, sadece bu türün ortaçağa ait örnekleri değildirler. Daha az bilinen, fakat anonimleşen İbrani bir anlatı, 992'de Le Mans'da, Fransa, bütün Yahudi yerleşiminin "Hristiyanlığa dönen bir Yahudi serserinin marifetiyle hasıl yerle bir edildiğini anlatır. El yazması metnin kaybolan son bölümü, fragmanın giriş pasajında haberi verilen ilahi kurtuluşu anlatmış olmalı:

Dokuz yüz yirmi dört senesinde, İkinci Tapınağın yıkılmasından beri O'nunla sözleşmelerine sadık kalan ve O'nun emirlerinin bekçiliğini yapanların yanında olan Tanrı'dan gelen selamet kitabının ve Le Mans cemaatinin izniyle. Kitap, İsrail'in çocuklarına ebedi bir anı [zikkaron] olsun, son kuşağa kadar kendi çocuklarını tekrar tekrar anlatsınlar, akıllarını başlarına toplayıp, kendisine sahiden hizmet eden hizmetkarlarından, merhametini esirgemeyen Tanrı'dan gelen selameti ve onun güçlü elini bilsinler diye yazıldı. İbrahim, İshak ve Yakup'la sözleşmesini yerine getirsinler diye, merhametini onlardan; esirgememiş ve sürgünlerinde onlara bir bakiye bırakmıştı. Doğru bir şekilde kayıtlara geçirilen açık kitabın içeriği budur.⁹³

Başka bir anlatı da, 1007'de Rouen'deki, Fransa Yahudilerinin elim durumunu anlatır. Hristiyan tebasının Yahudi karşıtı çıkışlarına yanıt veren "Fransa Kralı Robert," Yahudilere; zorla din değiştirtmeye çalıştı. Birçok kişi Hristiyanlığı yererek öldü; geri kalanlar, önde gelen bir Yahudinin Papa'yla görüşmesi sonucu kurtuldu.⁹⁴

Açıktır ki, bu metinler kısa dönemlerle ilgilidirler. Yakın zaman zulüm olaylarını anlatırlar. Diğer yanda, Haçlı Seferleriyle

ilgili dört İbrani vakayinameden sonuncusunu içeren BonnTu Ephraim'in *Book of Remembrance* (*Sefer zekhire*) adlı kitabı, on altıncı yüzyılda başlayan Sefardik kümelenmeden yüzyıllar önce yazılmış tarihsel bir zulüm anısıdır. *Book of Remembrance*, sık sık fakat kesin olmayan bir şekilde, İkinci Haçlı Seferi vakayinamesi olarak nitelenir. Doğrudur; yazar, İkinci Haçlı Seferinde Yahudilerin çektiği acılarla başlar; fakat, Avrupa kıtasındaki ilk rimel cinayet suçlamasıyla -1171'de, Fransa'daki Biois davası- ile başlamak üzere, on ikinci yüzyılın ikinci yarısında Fransa, Almanya ve İngiltere'de gerçekleşen yedi zulüm olayını daha peş peşe anlatmaya devam eder.⁹⁵ Şehitleriyle Biois anlatısı, Yerushalmi'nin teveccühünü, Yahudi kolektif anısının bir yapıntısı olarak yakalar; olay, *selihot* ve Yahudi takviminde" yer alan kurbanların anısına her yıl kutlanan bir yortu üretti. Bu yortu, on yedinci yüzyılda yeni bir öğeyi içine aldı -1648-1649 Kazak isyanı sırasında Polonya ve Ukrayna Yahudilerine karşı uygulanan soykırımın anısını Yerushalmi'nin ortaçağdaki Yahudi anısının taşıyıcı olarak yalıtığı, tarihsel olmayan Yahudi anılaştırma tarzlarından bazılarını bunlar oluşturur.⁹⁶

Edebi biçimiyle Bonn'lu Ephraim'in *Book of Remembrance*'ı, on altıncı yüzyılda yaygınlık kazanan "zulüm zinciri" vakayinamelerini birkaç yüzyıl önceden önceler.⁹⁷ Başkaları da var. On üçüncü yüzyıl sonlarına yakın Shemtov Shanzolo adında Provence'lı bir Yahudinin derlediği Güney Fransa'da Yahudilerin çektiği, eziyetin İbranice bir anlatısı, İberyalı mülteci Joseph ibn Verga tarafından, 1554'te Türkiye'de yayımladığı babası Solomon'un zulüm vakayinamesi *Shevet yehuda*'ya eklenmek üzere ödünç alındı.⁹⁸ On dördüncü yüzyıl ortaları ile on beşinci yüzyıl sonları arasında derlenen başka bir kısa vakayiname, Marovenj kralı Dagobert zamanından Kara Ölüm'e kadar Yahudi cemaatlerinin ve bireylerin yargılanmalarını anlatır.⁹⁹ Önde gelen Hristiyan İspanya sürgünlerinden Don İsaac Abranavel'in on altıncı yüzyıla ait mesiyanik eserindeki alıntılarla bilinen Katalonyalı

Yahudi Profiat Duran'ın ("Efodi") on dördüncü yüzyıla ait kayıp eseri *Rememberence of Persecutions (Zikh-ron ha-shemadot)* da var.¹⁰⁰

Kuşaklar öncesinden Yerushalmi'nin seçip ayırdığı Sefardik, İspanya'dan kovulma sonrası vakayinameleri önceleyen ve Avrupa Yahudilerinin çektiği acıları tekrarlamaya (ve çoğunlukla kutsallaştırmaya) yarayan bu tip yazın, Hristiyan yönetimindeki batı topraklarındaki Yahudilerin kolektif anısıyla tutarlıdır. Çok daha geniş bir ayinsel şiir -ağıtlar ve mersiyeler- harmanıyla birlikte, Hristiyanların neden olduğu acılarla, ilgili kolektif bir anının-temelini oluştururlar.¹⁰¹ Sonra bu da, Kurtuluş Günüyle kaldırılacak geçmiş günahların cezası olarak görülen daha eski, rabbinik tarihsel sürgünde zulüm (*galut*) kavrayışıyla ilişkilendirilir. Hristiyanlıktaki Yahudi tarihiyle ilgili "göz yaşartıcı kavrayış"ın, Hristiyan dünyadaki trajik kaderle ilgili bu ortaçağ kolektif anısında kökleri vardı. Bireysel ya da kolektif anılaşırma belgelerini geriye bırakan Holocaust'tan kurtulanlar arasında yaşamaya devam eden bu gelenektir.¹⁰²

İslam Yahudileri Arasında Kolektif Zulüm Anısı

Klasik yüzyıllarda Müslüman topraklarda yaşayan Yahudilerin yazılarında, geçmiş baskılarla kederli anılaşırılmasına fazla rastlanamaz. Bu nedeni, zulüm olaylarının çağdaşlarca geniş ölçüde bilinmemiş olması değildir. Mısırlı Yahudi cemaatinin lideri olarak babasının (Shemarya b. Elhanan) yerine geçen ve babasının ölümünden (1011) kısa süre sonra Pustat'tan Kudüs'e yazan Elhanan b. Shemarya, ancak El-Hakim'in zulmüyle karşılaşırılabilen yakın zaman sinagog yıkımlarını ve diğer baskıları belirtir. Dönemin karakteristik ağdalı kafiyeli İbranice düzyazısıyla şunları açıklar:

Borçlarımız [günahlar] arttı ve melunluklarımız [ta'avot] nedeniyle İhsan uzaklaştı. [Tanrı'nın] öfke[si] gecikmedi ve ateş düştü ... Sinagoglar yıkıldı ve alametler gerçekleşti. Tevrat to-

marları yırtıldı ve tohum saçır gibi savruldu. Pentateuch kitapları* sokaklara saçıldı. Kiliseler [ha-kenesiyot] yıkılıp ıssızlaştırıldı. Siyahlar giyinip karanlıkta yürüdük. Kalçalarımıza işaretler konuldu ve evlerimiz çığlıklarla doldu Boyunlarımıza bir ağaç parçası geçirdiler. Bitkin düştük. Bizde gerçekleşen bilgelerin midraşıydı: "Kutsal cevherler saçılır" [Lamentations 4:1**] -bunlar, sürgüne gidecek alimlerdir, Tevrat tomarları yağmalanmaktadır." Birçoğu inancından uzaklaşıp dininden vazgeçti.¹⁰³

Diğer Geniza mektupları, travmatik olaylara ve bunları izleyen yeniden yapılanmalara işaret eder.¹⁰⁴ Bu olgular dikkate alındığında, uzun terör dönemleriyle ilgili herhangi bir biçimsel anılastırmanın açıkça yokluğu şaşırtıcıdır-Hristiyan topraklardaki benzerinden temelden farklı İslam'daki Yahudi kolektif anısının kimi yanlarının belirtileri olmasa.¹⁰⁵

Kesinlikle Yahudi karşıtı olan Granada'daki 1066 katliamı, Arap tarih yazımında anılastırıldı; fakat, Yahudiler arasında edebi bir iz hemen hemen bırakmadı. Moses ibn Ezra'nın (d. 1055-1060; ö. 1138 sonrası), şairlerle ilgili biyografik incelemesinde Joseph ibn Nagrela'dan söz ettiği İbranice nesir üzerine Arapça kitabında, bu katliamdan kısaca söz edilir.¹⁰⁶ Müslüman-Yahudi ilişkilerine değil rabbinik tarihle ilgili bir kaynak olan Abraham ibn Daud' ün *Book of Tradition* adlı kitabında geçerken, söz edilir.

R. Joseph ha-Levi the Nagid, [babasının] yerine geçti. Biri hariç, babasının sahip olduğu bütün iyi niteliklerden yoksundu. Gençliğinde servet içinde yüzdüğü ve hiçbir zaman yük [sorumluluk] altına girmedığı için, babasının alçakgönüllülüğünden yoksundu. Gerçekten de kibirli bir şekilde büyüdü -ve bu onun

* Eski Ahit'in Musa'ya atfedilen ilk beş kitabına (Tekyin, Göç, Levi Kabilesi, Kutsal Sayılar ve Deuteronomion) verilen ad –çv.

** Yeremya peygamberin mersiyeler kitabı –çv. 4:1

sonunu getirdi. Berberi prensler onu o kadar kıskandılar ki, Granada cemaatiyle ve uzak topraklardan onun bilgi ve gücünü görmek için gelenlerle birlikte, 9 Tebet [4]827'de [31 Aralık 1066] Sebt günü öldürüldü. Her kentte ve her kasabada yası tutuldu. (Aslında, 9 Tebet için, Megiflat Ta'anit'i derleyen eski rabbilerimizin zamanına kadar geri giden bir yortu ilan edilmişti; fakat nedeni bilinmiyordu. Bundan [bu olaydan], kahince bizzat bu güne işaret edildiğini anlıyoruz).¹⁰⁷

O zamanın İbrani şairi İsaac ibn Giyyat'ın Joseph'in- ölümü üzerine iki ağıtında, onun yok oluşunu çevreleyen ürkütücü koşullara herhangi bir ima yoktur:¹⁰⁸

Sefer ha-Qahbalah'daki Muvahhid yıkımıyla ilgili daha sonraki anlatım, İbn Daud'un 1066 olayıyla ilgili anlatımı kadar kısa ve siliktir:

R. Joseph'in [ha-Levi ibn Megash] zevalinden sonra, savaş yılları, "adeta ölüm için ölüme, kılıç için kılıca, açlık için açlığa, esaret için esarete" [Jeremiah 15: 2] gider gibi yuvalarından uzaklaşmak zorunda kalan Yahudileri amansız yakalayan şeytani fermanlar ve zulüm yılları geldi. Şimdi, Jeremiah'ın kehanetine, "adeta inancı terk etme" [kaderi] eklendi. Dünyaya [4]873'te gelen İbn Tumar'tın kılıcından sonra, "gelin önlan bir millet olmaktan çıkaralım; İsrail adı artık hatıralarda kalmasın" diyerek Yahudilere din değiştirmeyi zona dayattığında, bu gerçekleşti.¹⁰⁹

Olaydan 15 yıl sonra, sonuçlarının hâla derinden hissedildiği sırada ve görünüşe göre zulmü eli kulağında mesianik bir olayın başlangıcı olarak düşünen bir yazar tarafından yazılan bu pasajda zulmün rast gele ele alınması şaşırtıcıdır.¹¹⁰ İbn Daud'un amacı, kesintisiz rabbinik bilgi ve otorite zincirini -zulümler zinciri değil- izlemek olmasına karşın, ne onun ne de onun zamanındaki Endülüs Yahudilerinden herhangi birinin felaketin anılaşdırılmasıyla ilgili bir anlatım bırakmamış olmasının nedeni bizi meraklandırıyor.

1148'de Fustat'ta, Solomon ha-Kohen el-Sijilmasi'lerden biri (Sijilmasa, Fas, kökenli bir aile) tarafından yazılan bir mektupta, diğer şeyler yanında bu tür anılaştırmalar da var. Zulmü görgü tanıklarından dinleyen Solomon, hem olayların ne kadar yaralayıcı olduğunu hem de, El-Hakim zulmünü betimleyen mektubunda Elhanan b. Shemarya gibi, Yahudilerin, Aşkenazik topraklarındaki çağdaşlarından daha az gelişmiş olmayan edebi anılaştırma kapasitesine sahip olduklarını aydınlatır. İşte, Goitein'in ilgili bölümü çevirisi:

[Muvahhid lider Abd el-Mu'min] Sijilmasa'ya girdikten sonra, Yahudileri toplayıp, onlardan din değiştirmelerini istedi. Görüşmeler yedi ay sürdü, bu süre içinde oruç tuttular dua ettiler. Bundan sonra yeni bir emir geldi ve din değiştirmelerini istedi. Reddettiler ve yüz elli Yahudi öldürüldü. Diğerleri din değiştirdi; ilk dönme, Sijilmasa yargıcı Joseph b. İmran oldu. "Bunun için-ağıt yakıp inliyorum vb." [Micah 1: 8*]. Abd el-Mu'min Sijilmasa'yı görmeden önce, ahali Almoravidlere başkaldırdığında, yaklaşık iki yüz Yahudi, kentin kalelerine sığındı. Aralarında Mar Ya'qub ve amcam Abbud, Mar Judah , b. Farhun da vardı... Neleri varsa ellerinden alındıktan sonra, şimdi Dera'dadırlar. Daha sonra kendilerine ne olduğunu bilmiyoruz. Almoravidlerin ülkelerinden sadece Dera ve Meknasa [Meknes] muhaliflerin [*khawarij*] elinde kaldı. Batı topluluklarına gelince, günahlar[ımız] nedeniyle, hepsi yok oldu... ya din değiştirdiler ya da öldürüldüler. Ve bu mektubu yazdığım gün, Bijaya'nın alındığına dair ve diğer konularda haberler geldi... Abd el-Mu'min'in Fez'i fethinde 100.000 kişi, Marakeş'in fethinde 120.000 kişi öldürüldü. Buna dikkat et. Bu, kulaktan dolma bir bilgi değil, olaylar sırasında orda olan kişilerin bildirdiğidir. Dikkat et.¹¹¹

* İkinci derecede Musevi peygamber Micah'ın kehanetlerini ve sözlerini içeren Eski Ahit kitabı -çv.

Bu mektuptaki betimleme, Birinci Haçlı Seferi sırasındaki katliamlarla ilgili Aşkenazik İbranice vakayinamelerde ve Bonn'lu Ephraim'iri kaydettiği olaylardaki betimlemeleri andırır. Yine de, Aşkenazik topraklardaki durumdan farklı olarak, bu türden mektuplar Müslüman topraklarda çekilen acılarla ilgili bir edebiyatı beslemedi -ne Muvahhid zulmünden sonra, ne de daha öncesi El-Hakim zulmünün ardından. Ayrıca, Kuzey Afrikalı Yahudilerin mektuplarının, Avrupalı Yahudilerin anlatımlarında belirgin olan Yahudi olmayan baskıcıya yönelik ağır sözlerden yoksun olduklarını da belirtmek gerekir.

Muvahhid Zulmüne Edebi Yanıtlar

Muvahhid zulmüne en önemli iki edebi yanıt, Meymun'un ve babası "Dayyan" ya da "yargıç" olarak bilinen Meymun b. Joseph'in ünlü mektuplarıdır. Hem Aşkenazik "zulüm zinciri" vakayinamelerinden hem Hristiyan İspanya'dan kaçan on altıncı yüzyıl Sefardik Yahudilerin vakayinamelerinden farklı olarak, bu mektuplar vaka kaydetmezler. Ne şehitliğin yüceliğini ne de teselli edici. Yahudiliğin ayakta Salacağı mesajını sunarlar. Bunun yerine, İslama kitlesel Yahudi dönüşüyle ilgili rasyonalizasyonlar önerirler. Dayyan Meymun'un "Teselli Mektubu", Muvahhid baskısı altında din değiştirenleri rahatlatır ve onlara suçluluk duygusuna kapılmamayı önerir. İslam'ın putperest olmadığı konusunda onlara güvence verir. İslama dönenler, Musevilikle bağlarını koruyabilirler -Tanrı'ya, Musa'ya ve Tevrat'a inanıyorlarsa, Arapça ve kısa olsa bile, temel Yahudi ritüellerini, (özellikle dua etmek,) yerine getiriyorlarsa ve pişmanlık duyuyorlarsa. İradesi değişmez olan Tanrı, İsrail'i sevmeyi bırakmadı. Müslüman fanatizm, kaçınılmaz olarak gevşeyecek ve şeklen din değiştirenler, kendi dinlerinin gereklerini açıkça yerine getirmeye geri dönebilecekler.¹¹²

Meymun, Yahudilerin İslama boyun eğmektense şehit olmaları gerektiğini ve Yahudi ilkeleri gözetmeye devam eden dönemlerin suçlarını ağırlaştırmakta olduklarını savunan bir rabbinin fikrini çürütmek için "Din Değiştirme Üzerine Mektup"unu yazdı. Babası gibi Meymun da, İslami inanç ikrarında itiraz edilebilir bir şey bulunmadığı gerekçesiyle, Museviliğin gereklerinin örtük yerine getirilmesi eşliğinde din değiştirmeyi hoş görüyordu. O da, zulmün geçeceği beklentisini dillendiriyordu. Yine de, zorla din değiştirenlere, mümkün olur olmaz dini baskının yerini dini özgürlüğe bırakma öğüdü veriyordu. Gerçekten de Meymun ailesinin nihai çizgisi budur.¹¹³

Zulüm Üzerine Aşkenazik ağıtlarla (*ginot*) keskin karşıtlık içinde, klasik Arap yüzyıllarında yazılmış binlerce İbranice şiir arasında, İslami zulüm patlamasına şiirsel bir Yahudi yanıtının açık örneği olan sadece bir tek şiir biliyorum.¹¹⁴ Bu, Abraham ibn Ezra'nın Muvahhid zulmünün yok ettiği İspanya ve Kuzey Afrika'daki Yahudi cemaatleri için yazılan ünlü kasidesi "Aha yarad al sefarad"dır.¹¹⁵ Şöyle başlar: "Eyvah! Sefarad'ın [İspanya] başına gökten talihsizlik yağdı/ Gözlerim, gözlerim yaşla doldu!" Önce bilgili Lucena cemaatinin yok olmasına hayıflanana İbn Ezra şöyle devam eder:

Sürgün burada oturdu masum, güvenlik içinde,

Bin yetmiş yıl kesintiye uğramadan.

Fakat, halkının cezalandırıldığı ve kendisinin bir dula dönüştüğü gün geldi,

Tevrat incelenmeden, kutsal kitaplar ezberlenmeden Mishnah mühürlendi,

Talmud perişan olmuş gibi, bütün parlaklığı gitti.

Şu veya bu şekilde caniler ve matemlilerle

Dua yerleri kötü anılar yerine dönüştü.

Bunun için ağlayıp dizlerime vuruyorum, oturup ağıt yakıyorum.¹¹⁶

Tarihsel zulüm hareketleriyle ilgili şiirlerin, Doğu Yahudilerinin edebi geleneğinin, bir parçası olmadığı doğrudur.¹¹⁷ Muvahhidlerin İspanya istilası sırasında, İbn Ezra, birkaç yılını Hristiyan topraklardaki Yahudi cemaatleri, arasında yaşayarak geçirmişti; olasılıkla, "Aha yarad al sefarad"ı yazarken Aşkenazik modelden etkilendi. Diğer yanda, çoğu hâlâ incelenmemiş olan ortaçağ İbrani şiiri yığını daha iyi bilinse, benzer şiirler ortaya çıkabilir.¹¹⁸ Yine de, klasik yüzyıllarda İslam altındaki zulmün şiirsel anılaşdırılmasının neredeyse yokluğunun, doğuda ve batıda çekilen acılarla iliği Yahudi kolektif anıları arasındaki fark konusunda önemli şeyler anlattığına inanıyorum.¹¹⁹ Bana göre, Endülüslü şairlerden zulümle ilgili İbranice ağıt örnekleriyle karşılaştığımızda bunların, *Hristiyanlar* tarafından yapılan hareketlere işaret etmeleri, hipotezi güçlendiriyor.¹²⁰ "Aha yarad al sefarad"ın, bildiğimiz kadarıyla, en azından hemen sonraki dönemin Endülüs ya da Kuzey Afrika Yahudi İlahileri arasına girmemesi de önemlidir.¹²¹ Aksine ve canlı bir tarihsel zulüm anısının İslam Yahudilerinden fazla Hristiyanlık Yahudilerinin karakteristiği olduğu hipoteziyle tutarlı bir şekilde, Abraham ibn Ezra'nın Endülüs'teki Yahudi cemaatlerinin Muvahhid tarafından yok edilmesine dövünmesi, 1391'de Hristiyan İspanya'daki antisemitik soykırımların ardından yazılan el yazması İbranice ağıtlara, Simon Bern-stein'in *Al naharot sefarad* adlı antolojisi de dahil olmak üzere, ünlü Lizbon Yazmaları'na 150 yıl sonra girdi.¹²²

1012 Tarihli "Mısır Kağıtları"

İslam'ın klasik yüzyıllarında, Aşkenazik ve İspanya Yahudilerinin vakayinamelerine ve ağıt edebiyatına benzer önemli bir zulüm anılaşdırılmasına fiilen, rastlamamamız, İslam Yahudilerinin anımsama, yas tutma ya da anıtsallaştırma yeteneğinden yoksun oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır. Tam tersine örneğin Geniza, 1012 yılındaki zulümden kurtuluşla ilgili, Yerushalmi ve diğerlerinin tartıştığı türü anımsatan İbranice "Mısır Kâğıtla-

rı'nın (megilla) elyazması artıklarını içeriyor.¹²³ Filistin doğumlu bilgin ve şair Samuel b. Hosha'na tarafından derlenen bu kağıtlar, 31 Aralık 1011 yılına karşılık gelen, "dünyanın yaratılışının 4772'nci, kehanetin kesintiye uğramasının 1323'üncü ve kutsal mekanın [Kudüs Tapmağı] yıkılmasının 943'üncü yılının 3. Shevat'ında" Müslüman bir kalabalığın, Eski Kahire'den kent dışındaki mezarlığa giden bir Yahudi cenaze alayına nasıl saldırdığını anlatır.¹²⁴ Gayri-Müslim cenaze alayları, dini törenlerin açık sergilenmesini yasaklayan Ömer Paktı'nı ihlal ettikleri için Müslümanların canını sıkıyordu. Arapça tarihsel kaynakların yanı sıra Geniza da, bu tip *dhumma* karşıtı parlamaların alışılmadık olmadığı doğrular.¹²⁵

El-Hakim'in *dhimmi* karşıtı genel zulmünün en kızgın anında gerçekleşen söz konusu patlama, 23 Yahudinin tutuklanmasıyla sonuçlandı. Kurbanlar hapsedildi; cemaat telaşlandı. İnsanlar, evlerinde saklanıp yas tuttular, oruç tuttular ve ağladılar. Üçüncü gün bir grup Yahudi sarayın önünde toplanıp, halifeden yakalanan kardeşlerinin bağışlanmasını dilediler. El-Hakim, Müslümanların yaptığı yanlışlıkları -İslam'ın özellikle mahkum ettiği yalan şahitlik - fark etti ve Yahudileri serbest bıraktı. Cemaatin neşesi o kadar büyük oldu ki, kurtuluşu anmak üzere her yıl kutlanacak bir yortu ilan edildi. Kendisi de hapse, atılanlar arasında bulunan Samuel b. Hosha'na, yortu sırasında okunmak üzere *piyyutim* ve *setihol* ayinlerini yazdı.¹²⁶ Bu hareketler, felakete karakteristik Aşkenazik yanıtları anımsatır. Megilla'daki "anı"nın retoriği de böyledir. Samuel, okuyucularına ısrarla şunları söyler: "Bunu hatırlayın ve gözlerinizin önüne getirin. Bunu kendi çocuklarınıza anlatın, sizin çocuklarınız kendi çocuklarına, onların çocukları da diğer kuşağa anlatsın." Mucizevi kurtuluşu anılaştırma önerileriyle dolu olan bu kağıtlar, bizzat o dehşetli olayla ilgili tek kaynağımızdır da.

Belgenin ışığında, aynı halifenin gayri-Müslimlere yönelik on yıl süren çok daha korkunç zulmüne eş hiçbir yanıtla rastlama-

mamız, çok daha şaşırtıcıdır. Bu, kuşkusuz olayları uyarlayabilecekleri hazır bir edebi çerçeveye sahip Mısırlı Hristiyanların tepkisinin tersi bir durumdur. Kıpti kilisesi patriarkalarının resmi vakayinamelerinin sayfaları, dokuz yıllık acı döneminde, "Tanrı'nın ceza verdiği dönemde", halifenin Hristiyanlara yönelik tuhaf ve kötü hareketleriyle ilgili öykülerle dolup taşar.¹²⁷ Hristiyan tarihyazım geleneğinde anlatımlar, şehitlik olaylarını seçip ayırır ve akli dengesi bozuk halifenin bütün baskıcı fermanları yürürlükten kaldırıp Hristiyanların kendi inançlarına dönmesini sağladıktan sonraki kurtuluşla ilgili neşeyi ifade eder.

1012 tarihli İbranice kağıtları keşfeden Jacob Mann, 1004'te başlayan zulmün önce sadece Hristiyanları, Yahudileri daha sonra, 1012'den önce etkilemiş olması gerektiğini düşünür. Aksi takdirde, halifeye yönelik sıcak sözleri açıklamak kolay değil.¹²⁸ Bu anlamlıdır. El-hanan b. Shemarya'nın, yaklaşık aynı zamana rastlayan ve yıkımı yeni bir olay olarak betimleyen mektubu, bu hipotezi destekler görünüyor. Fakat, Yahudilerin kahredici, zulüm dalgasına gerekli edebi yanıtlar bırakmamalarının nedenini hâlâ merak ediyoruz.

1012 tarihli *megilla*, İslam Yahudilerinin, 1012 kurtuluşunu "anımsamak" için resmi bir "İkinci Purim" ilan etmemiş görünmelerine karşın, Aşkenazik topraklardaki Yahudilere benzer şekilde tipolojik anılaştırma hareketleriyle felakete yanıt verebilir durumda olduklarını gösteriyor.¹²⁹ Dahası, öyle görünüyor ki; İslam topraklarındaki Yahudiler, Aşkenazi tarzı zulüm vakayinamelerinin de farkındaydılar. Birçoğu, güney İtalya'dan Norman-Hristiyan dönme Johannes-Obadiah'ın, Kahire Geniza'sında keşfedilen sayısız fragmanla ilgili abartılı anlatılarını okumuş, ya da en azından duymuş olmalı. Bu büyüleyici şahıs, on ikinci yüzyıl başlarında 'Yakındoğu'da ortaya çıktı. Burada kendi yaşam öyküsünü ve 1102'de Museviliğe dönüşünü anlattığı bir "otobiyografi" yazdı. Bu otobiyografi, Birinci Haçlı Seferi sırasında, 1096'da, Avrupa Yahudilerinin uğradığı zulümle ilgili haber-

lerin yanı sıra (Obadiah bunları Aşkenazik bir kaynaktan almış görünüyor), Yakınoğlu'da dolaşırken tanık olduğu Müslüman topraklardaki Yahudilere yönelik baskı olaylarını da kapsıyor.¹³⁰

İbn Aqnin'in "Ruhun Tedavisi"

Avrupa'daki Aşkenazik akrabaları gibi Yakınoğulu Yahudiler de, Yahudi olmayanların zulmünü daha geniş bir Yahudi acı-ları çerçevesiyle ilişkilendirdiler. Barselona doğumlu Yahudi fi-lozof Joseph b. Judah ibn Aqnin, "Ruhun Tedavisi" adlı kitabın-da, Muvahhid trajedisine epeyce yer ayırdı.¹³¹ Söz konusu pasaj, ilk önce, Bat Ye'or'un *The Dhimmi* adlı kitabının Paul Fenton tara-fından yapılan kısmi çevirisinde çıktı.¹³² Muvahhidlerin, üçüncü-sü Abu Yusuf Yakup el-Menşur devrindeki (1148 -1199) ikinci Muvahhid hoşgörüsüzlüğü dalgasını ele alır. Muvahhidler, bas-kılarını gizliden gizliye Museviliğe bağlılığı sürdürdüklerinden kuşkulanan -anlaşıldığına göre haklı olarak- birinci kuşak Ya-hudi dönmelerin torunlarına yönelttiler.

"Başımıza Gelen Dert ve Sıkıntıların Açıklanması Üzerine" başlıklı bölümle başlayan ibn Aqnin'in düz yazısı, birçok Aşke-nazik ağıtın kederli tonunu arımsatır.¹³³ İbn Aqnin, bu bölümde zulmün suçunu ilk Yahudi dönmelere yüklediği gibi, Şarkıların Şarkısı üzerine yorumunun yanı sıra "Ruhun Tedavisi"nin başka yerlerinde de, zorla Musevilikten vazgeçmenin yerine tercih ola-rak şehitliği -Aşkenazik "biçim"de över.¹³⁴ İbn Aqnin, Aşkenazik sakınmaları arımsatır bir biçimde, Muvahhid zulmü sırasındaki Yahudi acılarını çok güzel özetler.¹³⁵ Ne var ki, bu bölüm zulüm vakayinamesinin bir parçası değil, filozofun günahların -burada, kendi kuşağının Tanrı'dan hak ettiği cezayı gördüğü din de-ğiş-tirme günahı- cezasıyla ilgili daha kapsayıcı etik mesajını açık-lamak için kullanılır.

Müslüman Zulmü Kolektif Anısı

İslam'ın klasik dönemlerinde. Yahudilere yönelik önemli zulümlerle ilgili yerinde bir edebi anılaşırmanın şaşırtıcı yokluğu, İslam topraklarında yaşayan Yahudiler arasındaki kolektif acı anısının doğasını gösterir. Ne İspanya ve Kuzey Afrika'da on ikinci yüzyıldaki ne de 1066'daki ölümler, gelecek için anılaşır-maya değer kutsal ya da soylu hareketleri oluşturur.¹³⁶ Diğer yanda, zulüm paradigmasına uyan Yahudi karşıtı bir olay mucizevi bir şekilde atlatıldığında, Yahudiler gerektiği gibi tepki gösterdiler -örneğin, 1012 yılının başında zulümden kurtuluşu kutlayan *megilla*, yortu, ve *piyyut*'ta olduğu gibi. Geniza'daki mektup ve şiirler, yerel Yahudi-yemcileri betimlemek için Yahudilerin düşmanı Haman tipolojisini, kötülükçünün baskısı üzerindeki Yahudi zaferi için "Zamanımızın Mordecai" unvanını kullanırlar.¹³⁷

1099'da Haçlıların Filistin'i fethine eşlik eden yıkıma Doğu Yahudilerinin kayıtsız tepkisini dikkate aldığımızda, kolektif bir zulüm anısı üretmek-için gerekli malzemenin sadece Hristiyanlıktaki Yahudiler arasında bulunduğu hipotezi güçlenir. Goitein, Hristiyan orduların elinde Yahudilerin çektiği acıları betimleyen Aşkenazik Yahudilerinkine benzer bir tarih yazımsal edebiyatın doğuda belirgin yokluğuna dikkat çeker. Bu durumu, zamanın Geniza belgelerinden çıkarsanan bir olguya, can ve mal yıkımının, Filistin'in fethiyle ilgili Hristiyan vakayinamelerin gösterdiğinden çok daha az olması olgusuna bağlar; Hristiyanlıktaki zulme Yahudi yanıtının temelini belirleyen eski Hristiyan-Yahudi çatışmasında kökleri bulunan bütün bir teolojik etkenler kümesi de gözden kaçıyor. Eşit derecede önemlidir; Haçlılar Doğu'da sadece Yahudileri değil, Müslümanları da öldürdüler.¹³⁸

Yahudiler-Arası "Zulüm" ve Kolektif Anı

Yahudiler-arası zulümden kurtuluşu kayıtlara geçirip anılaştırmak için *megilla* türünü kullanan Arap topraklarındaki Yahudiler, Müslümanların zulümüyle ilgili kolektif bir anının yokluğunun daha çarpıcı kanıtını oluşturur. Yine metinlere Geniza'da rastlanıyor. Gaon'luğun (Filistin yeşivasının başkanlığı) haneden varisi Filistinli bilgin Evyatar b. Solomon, 1082 ile 1094 yılları arasında gaonluk otoritesinin gaspını anlatmak için on birinci yüzyılın sonunda bir *megilla* yazdı. *Megilla*, Tanrı'nın mucizevi müdahalesiyle Mısır'daki şeytani rakibinin yenilgisiyle sonuçlanır.¹³⁹ Sonraki yüzyılda, Mısırlı bir Yahudi "tarihçi," bilinçli olarak Purim *megilla*'sı tarzında düzenlenmiş ve açıkça olayı gelecek kuşaklar için anılaştırmak amacıyla yazılmış bir yazı tomarında, Meymunlar da aralarında olmak üzere Fatımi Yahudiliğinin başkanlığı görevini meşru olarak elinde tutanlar ile, aşağılayıcı "Zuta" (Küçük) lakabı takılan gaspçı bir "Haman" arasındaki mücadeleyi anlatır.¹⁴⁰

Esther Tomarı modelinin, Yahudi olmayanların zulmü karşısında Yahudi zaferinin paradigmatik tasvirinin Yahudilerin iç anlaşmazlıklarına uygulanması, Müslümanların tekeli olarak değil genel bir görüngü olarak zulüm algısını açığa çıkaracaktır. Yahudiler, selametın her zaman Tanrı'dan geldiğine inandıkları halde, rakiplerin ve genel olarak cemaatin kendinden-haklı baskısının, dini temelleri olsa bile dünyevi anlamda siyasi olduğunu kendi komünal, kişiler arası anlaşmazlıklarından öğrendiler.¹⁴¹ Daha da ileri giderek, klasik yüzyıllarda Müslüman dünyasının Yahudilerine yönelik zulmü ele alan edebi kaynakların büyük bir bölümünün, Yahudi olarak Yahudilere, Hristiyan topraklarındaki elim edebiyatı ve diğer anılaştırmacı gelenekleri ateşleyen zulümden daha az şiddetli zulüm uygulandığı bir ortamı yansıttığına inanıyorum.

Geç İslami Ortaçağdaki Acıların Anılaşdırılması

Ancak daha sonra, on altıncı yüzyılda başlamak üzere, Hristiyan ıspanya'dan koyulan Sefardik Yahudiler kendi zulüm vakayinamelerini oluşturmaya başladıklarında, Müslüman dünyadan Yahudi olmayanların elinde çekilen acı ve zulümleri anılaştıran Yahudi edebi metinleriyle karşılaşırız. Esther Kitabı'nı andıran ve bu kitaptan dizelerle süslenmiş İbranice ve Judeo-Arap versiyonu bir *megilla*, Mısır'dan 1524 yılından gelir. Bu yazı tomarı, Kahire Yahudilerinin yerli bir zalimden, yeni atanan ve Osmanlı yönetimine başkaldıran Mısır valisi Ahmet Paşa'dan kurtuluşlarını betimler.¹⁴² Purim bayramından iki hafta, sonra gerçekleşen olay, ibn Verga'nın *Shevet yehuda'sı* da dahil, on altıncı ve on yedinci yüzyılın bazı İbranice vakayinamelerine geçmiştir. Bayram yazılarında ve Kahire Yahudilerinin ilahilerinde bir "Mısır Purimi" olarak anılaşdırılan olay daha 1950'lerin başlarında fark edildi.¹⁴³

İslam'ın geç ortaçağından kalma "çekilen acı vakayinamesi" türünün bir örneği de, kısmen İbranice, kısmen Judeo-Arapça bir eserdir.¹⁴⁴ Eser, 1492'de İspanya'dan kovulduklarından beri Fas'ta yaşayan Sefardik sürgünlerin torunlarından İbn Dunan adlı bir rabbi ailesinin üyeleri tarafından kaydedilen olaylardan ibarettir. Metin, ilk kez 1724'te redakte edildi, fakat son biçimini 1879'dan sonra aldı. On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Fas Yahudilerinin ve diğer Kuzey Afrika Yahudi cemaatlerinin acılarını tarihleri düzensiz bir vakayiname şeklinde anlatır.¹⁴⁵ Aşkenazik vakayinamelerin aksine, sadece zulüm üzerinde yoğunlaşmaz, Müslümanların kötü muameleleriyle ilgili anlatımları doğal felaketlerin, özellikle kuraklık ve açlığın neden olduğu talihsiz olaylarıyla örür. Anekdotlar, acılara klasik, Aşkenazik benzeri tepki betimlemeleriyle doludur; Oruç tutma, dua etme ve olayların gelecek için kayda geçirilmesi, Geç İslami ortaçağda böylesi bir edebi türün ortaya çıkışı öğreticidir; zira, Yahudilerin durumunun, Hristiyan topraklarda yaşayan kardeşle-

rinin elim durumuna daha fazla benzer hale geldiği bir zamanın ürünüdürler. Bu, on ikinci yüzyıl ortalarından itibaren Yahudilerin sahnedeki tek kâfir topluluk olduğu Fas için özellikle doğrudur; (Muvahhid zulmünün sonunda Hristiyanlar eski dirilerine geri dönmedikleri halde, Yahudiler Museviliğe geri dönmüştü). Zulüm düzeyinin düşük olduğu ve Yahudi olmayanların elinden çekilen acılarla ilgili önemli bir Yahudi kolektif anısının bulunmadığı daha önceki nispeten güvenli dönemle ilgili savıma keskin bir belirginlik verir.¹⁴⁶

Sefardik Vakayinamelerde

Müslüman Topraklardaki Yahudilere Yönelik Zulüm

İspanya'dan kovulmanın ardından yazılan on altıncı yüzyıl zulüm vakayinamelerinde kazılı fark edilmeyen tarihsel acı betimlemeleri, İslam ve Hristiyanlık Yahudilerinin temelden farklı deneyimleriyle ilgili Yahudi farkındalığını açığa vurur. *Consolation for the Tribulations of İsrail* adlı kitabının ikinci Diyalogunun sonunda Samuel Usgue, zulümle ilgili kendi tarihsel anlatımını sunar. Usque'un kitabında Yahudi halkını temsil eden Ycabo şu nu söyler: "Belalı vücuduma zalim cezalar, elim yaralar aldım -bazılarını, batıda Romalılardan türeyen yeni milletlerden, bazılarını Doğu'daki modern halklardan" (yani Müslümanlardan).¹⁴⁷ Fakat Usque ve diğer on altıncı yüzyıl Sefardik vakanüvisleri, örneklerini esas olarak Hristiyanlıktan alırlar. İslam dünyasından alınan malzeme önemsizdir: Granada'da 1066'daki soykırım, Muvahhid zulmü ve Yemen Yahudilerine yapılan zulüm -başka bir ifadeyle, klasik Arap döneminden iyi bilinen edebi metinlere, İbn Daud'un *Sefer ha-Qahbalah*'ına ve Meymun'un *Yemen'e Melctup*'una geçen birkaç olay. Vakanüvisler, faaliyetleriyle Babil Yahudilerini tehlikeye sokan on ikinci yüzyıl sahte mesihi David Alroy'un büyüleyici öyküsünü de anlatırlar. Fakat bu masal, çok okunan Tudela'lı Benjamin'in *Itinerary*'sinde anlatılmıştı.¹⁴⁸ Pek çok on altıncı yüzyıl vakanüvisi El-Hakim terörünü

bilmiyordu -Mısır Yahudilerinin o azapla ilgili kalıcı hiçbir kayıt bırakmadıklarının başka bir göstergesi. Bildiğim tek istisna, Abraham Zacuto'nun Sefer yuhasin'idir.¹⁴⁹ Fakat bu, kuralı kanıtlayan bir istisna gibi görünüyor; zira, -söz konusu pasaj, Shulam'in, Arapça vakayinamelerden aldığı genel İslam tarihinden olayları da kapsayan Zacuto'ya "ekler"inin bir parçasıdır.¹⁵⁰

Fransız Kral, Müslüman Elçi ve Kanlı Lekesi

Solomon İbn Verga'nın on altıncı yüzyıl vakayinamesi *Shevet ye-huda*'da anlatılan kanlı bir lekeyle ilgili uydurma öykü, Yahudilere yönelik İslami tutum ile Hristiyan tutum arasındaki farkla ilgili temel bir Yahudi kavrayışını aydınlatır.¹⁵¹

Masal (İbn Verga'nın Fransa'da bir vakayinamede rastladığını söylediği), bir Yahudiye "kendi bayramlarının arifesinde" -Yahudilerin Fısıh Bayramı'nda (Yahudilerin bu günde çarmıha germeyi yeniden sahnelediklerine inanılıyordu)- bir Hristiyanı öldürmekle suçlayan iki Hristiyanla ilgilidir, işin yanlışlığını anlayan kral, suçlamaya aldırmadı. Buna canı sıkılan Hristiyan suçlayıcılar, halkın desteğine yöneldiler. İki tanık gelip, "faizle borç almak üzere" Yahudi'nin evine gittiklerini, orada "elinde kanlı bir bıçakla odadan çıkan Yahudiye gördüklerini anlattılar.

Kralın önüne çıkarılan Yahudi, kendi bayramlarının töresine uygun olarak kümes hayvanı, kesmek için bıçak kullandığını iddia etti. Yine de kralın emriyle, yasal işkenceye tabi tutuldu. Yahudi, baskı altında, önde gelen beş Yahudinin kendisiyle işbirliği yapıp suça iştirak ettiğini söyleyerek cinayeti itiraf etti. Hepsisi, tutuklandı; fakat işbirlikçiler, krala kendi hukukunun, üçüncü şahıslar hakkında işkenceyle alınmış tanıklığa izin vermediğini anımsatarak çıkış yolu buldular.

Sarayda hazır bulunan bir "Müslüman elçi"ye¹⁵² kral şu soruyu sorar: "Böyle bir şey sizin krallığınızda olsa ne yaparsın?" Müslüman elçi şu yanıtı verir:

Böylesi çocukça, üstelik ne akli düşüncede ne dinde temeli bulunan meselelerle aşağılanmayan yöneticilerimiz sayesinde böyle bir şey ne gördük ne de duyduk. Bir Hristiyanın yönetimine tabiyken bir Yahudi bir Hristiyanı nasıl öldürmeye cüret edebilir; [başka] akıl dışı, tiksindirici meselelere heves etmeler de, dünyadaki hiçbir halkın insan kanıyla kurban kesmek gibi tiksindirici bir iş yaptığını hiç duymadık. Böyle bir şey kimsenin başına gelmez; çünkü, İnsan aklına bütünüyle yabancısıdır. Kendi toprağınızda ve kendi saraylarınızda -kralların saraylarında- inanılması yasak şeylere aldırıyorsunuz.

Kral buna kızıp şunları söyledi: "Fakat suçlu itiraf etti. Hukuka göre başka ne yapabilirim? Kendisi itiraf etmişse, akıl dışı olması neye yarar?"

Müslüman şu yanıtı verir: "Bizim memleketimizde, işken-ceyle alınmış bir itiraf, başka kanıtlarla desteklendiğinde bir özür olarak işe yarar fakat [tek başına] karar vermeye yetmez."

Orada hazır bulunan Hristiyanlardan biri Müslümana şunları söyledi: "Efendim, sizin memlekette bu yoksa, bunun nedeni, Yahudilerin Müslümanlara yönelik karın ağrılarının [she'ela o to'ana] bulunmamasıdır. Fakat İsa nedeniyle, Hristiyanlara yönelik bir karın ağrıları vardır. Bir Hristiyanı alıp ona İsa adını vermelerinin ve öç almak için karını içmelerinin nedeni budur."

Yalan söylenildiğinden iyice emin olan Müslüman, Hristiyanların bu konudaki mantığını sorguladı -zira, İsa'yı Yahudilerin öldürdüğüne dair inançlarına göre ("oysa, bizim inancımıza göre, göğşe çıkan İsa'yı Yahudiler öldürmedi" [bkz..Sure 4: 157]), Yahudiler, İsa'dan bolca ve zalimce intikam zaten almış. "İsa, babasından Yahudilerden intikamını almasını istemiş olması icap eder! Bizi böylesi yalanlardan ayırıp gerçeğe inananlar arasına koyan Allah'a şükürler olsun."

Hristiyanlar şu yanıtı verdiler: "İsa'nın, Yahudilerden intikam almaya çalışması gerekirdi diyorsunuz. Zaten aldı! Gerçek hayatları bunu kanıtlıyor. İsa'nın kanunun intikamı değilse, neden sürgünde yaşıyorlar, her biri bir tarafa dağılmış, ufalmış, -ezilmiş durumdalar?"

Müslümanın yanıtı şöyle oldu: "Eğer Baba, kendi oğlu adına böyle bir intikam alıyorsa, Yahudiler, ikinci bir bedel için yeni bir intikam mı alıyorlar? Bu abestir. Üstelik Allah Yahudileri cezalandırıyorsa, neden ayrı bir adalet peşinde koşuyorsunuz? Her neyse, ben Yahudileri kurtarmaya gelmedim; zira, benim dindeşlerim değil, benim memleketim de değil ve bazı peygamberlere ne yaptıklarını bildiğim için onları sevmem de. Kral fikrimi sorduğu için, hakikati söylemeye geldim."

Öykünün devamında Hristiyan ahali, Yahudiye ve sözde suç ortaklarını suçlarını işlerken gördüklerini söyleyen yeni "yalancı tanıklar" buluyor.¹⁵³ Sonunda sözde suç ortakları ilahi bir mucizeyle kurtulur; esas suçlu Yahudi ise, Yahudi'nin evine "falan kişinin" (açıkça bir Hristiyan) cesedi attığını gördüklerini söyleyen yeni Hristiyan tanıklar bulununca, cezadan kurtulur. Suçlu, el ve ayakları kesilmeye mahkûm edilir.

Bu uydurma olayın altında yatan Hristiyan-Yahudi ve İslam-Yahudi ilişkileri görüşünün, benim bu kitaptaki savım bakımından derin bir anlamı vardır. İbn Verga, Yahudilere yönelik Hristiyan tutum ile İslami tutum karşıtlığının farkındadır. Hristiyanlar, irrasyonel bir şekilde Yahudilerin İsa'yı temsil eden kurbanın kanını akıtarak rimel cinayeti canlandırdıklarına -sırf İsa'dan intikam almak için- inanırlar. İslam farklıdır. Yahudilerin, İsa nedeniyle Hristiyanlara yönelik olduğu gibi "Müslümanlara yönelik karın ağırları yoktur." Dahası, Fransa kralının sarayını ziyaret eden İbn Verga'nın Müslümanı tarafından temsil edilen İslam, Yahudilerle ilgili irrasyonel düşünceden uzak durur; oysa Hristiyanlık böyle bir düşüncüyü teşvik eder. Müslüman Yahudileri

sevmediğinde ısrarlı olduğu, halde,¹⁵⁴ yine de, İslam dünyasında ritüel cinayet suçlaması gibi şeylerin bulunmadığını onaylar.

Yahudilere yönelik İslami muamele ile Hristiyan muamele arasında bu uygunsuz karşılaştırma, eşsiz değil. Hristiyanlığa ve Museviliğe karşı on üçüncü yüzyıl Müslüman polemiği El-Kerafi (ö. 1285), Hristiyanlığın ahlaki düşkünlüğünü göstermek isterken, Avrupa'daki Yahudilere karşı estirilen çılgınca şiddeti yazar:

Frenklerin geri kalan şehirlerinde, bişopların ahaliye "Yahudiler sizin dininizi çaldılar, yine de sizin topraklarınızda sizinle birlikte yaşıyorlar" dediği' yılın üç günü vardır. Bu sözler üzerine ahali, Yahudi aramak için sokaklara dökülür, bulduklarını öldürürler. Sonra girebildikleri evi yağma ederler.¹⁵⁵

Bu Müslüman entelektüelin, Hristiyan topraklardaki Yahudilere karşı- toplu şiddeti onaylamaması, bu incelemede, ortaçağ İslam'ında ortaçağ Hristiyanlığında olduğundan daha fazla bulunduğunu gördüğümüz "öteki"ye "uygar" bir yaklaşım tercihinin göstergesidir.

Galut -Kovulma

İbn Verga'nın masalında "Müslüman elçiyle konuşan Hristiyanlardan biri, Yahudilerin Tanrı katili suçunun klasik Hristiyan bir kanıtını sunar: "Sürgünde [*galut*] yaşıyorlar -her biri bir tarafa dağılmış, ufalmış, ezilmiş durumdalar." Kutsal kitap sözcüğü *galut*, "sürgün" anayurttan yabancı bir yere, zorla kovulma anlamına geliyordu. İsrailoğlunun sürgün edildiği yeri de -dolayısıyla, örneğin *galut bavel*, "Babil sürgünü"- anlatıyordu.

Ortaçağa gelindiğinde *galut* kavramı, sürgünde yaşama durumunu, dolayısıyla "sürgün baskısı"nı kapsayan semantik bir alan kucakladı. Yitzhak Baer'in yazdığı gibi: "Galut' sözcüğü, Yahudi tarihinin her evresinde değişik güç ve açıklıkta ortaya çıkan bütün bir olgular ve düşünceler, dünyasını kucaklar. Siyasi

kölelik ve dağılma, kurtuluş ve birlik özlemi, günah, pişmanlık ve kefareti: Bunlar, sözcük gerçek anlamını koruyacaksa, Galut kavramını oluşturan öğelerdir."¹⁵⁶

Bu genişletilmiş *galut* kavrayışı, İslam dünyasından bu incelemenin esasını oluşturan dönemdeki kaynaklarda örneklenir. 1120-1121'de Bağdat Yahudilerinin uğradığı zulmü betimleyen, bir Geniza fragmanı; *in media res*, Yahudilerin bir hükümet zorbalığından zarar gördüklerini anlatarak başlar. "Yıllarca bu galut içinde kaldılar."¹⁵⁷ Hristiyan topraklardaki Yahudi benzerleri gibi İbrani birçok şair, *galut*'un sıkıntılarına ağlayan ve mesianik son için dua eden dizeler yazmıştır..

Dışardan gelen Yahudiler -geç ortaçağda Hristiyan topraklardan gelen gezginler- doğulu kardeşlerinin kötüleşen durumunu kolayca gözlemliyorlardı. Bununla birlikte, tam da Hristiyan dünyasının Yahudileri bütün kederli çağrışımlarıyla Edom *galutunu* yaşamakta olduğu bir sırada doğuyu ziyaret eden bazı Yahudiler, İsmail *galutundaki* Yahudi-Yahudi olmayan ilişkilerinin niteliği konusunda farklı bir şey hissetmiş görünüyorlar. Gözlemleri, buradaki konuya özellikle uygundur; zira, doğudaki bu geç gerileme döneminde bile Yahudi-Hristiyan ilişkileri ile Yahudi-Müslüman ilişkileri arasındaki farka ışık tutmaktaydılar.¹⁵⁸

İlk gözlem, 1487'de Mısır üzerinden Memluk Filistin'ine göç eden ve Kudüs'ün baş rabbisi mevkisine yükselen İtalyan bilgin rabbi Bartinoro'lu Rabbi Obadiah'ın kaleminden gelir. Mısır ve Filistin'in Memluk yöneticilerinin rejimi baskıcı olmuş ve Memluk ülkesinde yaşayan Yahudiler, yüzyıllarca, hem refah hem statü bakımından ciddi bir gerilemeye maruz kalmıştı. Statülerini başka yerlerdeki Yahudilerin statüleriyle karşılaştıran modern bir bilgin, yaşadıklarının "birçok yönüyle, ortaçağ Hristiyan Avrupa'daki kardeşlerinin yaşadıklarına paralel" olduğunu bile iddia etti.¹⁵⁹ R. Obadiah, Filistin'de, Yahudilere karşı yapılan ayrımcılığı ve kötü koşullarını görmezlikten gelmedi. Aynı za-

manda, 1488 tarihli bir mektubunda, Kudüs'tin yoksullaşan Yahudi cemaati hakkında aşağıdaki tuhaf pasajı da yazdı:

Aslında Yahudiler, buradaki Araplardan kaynaklanan galut yaşamadılar.¹⁶⁰ Bütün ülkeyi dolaştım ...hiç kimse olumsuz bir söz söylemiyor. Aksine yabancılara, özellikle dil bilmeyenlere çok nazikler. Birkaç Yahudi'yi bir arada gölüklerinde, herhangi bir çekememezlik göstermiyorlar.¹⁶¹

Yaklaşık aynı dönemden diğer iki batılı gözlemci, yerel Yahudi yaşamının koşullarını betimlemek için benzer bir dil kullanır. Saygın bir İspanyol ailesinden gelen Sefardik Yahudi İbn Picho, görüntüğe göre on beşinci yüzyıl sonunda ya da on altıncı yüzyılın birinci yansında Kudüs'ten Avrupa'daki akrabalarına yazar. İbn Picho, akrabalarını "kargaşa içindeki" yerlerini terk etmeye, Kutsal Toprakla gelip yaşamaya teşvik eder.¹⁶² Yazar, diğer avantajların -maddi ve manevi- yanı sıra şu özendiricileri de ekler: "Allah'a şükür ve hamdolsun, burada çok baskıcı bir *galut* yaşamıyoruz, hiç *galut* olmadığı inandırıcı olmasa da. Yine de, [Avrupa] için söylenenlerin binde biri değildir."¹⁶³

Üçüncü belirleme, Osmanlıların yükselişi sırasında, 1535'te David dei Rossi adlı İtalyan bir Yahudi tüccarın mektubunda ortaya çıkar. Safed'e, Filistin'e, yeni yerleşmiş olan Rossi, bölgenin canlı ticaretinin yanı sıra parlak, dinç yerel Yahudi cemaatini de anlatır. Doğudaki Yahudi yaşamını doğum yeri İtalya'daki Yahudi yaşamıyla karşılaştıran dei Rossi, "Burada, bizim yurdumuzda olduğu gibi bir *galut* yok" diye yazar.¹⁶⁴ Bu esrarengiz pasaj, çeşitli biçimlerde, "bizim yurdumuzun aksine, burada Yahudi nefreti bilinmiyor" ve "Buradaki sürgün, bizim yurdumuzdaki gibi değil" olarak çevrilmiştir.¹⁶⁵

Bu iki örnekte *galut* sözcüğünün kullanımı, bu ve diğer iki Yahudi ziyaretçinin zihnindeki algının önemli bir ayrıntısını gözden geçirir. Hristiyan topraklardan gelen bu üç mektup yazarı, Müslüman Filistin'deki Yahudi yaşamıyla ilgili gözlemle-

rinde, Filistin toprağının, Yahudi halkının anayurdunun *galut* olmadığını söylemek istemiyorlar. Kesinlikle *galut*'tu. Daha önce de belirtildiği gibi, *galut*, mekandan fazlasını çağırıştır; bastırılmış bir varlık durumunu da anlatır. Kutsal Toprak'ın hâlâ Yahudi olmayanların yönetimine tabi olduğu Filistin'de bile bu *galut* yaşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda on yedinci yüzyıl ortalarında Zabatai Zevi figürü etrafında başlayan kitlesel Yahudi mesianik hareketi, *galut* baskısına son vermek için dinsel ve toplumsal bir eylem patlaması, Hristiyan ve Müslüman dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi Filistin'de de yeşerdi.¹⁶⁶

Mektuplardaki *galut*'un, *dışlama* anlamına yakın geldiğine inanıyorum. Hristiyan Avrupa -ortaçağın sonuna gelindiğinde, Yahudilerin toplumun çoğunluğundan önemli ölçüde dışlandığı Avrupa- kökenli üç Yahudi, yerli İslam Yahudilerinin içinde bulundukları toplumsal düzenden benzer bir şekilde dışlanmadıklarını epeyce bir şaşkınlıkla gözlemlediler. Üçü de, "buradaki" Yahudilerin, Yahudi olmayanlarla ilişkilerinde, Hristiyan topraklardaki Yahudilerden daha az "yabancı" sayıldıklarını hissetti. Rabbi Obadiah ve dei Rossi, kültürel bakış açısından Yahudilerin, o sıradaki doğu Yahudilerinden daha ileri oldukları Rönesans İtalya'sından seslenmeleri olgusuna karşın, bu karşıtlığı savunurlar. İbn Picho'nın yukarıda sözü edilen anlamsız olmasa da paradoksal olan ifadesinde, *galut* sözcüğünün her iki anlamı - coğrafi ve psikolojik anlamı- yan yana görünür.

Bu sözcüksel yorum doğru ise, burada ifade ettiğimiz şey, ortaçağdaki Hristiyan-Yahudi ilişkileri ile İslam-Yahudi ilişkileri arasındaki en önemli farklardan biridir. Batı'da Yahudiler, toplumun organik hiyerarşisinden dışlanır duruma geldiler: Yabancılar olarak kendilerine saldırıldı, Hristiyanlara ve Hristiyanlığa karşı sözde suçlarından ötürü-kovuşturmaya uğradılar, kısa sürede yasal gettolara kapatılmak üzere Yahudi mahalleleri şeklinde yalıtıldılar ve yüzyıllarca kendilerinin ve atalarının yaşadığı topraklardan kovuldular.

Bütün marjinalliklerine karşın, doğudaki Yahudiler, en azından klasik dönemde *marjinal* kaldılar; fakat, "dışlanmadı"lar. Rabbi Obadiah (ve herhalde İbn Picho da), Memluk zamanının baskı altındaki Yahudi cemaatleri arasında bile bu karşıtlığa rastladı.¹⁶⁷ David dei Rossi, bunu-Safed'de, Osmanlı yönetiminin başlangıcından hemen sonra Hristiyan İspanya'dan "dışlanan" birçok sürgünün yurdunda fark etti. Doğu ile batı arasındaki benzemezlik, klasik dönemde daha da büyüktü. Bu kitapta sunulan bakış açısından görüldüğünde, dini, hukuksal, ekonomik ve toplumsal etkenlerin içice geçmişliğinin bir ürünü olan İslam Yahudilerinin yerleşmişliği, şiddetli zulümden nispeten muaf olmalarının ve dolayısıyla Hristiyanlık Yahudilerinininkinden temelden farklı kolektif bir tarihsel anının en önemli nedenini oluşturur.

SONUÇ

Bu kitapta, Yahudi-Müslüman ilişkileri ile Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin ortaçağda neden çarpıcı ölçüde farklı çizgiler izlediğini açıklamaya çalıştım: Hıristiyan topraklarda, erken ortaçağda elverişli olan ilişkilerin Haçlı Seferleriyle birlikte, özellikle on üçüncü yüzyılda nasıl "zulmeden, bir toplum"dan söz edilebilecek kadar kötüleştiğini gösterdim.

İslam'da, Yahudiler ve Hıristiyanlar, zimmi olarak himaye edilmelerine karşın; kâfir sayılıyor ve egemen gruptan aşağılayıcı ve küçümseyici davranışlara maruz kalıyorlardı. Bu durum, Müslüman toplum hiyerarşisindeki dinsel ikinci sınıflıklarına ve düşük statülerine uygundu. Yine de günlük yaşamda İslam Yahudileri, benzer kategorideki Müslümanlarla eşit biçimde katılım yönünde hiyerarşi sınırlarını sürekli aştılar -geçici ve zaman zaman önemsiz derecede de olsa. Müslüman gazabına, hatta zulmüne -maraz-kalma riski her zaman bulunsa da, Yahudiler, İslam'ın kuruluş ve klasik dönemlerinde önemli ölçüde güvenlik içinde yaşadılar.

İslam şeriatına göre *zimmi*, ikinci sınıf ve eşitsiz de olsa, bir tür vatandaşlıktan yararlanıyordu.¹ İslam'ın Yahudi ve Hıristiyan cemaatleri üzerinde yargı hakkı -iç özerklik hakkını (Yakın-doğu'daki İslam öncesi rejimlerden miras alınan bir hak, "kendi atalarının hukukuna göre yaşama" hakkı) tamamlayan- iddiası, gayri-Müslimlere topluma yerleşmişlik havası veriyordu. Latin Hıristiyan topraklarda yaşayan Yahudiler için bu daha az geçerliydi;- burada, rakip hukuk sistemleri Yahudilerin statüsünü karmaşıklaştırdı ve "yararlılık yasası", keyfiliğe ve sonunda, şu ya da bu egemen otoritesinin hukuksal iyeliğinde özel bir insan kategorisi biçiminde yalıtılmalarına yol açtı.

Ekonomik alanda, İslam Yahudileri, görüntüye göre, İslam ümmetine mensup benzerleriyle eşitler. Yahudilik, hem yerel

hem uluslararası düzeyde dinsel olmayan İslam pazarıyla bütünleşmelerini hemen hemen engellemedi. Ne tüccar statüsü (Hristiyanlıktan farklı olarak İslam'da yüksek bir statü olan) ne de Yahudilerin kredi faaliyetleri, batı'daki Hristiyan-Yahudi ilişkilerine musallat olan sorunlu çağrışımlar taşımadı. Müslümanlarla kurulan ortaklıklarda zimmi'lerin bağımlı durumda kalmalarını isteyen İslami yasa, Kahire Geniza'sının belgeleriyle kanıtlandığı gibi, sık sık göz ardı edildi. Bu yasa gözetildiğinde bile, sınırlama, *zimmi* ortak için fazla can sıkıcı olmamış olabilir.

Mesleki bütünleşme ve ekonomik başarı, zaman zaman tehlikeli oldu. Basan bazı Yahudileri (ve Hristiyanları), kendilerini düşük dini statülerinin kendilerine, layık gördüğü yerin fazla dışında hissetmeye ayarttı. Birçok Müslüman yönetici, Ömer Pakı hükümlerinin bu şekilde ihlalini görmezlikten geldi. Bu koşullar kombinasyonu, Müslümanlarda gizli dinsel nefreti depreştirip baskı hareketlerine yol açan kızgınlıklara sık sık neden oldu.

Müslüman-zimmi ilişkilerindeki iki yanı keskin kılıç, Yahudilerin ve Hristiyanların yer aldığı yüksek statü kategorisinde, devlet görevi kategorisinde örneklenir. Bu alanda teori ile pratik arasındaki uzaklaşma, ticarettekinden çok daha fazla belirgindi. Daha yüksek vezirlik statüsü bir yana, *zimmi* kâtipler, gerçek bağımlılık kurallarım büyük ölçüde aşacak şekilde Müslümanlar üzerinde otoriteye sahiptiler.² Yahudilerin ve Hristiyanların yaşadığı en acı baskı ve zulüm olaylarının birçoğu, kendi kategorilerinin gereklerinin, dini statülerinin gerektirdiği sınırlamalara hiç uymayacak şekilde istismar edilmesine Müslüman kızgınlığıyla başladı.

Dhimmi'lerin benzer şekilde üstün oldukları tıpta, olasılıkla tıbbi tedavi yararlarının kâfire bağımlı olmaya üstün gelmesinden ötürü, o kadar sorunlu olmamış görünüyor. Benzer şekilde, Grek- tıbbi bilgisinin gayri-Müslim (özellikle Hristiyan) doktorlar tarafından aktarılması geleneği- aslında İslam öncesi geleneği- yatıştırıcı olmuş olmalı. Ayrıca Müslümanlar, başından itiba-

ren, yeni çevrilen Grek tıp eserleri sayesinde, kendilerine eş olmaya başladıkça Galenik külliyyatın gayri-Müslim aktarıcılarına yönelik hissettikleri madunluğu da yitirdiler. Kuzey Avrupa ile karşıtlık çarpıcıdır. Burada, erken ortaçağda tıbbi bilgidaki genel gerilik, Yahudi doktoru üstün bir yere getirdi ve Hristiyanları, sık sık Yahudi doktorun Hristiyan hastasına düşmanca davranışından kuşkulama noktasına kadar kıskandırdı. Ne yazık ki, Hristiyan tıp bilgisi geliştikten sonra da bu zararlı, klişe ortadan kalkmadı; zira o zaman da, bir grup olarak Yahudiler, İblis'in müttefiki olarak görülmeye başlanmıştı.

Latin Hristiyanlığındaki Yahudi inançsızın durumu, bu kipta çizilen karşılaştırmayla belirgin bir çıkıntı oluşturur. İslam'daki Yahudi kafirden, daha az belirsiz ve daha fazla tehdit altındaydı. Latin, batıda, ekonomik alandaki Yahudi faaliyeti, özellikle yüksek ve geç Latin ortaçağında, Hristiyanlığın asli Yahudi karşıtı duygularını yoğunlaştırdı. Toplumsal etkileşime karşı engeller, daha da yükseltildi ve daha zor aşıldı. Teolojik nefret de, zamanla gelişen hukuk ve politikayı olumsuz etkiledi.

Karolenj döneminin liberal Yahudi ayrıcalıkları, on ikinci yüzyılda, hareket sınırlamalarına, Yahudiler üzerindeki denetimlerin sıklaştırılmasına ("Yahudi serfliği"nin başlangıçları), eş görülmemiş şiddete ve yeni başlayan kovmalara yol açmaya başladı. Hristiyan ilahi red ve Yahudi madunluğu teması, yeni bir ivme kazandı.

On ikinci yüzyılın sonunda yazan önde gelen Kuzey Avrupalı bir rabbi, Yahudi statüsündeki bozulmanın bir yanına, hareket sınırlamasına karşı protestosunu kayıtlara geçirdi. Üçüncü yüzyıla ait Yahudiler "krallık hukuku"na itaat etmelidirler emriyle ilgili tartışmanın bir parçası olan bir Tosafot'taki (Rashi ve Talmud üzerine açıklamalar) yorumunda Dam-pierre'li (Champagne'de) Rabbi İsaac b. Samuel şunları belirtmiş:

Bu dava, "krallık hukuku" [saygı duyulması gereken] niteliğinde değil, aksine "krallık soygunu" niteliğindedir. Zira, etrafımızdaki ülkelerden, Yahudilerin, soylular [kemo parashim, atlı savaşçılar, dolayısıyla "şövalyeler"in karşılığı olarak kullanılan İbranice sözcük] gibi istedikleri yerde oturma hakkına sahip olduklarını gördük; krallık hukuku, kasabasını terk eden Yahudi'nin mallarına yöneticinin el koymamasını gerektirir. Aslında Burgundy'in her tarafındaki uygulama buydu. Bu nedenle, hukuku değiştirip kendine uygun yeni bir hukuk yapmaya çalışan bir rejim varsa, bu gerçek, anlamında hukuk olmadığı için "krallık hukuku" olarak değerlendirilmez.³

Klasik dönemdeki İslam Yahudileri, Dampierre'li R. Isaac'ın yaptığı gibi baskıyı protesto etme gereği duymamış görünüyorlar. Her şeyden önce, hakim gruptan tüccarlarla, saray erbabıyla, bilginlerle ve doktorlarla Aşkenazik kardeşlerinden daha serbestçe kaynaştılar. Hareket özgürlüğü' kısıtlamalarına maruz kalmadılar. Latin Avrupa'nın Yahudi sertliğine benzer bir hukuksal statüyle aşağılanmayı yaşamadılar. Yahudiler, kendi düşük rütbelerini şeylerin doğal düzeni olarak kabul etmiş görünüyorlar. Kısmen İslam, ilahi red temasına Hristiyanlıktan bir bakıma daha az polemiksel enerji ayırdığı için, doğrusu oydu. Kısmen, Yahudiler, sayısal olarak kendilerinden fazla Hristiyanlarla düşük Mini rütbeyi paylaştıktan için, doğrusu oydu, Müslüman toplumsal düzenin Yahudilere belli bir yararlı marjinallik izni vermesinden de kaynaklandı: Devlet görevleri; tıp ve ticarette, bağımlılık boyunduruğumu silkip atma insani özlemini tatmin etmeye yeterli yüksek statüyü yaşadılar. Daha da önemlisi, İslam'ın elit Yahudileri, kendi aralarında gerçekten aristokratik bir statü ve kültürün keyfini çıkardılar. Müslüman İspanya'nın ve diğer Arap ülkelerinin Judeo-Arabik saray erbabını, Arap-İslam yüksek sosyetesinin önde gelenlerini, birinci elden deneyimle tanıyorlardı.

Kuşkusuz, *galut* ıstırapı İslam Yahudileri için de sürdü. Her zulüm olayıyla birlikte İslam Yahudileri *galut*'un acısını yeniden hissettiler. Bununla birlikte, bunlar bizim dönemimizde çok az ve uzun aralıklı oldu. Edom'un *galut*'undan farklı olarak İsmail'in *galut*'u, kovulma noktasına gelmedi ve bu durum, *galut*'u daha katlanılır kıldı. Aslında bazıları (özellikle Muvahhid istilasından önce Müslüman İspanya'da), oldukça katlanılır buldular. 1140 civarında, ünlü İspanyol İbrani şairi judah ha-Levi doğduğu yeri terk edip Kutsal Toprak'a gittiğinde -modernlerin, ha-Levi'nin "Sion" şiirleri dedikleri teorik dizeleri fiilileştirerek-bazı Yahudi dostları şoka uğradı ve bu taşınmanın birçoklarını Arap-İslam dünyasıyla rahat uyumlarını sorgulamaya zorlamış olduğunu tahmin edebiliriz.⁴ Ha-Levi'nin Endülüs Yahudilerinin gönül rahatlığını reddetme hareketi, on yıldan az bir süre sonra, Muvahhidler Cebelitarık Boğazı'nı geçip Yahudileri ve Hristiyanları kılıç ile İslam arasında tercih yapmaya zorladıklarında, korkunç bir doğruluk kazandı.

Yine de, Yahudiler (öldürülmeyenler ya da daha güvenli toplarlara kaçmayı beceremeyenler), kategorik olarak zoraki din değiştirmeye karşı kesin yasanın yeniden yürürlüğe konulmasını ve eski statünün yeniden sağlanmasını beklerken, İslam dinini şeklen kabul ederek zulme yanıt verdiler. R. I. Moore'un terimini kullanırsak, "zulmeden" Hristiyan toplumunda ise, Yahudiler ateşli bir Hristiyan karşıtı polemikle ve gerektiğinde şehitlikle elim kaderlerine direndiler. Kısmen doğası gereği olmasa da koşullar gereği daha az zulümkar olan İslam'da Yahudiler, periyodik güçlüklerine daha yumuşak bir tutum takındılar.

Bu demek değildir ki, İslam Yahudileri baskıya boyun eğdiler, ya da -sükûnetle kabul ettiler. Basitçe, kendilerine yapılan baskıyı Hristiyanlıktaki Yahudilere yapılandan farklı gördüler.⁵ Daha ileri gitmek için, Dampierre'li Rabbi İsaac b. Samuel'in yargısını, Mısır'daki çağdaşı Meymunların yargısıyla karşılaştıralım. Eski Kahire'nin büyük bilgesinin "İsmail milleti" hakkında

yazdığı önemli pasajın bir devamı okuduğu için, pasaj dikkatimizi çekiyor: "Hiçbir millet İsrail'e daha fazla zarar vermedi. Bizi değersizleştirmede, aşağılamada ve bizden nefret etmede hiç kimse ona yetişemedi." İslami -zulüm ve mesih iddiasında bulunan yerel Yahudinin, ardından Yemen Yahudilerinin yüz yüze olduğu tehlike hakkında düşünerek şunları yazar:

Daniel, "harmandaki toz gibi" oluncaya kadar aşağılanmamızı [dhull] ve değersizleşmemizi [işğhar] tarif etti [2 Krallar 13: 7]. "Ve yere saçtığı ve ezdiği ordulardan ve yıldızlardan bazıları" dediğinde İsmail yönetimi -bir an önce zeval bulsun- altındaki koşullarımızdan başka bir şeyi tarif etmiyordu [Daniel 8; 10]. İnsanın tahammül gücünün ötesinde olan -aşağılamalarına, yalanlarına ve saçmalıklarına katlanmamıza, peygamberin [Hz. Davut] "Fakat ben sağır bir adam gibiyim, duymam ve ağzını açmayan dilsiz gibiyim" sözlerindeki gibi olmamıza ve kutsal arı bilgelerimizin bize öğrettiği gibi İsmail'in yalanlarına ve saçmalıklarına katlanmamıza, bunları dinleyip sessiz kalmamıza rağmen ... Bütün bunlara rağmen, onların hınzırlıklarının ve patlamalarının gazabından hiçbir zaman kurtulmayız. Aksine, ne kadar çok acı çeker ve onları yatıştırmayı tercih edersek, bize karşı o kadar çok sert davranırlar. Demek ki, Davud bizim acımızı tarif etmiş- "Ben selamet ehliyim; fakat ben söyleyince onlar cenge kalkarlar"(Mezmur 120: 7) Yüksekten atıp tutarak kargaşa çıkarıydık ve onlardan hak iddiasında [mülk] bulunsaydık ne kadar kötü olurdu, O zaman gerçekten de kendimizi yok olma felaketinin içine atardık.⁶

Meymunların baskıyı protestosu, Rabbi İsaac'inkinden farklı bir yol izler. Ne kadar gerçek dışı olursa olsun, Fransız Tosafist, soylulara uygun görülen bir tür ayrıcalıklarda ısrar eder görü-

* Bkz. Mezmurlar veya Zebur, 4. Basış, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1977, s. 164 —çv.

nüyor.⁷ Mısırlı hukukçu ve filozof Yahudilerin toplumdaki düşük yerine, aşağı rütbe ve himaye kombinasyonuyla *dhimma* sistemine razı olur. Meymunları kızdıran, sonradan (Muvahhid Kuzey Afrika'sı ve İspanya'sında ve şimdi Yemen'de) bazı Müslümanların, dizginsiz zulümleriyle pazarlığa bağlılıklarını ihlal etmiş olmalarıdır. Yemen Yahudileri için o, andaki tehlike kendi kendine mesih iddiasında, bulunan yerel Yahudinin aldatmalarına teslim olmaları ihtimaliydi; karşılıklı kabul edilen İslam'daki toplumsal hiyerarşinin bozulması, baltanın daha şiddetli vurulmasına yol açacaktı.

Müslüman yönetici elitin doktoru, eşit ve birçok Müslüman bilginin dostu entelektüel, Mısır Yahudilerinin başkanı -İslam sarayında yüksek bir mevki- ve Yahudi cemaatindeki aristokratik elitin aydın lideri Meymun zamanın değişmekte oluşunu, *dhimma* sisteminin eski, nispeten rahat işleyişinin kriz dönemine girmiş olduğunu hissediyordu.

Geçiş dönemlerinde yaşayan insanlar, genellikle değişimi fark etmezler. Geriye dönüp bakarak bu yorumu geçmişe uygulayanlar tarihçilerdir Meymun -Muvahhid fırtınasına yakından tanık olmuş, yanı başında Yemen'deki Yahudilere yapılan baskıyı bilen ve olasılıkla, Haçlıların Ortadoğu'ya gelişinin İslam'ın özgüvenini sarsmaya başladığını gözlemleyen- bir dönemin sona ermekte olduğunu ve Yahudiler bakımından daha az güvenli yeni bir dönemin başlamakta olduğunu sezmiş görünüyor (diğer yazılarında da bunu açıkça görüyoruz). Yem bir Yahudi değişine (eski bir midraş sözünün bilinçli çarpıtılması) -Muvahhid zulmünden kaçıp Kuzey İspanya'nın daha- güvenli Hristiyan krallıklarında yaşamaya başlayan Yahudiler arasında-yol açmış görünen şey de bu algıdır: "Edom [Hristiyanlık] yönetimi altında [yaşamak], İsmail [İslam] yönetimi altında [yaşamaktan] daha iyidir" deyişi.⁸ Müslüman dünyasında, ortaçağ Hristiyanlığındaki Yahudilerin elim durumuna denk olmasa da ona benzer bozulmadan tarihsel olarak ne ölçüde söz edilebileceği ve göz

yaşartıcı sıfatının, yakın yüzyıllardaki İslam Yahudilerinin yaşamına ve tarihine ne ölçüde uygun olduğu, bu kitabın kapsamının dışında kalan konulardır.

NOTLAR

ÖNSÖZ

¹ Bölüm 10, bu görüşü-son yıllarda şiddetle meydan okunmasına karşın, hâlâ geçerli olan- destekleyen kanıtları sunuyor.

² "Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History," *Jerusalem Quarterly*, no. 38 (1986), 125-137.

³ "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History," *Tikkun* (Mayıs-Haziran 1991), 55-60.

⁴ Örneğin bkz. Juan. R. I. Cole'un yerinde belirlemeleri: "Of Crowds and Empires: Afro-Asian. Riots and European Expansion, 1857-1882," *Comperative Studies in Society and History* 31 (1989), 106.

⁵ Bu kitap, ikinci literatürdeki önemli bir boşluğu doldurur. Kerneth R. Stow'un konusunu karşılaştırmalı ele almayan ortaçağ Latin Avrupa'sında Yahudi yaşamının yeni anlatı tarihi *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe* (Cambridge, Mass., 1992) adlı çalışmasını birçok yönde tamamlar. Stow'un kitabı, kitabımın yazmalarını yayınlanmak üzere teslim ettikten iki ay sonra bana ulaştı. Ortaçağ Yahudi-Hristiyan ilişkileri hakkında karşılaştırmalı araştırmamın sonucunda geliştirmiş olduğum fikirlerin, bir Yahudi-Hristiyan ilişkileri uzmanı tarafından doğrulandığını görmekten sevinç duydum.

⁶ Notlarda aktardığım eserlerin dışında daha fazla okuma için bkz. *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*'da (New York, 1976) yayımlandığından bu yana iki kez güncelleştirilen bibliyografik denemem "The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi," *Princeton Near East Paper* 32 (Princeton, N. J., Program in Near Studies, 1981); ve *Sefardic Studies in the University*, ed., Jane S. Gerber ve Michel Abitbol (East Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Pres, çıkacak) içinde. Hristiyanlık Yahudileri için bkz. Ivan G. Marcus ve Kerneth Stow'un bibliyografik denemeleri, *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies* içinde ve daha yakın zaman bibliyografyası Stow, *Alienated Minority* içinde.

GİRİŞ

¹ Polonya, Alman ve Rus Yahudileri -çv.

² Salo W. Baron, "Ghetto and Emancipation," *The Menorah Journal* 14,

no. 6 (Haziran 1928), 515-526: "Gözyaşartıcı Devrim-öncesi keder teorisinden kopup, tarihsel hakikate daha uygun bir görüş benimsemenin zamanıdır." Deneme, *The Menorah Treasury*, ed. Leo W. Schwarz (Philadelphia, 1964), 50-63'te yeniden yayımlandı. Baron, daha sonraki yazılarda, buna "Yahudi tarihiyle ilgili gözyaşartıcı kavrayış" dedi. *Gözyaşartıcı Yahudi tarihi okulu* terimi (sonradan bu yaklaşıma meydan okumaya başlayan İsraili tarihçilere atfedilen), *Newsweek* dergisinde (18 Mayıs 1992) çıkan "Rethinking Jewish History" başlıklı bir makale sayesinde son zamanlarda geniş, popüler bir üne kavuştu; Salo Baron'un bir biyografisini yazan Robert Liberles'in editöre düzeltici mektubuyla karşılaştı: ibid., 22 Haziran 1992. Klasik Yahudi zulümleri tarihi *Sefer ha-dema'ot* [Gözyaşı Kitabı] (Berlin, 1924-1926) adlı kitabında Simon Bernfeld, "Muhammed ve İslam" konusundaki üç cildin sadece bir kaç sayfasını doldurabildi 14-134). Bernfeld'in, esas olarak Hristiyanlıkta zulüm bulma (İslam'da çok az) eğilimi, Salo Baron'un terimi uydurduğu, şekliyle "Yahudi tarihiyle ilgili gözyaşartıcı kavrayış"la tutarlıydı; fakat kısmen de, eldeki kaynakların bir sonucuydu.

³ Bkz. Önsöz, not 3.

⁴ Eski Ahid'in beşinci bölümü —çv.

⁵ Moses ben Maimon, *The Epistle to Yemen*, Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia, 1979), 241 içinde (burada çeviri biraz değiştirilmiş). A. Halkin ve D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides* (Philadelphia, 1985)'teki çeviri, biraz değişiktir. Örneğin, Arapça *el-kefequh fi şerrina* ifadesi, "bize karşı yasakçı ve ayrımcı yasalar geçti" yapılmış. Stillman'ın çevirisi, Arapça metne bir bakıma daha yakındır.

⁶ *İslam Ansiklopedisi*, "Dhimma," 229.

⁷ H. H. Ben Sasson, *Peraqim be-toledot ha-yehudim bi-mei ha-beinayim* [Ortaçağ Yahudi Tarihi Üzerine] (Tel Aviv, 1969), 36 (çeviri benim).

⁸ Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, N. J., 1984), 85.

⁹ Krş. s. 19.

¹⁰ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 cilt (Berkeley ve Los Angeles, 1967-1988), 2: 277-278.

¹¹ Norman A. Stillman, "Antisemitism in the Contemporary Arab World," *Antisemitism in the Contemporary World*, ed. Michael Curtis (Boulder, Colo., 1986), 73 içinde.

¹² Persecution and Tpleration: Papers Read at the Twenty-Second

Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, ed. W. J. Sheils ([Oxford], 1984), xiii.

¹³ Onüçüncü yüzyılda başlamak üzere İslam dünyasının uzun bir siyasi, ekonomik ve kültürel gerileme dönemine girdiği ve Yahudi talihinin genel gerilemeyle birlikte kötüleştiği tarihçiler arasında genelde kabul edilir. S. D. Goitein şunu yazar: "Pek çok Arapça konuşan ülkede modern zamanlardaki sayısız ziyaretçiyi etkileyen acınası ekonomik ve genel koşullar, bu ülkelerdeki genel gerileme koşullarının ürünü ve gayri-Müslimlerin elverişsiz sosyo-dini konumlarının bir sonucudur." (*Jews and Arabs: Their Contact through the Ages* [New York, 1955], 72). Bilimsel konsensüsü dillendiren Norman Stillman, onüçüncü yüzyıla başlayan döneme, 900'den 1200'e kadar süren "en iyi yıllar"ı izleyen "uzun alaca karanlık" dönemi der (Stillman, *Jews of Arab Lands*, 40, 64) Pagan Moğol fatihlerin nispeten hoşgörülü yönetimi alanda birkaç Yahudi saray erbabının gelişip serpildiği onüçüncü yüzyılın ikinci yarısında Irak ve İran'da kısa bir ara dönem, genel gerilemeden belirgin bir ayrılık gösterdi; gayri-Müslimlerin bu yükselişi, 1295'te Moğolların İslamı kabul etmesiyle birlikte aniden sona erdi. Başka bir kesinti de, bazılarının onaltıncı yüzyıldaki Türk yönetimi altında "ikinci Altın Çağ" dediği dönemdeki kısa, fakat dramatik canlanma oldu. Burada da, Yahudi canlanması genel toplumdaki bir yükselmeye paralel oldu.

¹⁴ Böyle bir karşılaştırmalı incelemeye uygulanabilir Polonya Yahudileriyle ilgili öğretici bazı düşünce çizgileri, örneğin, Gersnon Hundert, "An advantage to Pecularity? The Case of the Polish Commonwealth," *AJS Review* 6 (1981), 21-38'de bulunuyor.

¹⁵ William C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians* (Philadelphia, 1989), 110-112, Midi Yahudiliğinin gelişkin statüsünün nedenlerini inandırıcı bir şekilde açıklar.

1- MİT VE KARŞI MİT

¹ Isaac Tzarfatî'nin -onbeşinci yüzyılda Türkiye'de yaşayan ve kardeşlerini Hristiyan zulmünden kurtulup İslama sığınmaya teşvik eden Fransalı bir Yahudi- ünlü bir mektubu, kesinlikle, Osmanlı cömertliğinin batıdaki Yahudiler tarafından bilindiğini gösteren birçok mektuptan sadece biriydi. Mektubun İngilizce bir çevirisi vardır: Franz Kobler, *Letters of Jews through the Ages* (Philadelphia, 1952), 1: 283-285. Zalim

Hristiyanlardan ayırt edildiği şekliyle iyilik sever. Osmanlı yöneticileriyle ilgili lehte bir değerlendirme, onaltıncı yüzyıl Osmanlı rabbinik fetvalarında (Yahudi şeriatı konusunda sorulan sorulara verilen cevâplar) ve onyedinci yüzyıl Mısırlı, Yahudi tarihçi Joseph Sambari'nin vakayinamesinde ortaya çıkar. Ayrıca bkz. Shimon Stober, "The Chronologies of the Muslim Kingdoms in Sambari's Chronicle Divrei Yoseph," (İbranice), *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. A. Mirsky et al., (Kuḍüs, 1988), 418-419 içinde.

² Bkz. Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit* (Leipzig, 1836), 44; ve İsmar Schorsch, "The Myth of Sephardic Supremacy," *Leo Baeck Institute Year Book* 34 (1989), 61 içinde.

³ Graetz, *A History of the Jews* (New York, 1894), 3: 53. Burada çeviri biraz değiştirildi; hem Almanca orijinali, *Geschichte der Juden*, 3. baskı (Leipzig, 1895), 5: 65'te, hem Almanca kısaltılmış baskısı *Volkstümliche Geschichte der Juden von Heinrich Graetz* (1923; yeni basım Münih 1985), 3: 223'te rastlanan "Hristiyanlıkta" sözcüğü eklendi. Jane S. Gerber de bu pasajı aktarır: "Reconsiderations of Sephardic History: The Origin of the Image of the Golden Age of Muslim-Jewish Relations", *The Solomon Goldman Lectures*, ed. Nathaniel Stampfer (Chicago, 1985), 4:90 içinde.

⁴ Graetz, *History of Jews*, 3: 236. *Geschichte der Juden*, 5: 327'de silinen bazı ifadeleri çeviride düzelttim. Ivan G. Marcus, "Mistik Separdik"i ve bunun sol kolu Aşkenazik kültürün yergisini ele aldı: "Beyond the Sephardic Mystique," *Orim: A Jewish Journal at Yale* 1 (1985), 35-53 : Ayrıca bkz. Schorsch, "Myth of Sephardic Supremacy," 47-66.

⁵ Örneğin, önde gelen bir Yahudi oryantalist "olan Ignaz Goldziher 1910'da şunları yazıyordu: "İslam hukukunun bu ilk gelişme evresindeki hoşgörü ruhunun, boyun eğen diğer dinlerin mensupları için Müslüman fatihlere verilen kurumlara nüfuz ettiği yadsınamaz. Bugün Müslüman devletlerin anayasal pratiklerinde dini hoşgörüyü andıran şeyin geçmişi, yedinci yüzyılın birinci yansında formüle edilen tektarıncı gayri-Müslimlerin dini pratiklerini özgürce yerine getirme ilkesine kadar gider." *Introduction to Islamic Theology and Law*, çv. Andras ve Ruth Hamori (Princeton, N. J., 1981), 33 (Almanca orijinali: *Vorlesungen über den İslam* [Heidelberg, 1910]). Ayrıca bkz. Cohen, "Islam and the

Jews: Myth, Counter-Myth, History," 127 ve "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History," 55.

⁶ Bernard Lewis, ondokuzuncu yüzyıl Yahudi bilginlerin İspanyol-İşlami hoşgörü mitini, "Hristiyan komşularını dövmek için bir sopa olarak" kullandıklarını yazdığında, bunu veciz bir şekilde belirtir: Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N. J., 1975), 77. Lewis, daha erken bir yayında, Yahudilerin miti "Hristiyanlara bir yaklaşım olarak" kullandıklarını yazar: "The Pro-Islamic Jews," *Judaism* 17 (1968), 391-404. Ayrıca bkz. Gerber, "Reconsiderations of Sephardic History."

⁷ Kayser, *The Life and Time of Jehudah Halevi*, Almancadan çeviren Frank Gaynor (New York, 1949), 50.

⁸ Eliyahu Ashtor; *Qorot heyehudim bi-sefarad ha-musimit* [Müslüman İspanya'daki, Yahudilerin Tarihi], 2 cilt (Kudüs, 1960-1966); İngilizce çeviri Aaron Klein ve Jeriny Machlowitz Klein, *The Jews of Moslem Spain*, 3 cilt (Philadelphia, 1973-1984).

⁹ André N. Chouraqui, *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*, çv. Michael M. Barnett (Philadelphia, 1968; Fransızca orijinali, Paris, 1952), 53-54. Mısır'ın yerlilerinden Alfred Morabia, benzer bir çizgide yazar: "About Relations between Judaism and Islam through out History," *Alliance Review* 28 no. 48 (Güz 1978), 13-19; ve 29, no. 49 (Güz 1980), 9-13.

¹⁰ Isacque Graeber ve Steuart Henderson Britt, eds., (Westport, Conn., 1942). Saygın toplum bilimciler de aralarında olmak üzere bir grup bilgin, "hem Yahudilerin hem Yahudi olmayanların karşı karşıya kaldığı pratik konularla ilgili çeşitli toplum bilimcilerin bulgularından yararlanma yönünde ilk girişim'i başlattılar. Graeber ve Britt, s.v.

¹¹ Graeber ve Britt, 2. Sosyolog J. O. Hertzler'in aşağıdaki gözlemiyle karşılaştırın: "Mağriplilerin yönetimindeki İspanya'da olduğu gibi, Hristiyan olmayan topraklarda Yahudilerin yaşadığı her huzur ve mutluluk, Hristiyanların fethiyle birlikte yok oldu. Belirgin bir örnek için, sadece Engizisyon gibi bir kurumdan söz etmek bile yeter." Graeber ve Britt, 69.

¹² Samuel Rosenblatt, "The Jews and Islam," *Essays on Antisemitism*, ed. Koppel S. Pinson, 2. baskı (New York, 1946), 112-120 içinde. Rosenblatt, A. de Gobineau'dan aktarma yapar (120): "Din öğretisi/onun adına

ifade edilen ve yapılan siyasal zorunluluktan ayrılırsa, İslamdan daha hoşgörülü -hatta insanların inançları konusunda daha ilgisiz bile denilebilir- hiçbir din yoktur... Dini faktör, sadece bir görüntü olarak akla gelir, gerçeklikte ise dışarıda kalır."

¹³ Paul E. Grosser ve Edwin G. Halperin, *The Causes and Effects of Antisemitism: The Dimensions of a Prejudice (An Analysis and Chronology of 1900 Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices)* (New York, 1978), 365-389. Yazarlar, girişte yazdıkları gibi, bir, Müslüman Yahudi karşıtlığı "Hristiyan/batı dünyasının antisemitizminden nicelik ve nitelik olarak ayrı" olduğu; iki, Yahudi "neredeyse komşusuyla eşit ölçüde ya-sayla saldırıdan korunduğu" için öyle yaptılar (7). Giriş bölümüne bir notta şunu eklerler: "İslam İmparatorluğu Altın Çağının, İslam yönetimi altında yaşayan "Yahudiler için de bir altın çağ olduğu konusunda tarihçiler arasında genel bir görüş birliği vardır. Yahudi tarihçiler, Arap tarihçiler, Yahudi ya da Arap tarihinde uzman tarihçiler ve diğer genel tarihçiler, bu görüşü paylaşırlar" (12).

¹⁴ Antonius, *The Arab Awakening* (Philadelphia, 1939), 391-392, 409-410.

¹⁵ Hristiyan Arap Emil Zaidan, aylık Mısır dergisi *Al-hital* 22, no. 4 (Ocak 1914), 243-256'da *Al-yahud fi'l-tarikh* [Tarihte Yahudiler] başlıklı bir deneme yayınladı. Yazar, Grek, Roma ve özellikle Hristiyan yönetimi, altında Yahudilerin maruz kaldığı baskı ve acıları, özellikle Müslüman İspanya'daki Yahudi "Altın Çağ"ıyla [*asruhum al-dhahabi wa-la siyyamma fi'l-andalus*] karşılaştırır. Amacı, Hristiyanlar arasında yaygın olan kötü niyetli, çocuk katili Yahudi olumsuz basmakalıp sözünü -İslama karşı Hristiyan ve Hristiyanlığa karşı Müslüman önyargılara benzer, diyor Zaidan- etkisizleştirmektir. Ben de, yazarın İslamın Yahudilere Hristiyanlıktan daha iyi bir yuva sağladığı için övmek istediğinden kuşkuluyum. Daha yakın zamanda yayımlanan *Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps: Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état* (Beyrut, 1981) ve *La conquête arabe sous les quatre premiers califes* (11/632-40/661); 2 cilt (Beyrut, 1985) kitapların yazarı Hristiyan Arap Edmond Rabbath'ın amacı daha dolambaçlıdır. Rabbath, Voltaire'in *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*'undan "Les arabes étaient les plus cléments de tous les conquérants de la terre" (*La conquête arabe*'in birinci cildine epigraf) epigraftan seçer. Hristiyan Arap S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, din ve siyaseti ayıran batı tarzı ulus devletlerin kurulmasını ister: *L'impact de la religion sur l'ordre juridique: cas de l'Egypte: Non Mu-*

sulmans en pays d'Islam (Fribourg, 1979).

¹⁶ Merlin Swartz, "The Position of Jews in Arab Lands Following the Rise of Islam," *Muslim World* 60 (1970), 6-24. Son aktarma 23. sayfadan (italikler orjinal).

¹⁷ Emir Hasan Siddiki, *Non-Muslims under Muslim Rule and Muslims under Non-Muslim Rule* (Karaçi, 1969), 158-174. Benzer şekilde, İbrahim Amin Ghali de İslami hoşgörüyü Hristiyan zulümle karşılaştırır: *Le mond arabe et les juifs* (Paris, 1972). Gazeteci- Marion Woolfson'un *Propets in Babylon: Jews in the Arab World* (Londra, 1980) adlı kitabı, İslam yönetimindeki Yahudi tarihini, bir altın çağ olarak niteler ve Arap ülkelerindeki Yahudilerin kendi anayurtlarında acımasız zulümlere maruz kaldıkları iddiasına mit etiketi yapıştırır. Woolfson, Ortadoğu'daki anayurtlarından kitlesel göçlerinden sonra İsrail'deki Aşkenazik yönetimin doğu Yahudilerine daha kötü davrandığını ileri, sürer. Hindistan'da yayımlanan İslam versus Ahl al-Kitab: Past and Present adlı bir kitapta, İslama dönüp Pakistan'a göçen bir Yahudi, içinde doğduğu dinin zararına benimsediği dini övmek için inançlar arası ütopya miti üzerinde durur. "Modern Siyonist hareketin doğuşu, bin yıllık Müslüman-Yahudi dostluk ilişkilerinin aniden sona ermesine neden oldu; Hazreti Peygamber'in zamanından beri, Yahudilerin Müslümanlara yönelik ve Müslümanların Yahudilere yönelik nefreti, -bugünkü kadar keskin olmamıştı" Yazar, geçmişteki Müslüman-Yahudi ilişkilerini, "kesintisiz zulüm, katliam ve baskı vakalarıyla kararan, dinmeyen bir düşmanlık [olan] Hristiyanlıkla Yahudilik arasındaki ilişki"nin karşısına koyar. Meryem Cemile, *Islam versus Ahl al-Kitab: Past and Present* (Delhi, 1982), 11.

¹⁸ Kimi örnekler: Bereket Ahmed, *Muhammed and the Jews: A Reexamination* (Yeni Delhi, 1979). W. N. Arafat, öykünün, Massada benzeri bir şehitlikle atalarını onurlandırmak isteyen Medineli Yahudi.kabilelerin to-runları-arasından çıktığını ileri sürer: "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1976), 100-107, Tevfik Sultan Yüzbaki, kovmadan söz eder; fakat katliamı atlar: *Trarih ahl al-dhimma fi'l-Iraq* (12-247 A. H.) [Irak'taki Himaye Altındaki Halkın Tarihi (12/633-247/861)] (Riyad, 1983), 69. Hüseyin Munis, Muhammed'in yaptıklarından söz etmeden üç önemli Yahudi kabilenin tasfiyesine ve meselenin haline

işaret eder: *Alem el-islam* [İslam Dünyası] (Kahire, 1989), 37, 161. Sorunla ilgili bir tartışma için bkz. M. J. Kiester, "The Massacre of the Banu Qurayza: A Reexamination of a Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 61-96.

¹⁹ Said Abdel Fattah Ashour, "Al-yahud fi'l-uşur al-wusta: dirasa muqarina bayn al-sharq wa'l-garb," *Kitab al-mu'tamar al-rabi li-majma al-buhuth al-Islamiya* ([Kahire], 1968), 2: 349-361; *The Fourth Conference of the Academy of Islamic Research* (Kahire, 1970), 497-505.

²⁰ İngilizce basım, 505. Bu yazının baş tarafından bazı anti semitik bölümler, 1968 El-Ezher Konferansı tutanaklarının İngilizcesinden fotoğraflı özetleri de içeren bir broşürde yayımlandı (Arab Theologians and Jews and Israel, ed. D. F. Green [takma ad] [Cenevre, 1971], 56-47). Fransızca ve Almanca da yayımlanan bu broşürle, kötülüğüyle ünlü konferansın antisemitik tonu İsrail'de ve başka yerlerde öğrenilir oldu.

²¹ Abd al-Kerim Seydan, *Ahkam el-dhimmiyyin ve'l-musta'minin fi dar el-İslam* (Bağdat, 1963), 77-80.

²² *Al-yahud fi mişr muhdh al-fath al-islami hatta al-ghazw al-uthnani* (Beyrut, 1980).

²³ Yahudiler üzerine, kitabının büyük bölümü, İslam'ın bütün gayri-Müslim azınlıklara, hem Yahudilere hem Hristiyanlara hoşgörülü davrandığına dair genel tasımı belgelemeyi amaçlayan daha önceki bir yayınından özetlenmiştir: *Ahi al-dhimma fi mişr al-uşur al-wusta* (Ortaçağda Mısır'da Himaye Edilen Halk), 2. basım (Kahire, 1979).

²⁴ *Al-islam wa-ahl al-dhimma* (İslam ve Himaye Edilen Halk) (1969).

²⁵ Yusuf el-Qaradawi, diğer kaynakların yanı sıra el-Harputli'den de yararlanarak İslam'ın dhimmi hoşgörüsü temasını vurgular: *Ghair el-musliminfi'l-mujtama el-islami* (Müslüman Toplumda Gayri-Müslimler) (Kahire, 1977). Qaradawi, kelle vergisi ve ayrımcı giysi gibi sözde baskıcı pratiklere dayanarak Müslüman hoşgörüsü fikrine meydan okuyanları çürütmeye bir bölüm ayırır. "Karşılaştırma" başlıklı son bölüm, geçmişte ve kendi zamanında diğer dinlerin hoşgörüsüzlüğüne -örneğin, Hristiyan ülkelerde ve-Sovyetler Birliği'nde Müslümanlara yapılan baskılar, Yahudilerin İspanya'dan kovulması ve tarih boyunca Hristiyanların Hristiyanlara yaptığı zulümler- İslami hoşgörüyle karşılaştırarak İslam'ı yüceltir. Qaradawi'nin kitabı (İngilizce çevirisi: *Non-Muslims in the Islamic Society*, çv. Halil Muhammed Hamad ve Seyid Mahbub Ali Şah [Indianapolis, 1985]), "bazı gayri-Müslim yazarlar

tarafından çarpıtılan ve yanlış gösterilen bu önemli konuyu hem Müslüman hem gayri-Müslim okuyuculara tanıtmayı" amaçlıyor (Giriş bölümünden).

²⁶ Diğer örnekler: Yüzbaki, *Târikh al-i al-dhimma fi'l Iraq* (12-247 A, H.): "Araplar Irak ve İran'ı fethettiklerinde, oralaradaki Yahudiler, Hristiyanlar ve bazı Zerdüşter, kendilerini eski yöneticilerinin (Sasanilerin) zalimliğinden kurtardıkları için Arapları memnuniyetle karşıladılar. Zira İslam, dini özgürlüklerini kullanmalarına izin vererek onlara müsamaha gösterdi ve onları cizye, karşılığında askerlik görevinden kurtardı; Fethedilen toprakların halkının Müslüman Araplara verdiği destekte ve İslam dinini büyük bir coşkuyla kabul etmelerinde bu hoşgörü önemli bir etkendi (43).

Sallam S. M. Sallam, *Ahi al-dhimma fi mişr al-aşr al-fatimi at-thani wa'l aşr al-eyyubi* (467-648/1074-1250) [İkinci Fatimi ve Eyyubi Dönemlerinde Mısır'da Himaye Edilen Halk] (Kahire, 1982): "Mısır'daki Himaye Edilen Halk, sevgi ve uyum ruhuyla yönetilen bir toplumda yaşamın bütün alanlarında bir altın çağa tanık oldu ve ikinci Fatimi dönemi halifelerinin ve Eyyubi sultanlarının rejimi altında muhteşem dini hoşgörü (*el-tasamuh el-dini*) ilkesinden yararlandı" (22).

Salwa Ali Milad, *Watha'iq ahl al-dhimma fi'l-aşr al-osmani wa-ahammiyyatuhu al-tarikhüyya* [Osmanlı Döneminde Himaye Edilen Halk ve Tarihsel Önemleriyle ilgili Belgeler] ([Kahire], 1983): "Yardımcı bir etken olarak Arap hoşgörüsünün yanı sıra, İslam'ın özel özellikleri ve iyiliksever öğretileri sayesinde de İslam yayıldı... Müslümanlar, diğer dinlerin mensuplarına yönelik bir hoşgörü ruhuyla kendi dinlerine özen gösterdikleri gibi, Araplar da fethedilen insanların dini özgürlüklerine izin verdiler" (7).

Hüseyin Munis, *Alem el-islam*: "[Gayri-Müslimler] İslam'ın hoşgörüsüyle kuşatıldılar, İslam cemaati içinde dinlerini ve yaşamlarını sürdürmeleri güvenceye alınarak kendilerine hoşgörü gösterildi... Geniza belgeleri, bildiğimizi, yani İslam topraklarındaki Yahudilerin tam bir hoşgörü ortamında yaşadıklarını doğrular... Batı'da acımasız zulümlere maruz kaldıkları, gettolarda yaşamak zorunda bırakıldıkları halde, İslam topraklarındaki Yahudiler, 'Himaye Edilen-Halk' olarak kendilerine dayatılan genel düzen dışında hiçbir engelle karşılaşmadan Özgürlük içinde yaşadılar" (249, 251-252).

²⁷ İnancılar arası ütopya mitine Arapçı sadakate bir istisna, ortaçağda Hristiyanlık ile İslam arasındaki polemikler konusunda yazı yazan Hi-

ristiyan Arap bilgin Adel Théodor Khoury'nin *Toleranz im Islam* (Münih, 1980) adlı eseridir. Khoury, bu kitabı, batının İslam fundamentalizminin radikal militanlığıyla ilgili kaygısına yanıt olarak Almanca "Entwicklung und Frieden" (Kalkınma ve Barış) dizisi için yazdı. Dengeli nesnelliğiyle bu çalışma, bu kitapta tartışılan sorunun bir yanıyla ilgili bilgi için yararlı bir ikincil kaynaktır.

²⁸ Bu görüş bilginler arasında iyice yerleşmiştir. Örneğin bkz. Moshe Ma'oz, *The Image of the Jew In Official Arab Literature and Communications Media* (Kudüs, 1976), 5-23; Norman Stillman, "New Attitudes toward the Jew in the Arab World," *Jewish Social Studies* 37 (1975), 19,8.

²⁹ Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Kudüs, 1972; İbranice orijinal: Tel Aviv, 1968). İnançlar arası ütopya konusunda Harkabi şunları yazar: "Yahudilerin konumunum [Avrupa'dakinden] çok daha iyi olduğu doğrudur..." Fakat, "Yahudilerin konumu, Arap sözcülerin bugün betimledikleri kadar mutlu değildi" (218-219). Birkaç yıl sonra yazan Harkabi, İsraililerin, Arap antisemitizminin çapını ve doğasını kabul etme isteksizliğinin nedenlerini sunar: (1) Arap antisemitizmi, toplumsal bir görüngü olarak aşağıdan gelmek yerine, yukarıdan, hükümetlerden ya da entelektüel elitten geldiği için; (2) "antisemitizm sanki sadece Hristiyan kaynaklardan kaynaklanabilirmiş gibi" Hristiyan olmadığı için; (3) "bazı İsraililerin... Arap antisemitizmini söz konusu, etmenin İsraili şahinlere bir bahane vereceği" korkusu. "On Arab Antisemitism Once More," *Antisemitism through the Ages*, ed. Shmuel Almog ve çv. Nathan H. Reisner (Oxford, 1988), 227, 233, 238 içinde. İbranice orijinali, 1980'de Kudüs'te çıktı.

³⁰ Bkz. Yehoshafat Harkabi, *The Indoctrination against Israel in U. A. R. Armed Forces* (İbranice) (Tel Aviv, 1967). Harkabi, "insan sevmez" Hristiyanlık Yahudilerinin acılarını hoşgörülü İslam altında yaşadıkları özgürlükle karşılaştıran kısa bir tarihsel incelemeyle başlayan Arapça broşür "Filistin Sorunu"nun İbranice çevirisini de kitabına alır (22).

³¹ 1968'de, İsrail Dışişleri Bakanlığı Enformasyon Dairesi, Arap okullarındaki ders kitaplarından alınan örneklerden oluşan "Nefret Kutsal"dır" başlıklı bir broşür yayınladı.

³² Diğer yerlerin yanı sıra, *New York Times*, 26 Nisan 1972, 5'te ve İsrail gazetelerinde çıkan haber.

³³ Ronald L. Nettle, *Past Trials and Present Tribulations: A Muslim*

Fundamentalist's View of the Jews (Oxford, 1987), 20-21.

³⁴ An Arrogant Oppressive Spirit: Anti-Zionism as Anti-Judaism in Egypt (Oxford, 1989; İbranice orijinal, Kudüs, 1988).

³⁵ Bkz. Önsöz'de aktarılan makaleler. "Yahudi-Arap Tarihiyle ilgili Gözyaşartıcı Kavrayış"ın bazı bölümleri, *Tikkun'un* editörünün ve yayıncısının izniyle, sonraki bölümde kullanılmış ve genişletilmiştir.

³⁶ Amerika Siyonist Örgütü'nün yayını *New Palestine*'in 4 Ekim 1946 sayısında yayınlandı. Bu deneme, 1967 tarihli Near East Report ekinin B17-B20. sayfalarında çıktı. Bu ek, daha sonra, *Myths and Facts: A Concise Record of the Arab-İsraili Conflict* başlığıyla ayrı bir AİPAC yayını olarak çıkarıldı. 1970 ile 1992 yılları arasında yoğun bir şekilde dağıtılan dokuz sayı, Arap hoşgörüsü mitini çürüten bölümleri de kapsıyor. Biz-zat *Near East Report*'un 1990 sayısında editörler, "Arapların Yahudilere Muamelesi" bölümünü, Bat Ye'or'un "karşı mit" kitabı *The Dhimmi*'nin İngilizce baskısına önsözünde Fransız düşünür Jacques Ellul'un yorum-larının da kapsayan 1989 basımındaki genişletilmiş şekliyle *Myths and Facts*'den aldılar. Roth'un denemesi, birkaç editoryal değişiklikle İngi-liz Siyonist dergi *Jewish Forim* (Ekim 1946), 28-33'te çıktı.

³⁷ "The Myth of Arab Toleration," *Midstream* 16 no. 1 (Ocak 1970), 56-59; Friedman'nın *Without Future: The Plight of Syrian Jewry* (New York, 1989) adlı kitabının birinci bölümünde genişletildi. Krş. Norman Still-man'ın görüşü: *MESA [Middle East Studies Association] Bulletin* 24, no. 2 (1990), 194.

³⁸ "Yahudi-Arap Çifte Milliyetçiliği" konusunda yazan (*Jewish Frontier* [Nisan 1976]) Saul Friedman, yine şunu ilan eder: "Muhammed zama-nından beri Ortadoğu'ya musallat olan Yahudilere yönelik Arap düş-manlığı", Araplarla Yahudilerin iki uluslu bir devlette barış içinde yaşamalarının olanaksızlığını doğrular. Friedman, iki yıl sonra aynı der-gide, Arap yanlılarının, kendi yoğun antisemitizmlerini gizlemek için "yakın zamanlara kadar Ortadoğu'da varolan semitik kardeşlik masa-lı"nı nasıl kullandıklarını açıklar. "Universal Anti-Semitism," *Jewish Frontier* (Ağustos-Eylül 1976), 14-18.

³⁹ Lewis, "The Historical Jewish Presence in the Middle East," *Jewish Frontier* (Ocak 1914), 13-16.

⁴⁰ "Israel's Rights and Arab Propaganda," *Commentary* (Ağustos 1975), 38-43. Yahudi-Arap tarihinin karşı mit revizyonuna başka bir katkısın-

da Lewis, İspanya'daki "altın çağ"ın maskesini düşürür. Bernard Lewis'in *History, Remembered, Recovered, Restored* ([Princeton, N. J., 1975], 77)'deki yargısından, bir zamanlar Yahudi bilginler tarafından "Hristiyan komşularını dövmek için bir sopa olarak" kullanılan "İslami/İspanya hoşgörüsü mitinin ... bunu kendi farklı amaçları için kullanan Müslüman bilginler tarafından benimsendiği" yargısından esinlenen Rose Lewis, "ondokuzuncu yüzyıl yerine yirminci yüzyıl gözlükleriyle ... 'altın çağ'a bakmaya karar verir. Müslüman İspanya'da Yahudi gelişmişliğiyle ilgili kayıtları düzeltmeye koyulur. Bu dönemi romantikleştirmekle, diye yakınıyor Rose Lewis, Yahudi tarihçiler İsrail karşısında Araplara mühimmat sağladılar. Dönemle ilgili kendi versiyonu, 1066'da İspanya'daki Granada Yahudilerine karşı "kanlı soykırım"ı ve Yahudilerle ilgili küfürlerle dolu ve katliamı ateşlediği düşünülen Arapça bir şiiri öne çıkarır. Şöyle yazar: "Bu, derin kökleri ve uzun bir tarihsel geleneği bulunan Müslüman antisemitizmidir" ("Muslim Glamour and the Spanish Jews," *Midstream* [Şubat 1977], 26-37). Lewis, onikinci yüzyıldaki Muvahid zulmünü betimlerken Yahudilerin Arapların elinde çektiği acılar teması üzerinde uzun uzadıya durur: "Maimonides and the Muslims," *Midstream* (Kasım 1979), 16-22. Meymun'un "Yemen'e Mektup"undan önemli pasajları aktaran Lewis, "Moses Meymun'un içinde yaşadığı sözde altın çağdaki Arap-Yahudi ilişkileri konusunda düşündüğü şeyden kesinlikle kuşku duyulamayacağını" ileri sürer (22).

⁴¹ Albert Memmi, *Jews and Arabs*, çv. Eleanor Levieux (Chicago, 1975; Fransızca orijinali: *Juifs et arabes* [Paris, 1974]), 11-12. İbranice çevirisi de var: *Yehudim ve-arvim*, çv. Aharon Amir (Tel Aviv, 1975).

⁴² Memmi, *Jews and Arabs*, 27 (italikler orijinal). Bu bölüm, 1974*ün başında Fransızca Yahudi dergisi L'Arche'da bir deneme olarak yayınlandı.

⁴³ "The Jews of Islam: Golden Age or Ghetto?" *Jewish Chronicle Colour Magazine*, 23 Kasım 1979, 56-60.

⁴⁴ East Rutherford, N. J., 1985; Fransızca orijinali: Paris, 1980; İbranice çeviri: Aharon Amir (Kudüs, 1986). Kitap, Rusçaya da çevrildi. Fransızca orijinalin alt başlığı *Profil de l'opprime en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, kitabın temasını daha iyi yansıtıyor.

⁴⁵ Bat Ye'or, *The Dhimmi*, 28. Bat Ye'or'un dhimmi tarihine en yeni kat-

kısı *Les chretient's d'orient entre Jihad et dhommitude; VII - XX siècle*, (Paris, 1991), Ellul'ün bir önsözünü de içeriyor.

⁴⁶ Joan Peters, *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestsine* (New York, 1984), 75. Bu kitap, ondokuzuncu yirminci yüzyıllarda Filistin'deki Arap yerleşimi konusunda yanlış, taraflı yönteminden ötürü ağır bir şekilde eleştirildi-başkalarının yanı sıra İsraili uzmanlar tarafından. Kitap, *Me'az umi-tamid* adıyla İbranice olarak da yayınlandı; çv. Aharon Amir, (Tel Aviv, 1988, 1990).

⁴⁷ Moshe Gil, "The Constitution of Medina: A Reconsideration," *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 44-46. Krş. Uri Rubin, "The 'Constitution of Medina': Some Notes," *Studia Islamica* 62 (1985) 5-23.

⁴⁸ 1940'larda yayımlanan *Essays on Antisemitism*'de, bu konuda birden fazla deneme var.

⁴⁹ Haggai Ben-Sh'ammai, "Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis," *Antisemitism through the Ages*, 161-169 içinde; Alıntı 168'den.

⁵⁰ Avraham Grossman, "The Economic and Social Background of Hostile Attitudes toward the Jews in the Ninth and Tenth Century Muslim Haliphate," *Antisemitism through the Ages*, 171-187 içinde. Bir dipnotta Grossman, Meymun'un Müslüman İspanya'daki son zulümlerden etkilendiğini kabul eder; ibid, 184, dn. 3. Genel-olarak konuşursak, Grossman'ın tezi, Yahudilere yönelik Müslüman nefretinin, Yahudilere toplumsal ve ekonomik başarısına tepki olarak dokuzuncu yüzyılda başladığı tezi inandırıcı değil. Nefret, önceden de vardı; fakat, aşağıda ileri süreceğim gibi, ekonomik etkenle bağlantılı değildi (bkz. bu kitap, bölüm 5). *Antisemitism through the Ages*'de modern öncesi dönemle ilgili diğer iki denemenin, bir karşı mit itirazı yoktur: Jacob Barnai, "Blood Libels in the Ottoman empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries;" ve Shalom Bar, Asher, "antisemitism and Economic enfluence: The Jews of Morocco (1672-1822)."

⁵¹ Deborah Goldman ve Helene Korn'la işbirliği içinde Maurice Roumani'nin broşürü "The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue," cilt 1 (Kudüs, 1975).

⁵² "Case of the Jews," 41-57.

⁵³ İbid., 48. Pasaj, bölümde italik görüntüyor.

⁵⁴ Bu durum, 1992 İsrail seçimleriyle birlikte değişmeye başlamış görü-

nüyor. Örneğin bkz. Shlomo Deshen, "The Religiosity of Israeli Middle Easterners: Lay People, Rabbis and Faith," (İbranice), *Alpay'ım 9'* da çıkacak. Yayınlanmadan önce bu makalenin daktilo metnini benimle paylaştığı için Profesör Deshen'e minnettarım.

⁵⁵ Bu görüş, örneğin, geçmiş yüzyıllardaki Arap zulmü örneklerinde üzerinde yoğunlaşan akademik araştırmalarda, Avrupa faşizminin İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş sırasında Arap topraklarındaki Yahudilerin acılarına nasıl doğrudan ya da dolaylı neden olduğunu gösterme çabalarında ve Arap antisemitizmine yerli doğu siyonist tepkisini belgeleme girişimlerinde olarak ifade edilir.

⁵⁶ Yossi Yonah, "How Right Wing Are the Sephardim?" *Tikkun* 5, no. 5 (Mayıs-Haziran 1990), 38-390, 100-102.

⁵⁷ Heskell M. Haddad, *Jews of arab and Islamic Countries: History, Problems, Solutions* (New York, 1984), 20. Haddad, kitabını, başkalarının yanı sıra, "Müslümanlara karşı nefret Aşkenazizme karşı hınç-duymayan baba"sına ithaf etmiş.

⁵⁸ *New Outlook* (Kasım-Aralık 1991), 15. Ayrıca bkz. Daniel Gavron, "Smashing the Stereotype," *Jerusalem Post Magazine*, 8 Temmuz, 1983, 3-4.

⁵⁹ "Tartışma"nın daha fazlası için bkz. benim çalışmama iki yanıt: Bat Ye'or, "Islam and the Dhimmis," *Jerusalem Quarterly*, no. 42 (1987), 83-88 ve Norman A. Stillman, "Myth, Countermyth, Distortion," *Tikkun* (Mayıs-Haziran, 1991), 60-64; ayrıca "Editöre Mektuplar," *İbid.* (Temmuz-Ağustos 1991), 96.

2- ÇATIŞAN DİNLER

¹ Simon, *Verus Israel: A Study of the Relationship between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, çev. H. McKeating (Oxford, 1986).

² Paul'un "yenilik"i, erken Hristiyanlık uzmanları arasında sert bir şekilde tartışıldı. Bkz. John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York, 1983), 193 vd. Paul'un bu konudaki gerçek inançlarından bağımsız olarak burada önemli olan, sonraki Hristiyan düşünürlerin, Paul'u, İsa'nın gelişinin Yahudi şeriatını yürürlükten kaldırdığını vaaz ettiğini anlamaları ve bunun, Yahudi Hristiyan çatışmasının belirgin bir özelliği halini almış olmasıdır.

³ Aksine, Gospel (krş. Matthew 5: 17-19), Yahudi şeriatının değerinin belirsiz bir doğrulanmasını İsa'ya söyler: "Şeriatı ve peygamberleri ilga etmeye gelmedim; onları ilga etmek için değil, yerine getirmek için geldim... Her kim ki, bu emirlerden birini bile gevşetir ve insanlara öyle öğretirse, göklerin krallığında ona küçük denilir; fakat bunları yerine getirenlere ve öğretenlere ise, göklerin krallığında büyük denilecektir."

⁴ Simon, *Verus Israel*, 74.

⁵ İbid., 78-80.

⁶ A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos* (Cambridge, 1935), 43-52. Ayrıca bkz. "Das Alte Testament im Verstandnis des Neuen Testaments und der Kirchenvater" bölümündeki inceleme, Heinz Schreckenbergl, 'Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Um-feld (1. -11. jh.), 2. basım (Frankfurt am Main, 1990 [1- basım 1982]), 58-73 içinde.

⁷ Bu iddiayı kanıtlamak ya da çürütmek için çok mürekkep harcadı. Örneğin bkz. James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (1934; yeniden basım Cleveland, 1961), 121 vd.

⁸ Simon, *Verus Israel*, 115-125. Hristiyan-Yahudi çatışmasında vefalı Yahudi aklayıcısı Rosemary Reuther bile şunu kabul eder: Erken evrelerde "Museviliğin Hristiyanlara 'zulmettiği'nden söz etmek mümkündür" *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York, 1974), 166.

⁹ Simon, *Verus Israel*, 286, 513.

¹⁰ İbid., 288,290-291.

¹¹ Gager, *Origins of Anti-Semitism*, 117 vd.

¹² Aktaran Simon, *Verus Israel*, 316, 514.

¹³ Sekiz "Homilies against the Jews"ten birincisinden, çv. Wayne A. Meeks ve Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* ([Ann Arbor], 1978), 92, 98.

¹⁴ Simon, *Verus Israel*, 217,220.

¹⁵ İbid., 222; Gager, *Origins of Anti-Semitism*, 118-120.

¹⁶ Robert L. Wilken, John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century (Berkeley ve Los Angeles, 1983), 161-162.

¹⁷ St. Augustine, Vaaz no 201, *The Fathers of the Church*, cilt 38, Saint Augustine, *Sermons on the Liturgical Seasons*, çv. Sister Mary Sarah Mul-downey (New York, 1959), 70-71 içinde. Ayrıca bkz. "Concerning Faith of Things Not Seen," *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*

of the Christian Church, ed. Philip Schaff (yeniden basım, Grand Rapids, Mich., 1980), 3: 341-342 içinde; *The City of God against the Pagan?* 18: 46, Loeb Classical Library, çv. William Chase Greene (Londra, 1960), 6: 46-51 içinde; "In Answer to the Jews" [*Tractatus Adversus Judaeos*], *Fathers of the Church*, cilt 27, Saint Augustine, *Treatises an Marriage and Other Subjects*, ed. Roy J. Deferrari, çv. Sister Marie Ligouri (New York, 1955), 403 içinde. Ayrıca bkz. Bernard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins; Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten* (Basel, 1946), 175-181; idem, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme;" *Recherches augustiniennes* (Paris, 1958), 1: 225-241 içinde; yeniden basım, Blumenkranz, *Juifs et chrétiens: Patristique et moyen age* (Londra, 1977) içinde.

¹⁸ Gedaliahu G. Strousma, "Early Christianity as Radical Religion: Context and Implications," *Israel Oriental Studies* 14 (1994), çıkacak. Profesör Strousma* bu yazıyı Şubat 1992'de Princeton, Üniversitesi'nde sundu.

¹⁹ Pagan musevilik karşıtlığının Hristiyanlığa ne ölçüde taşındığı, bilimsel literatürde ateşli bir şekilde tartışılmıştır. M. Simon'un görüşü—Hristiyan Musevi karşıtlığının, pagan antikitenin toplumsal "antisemitizm"inin teolojileştirilerek güçlendirilip genişletilmesini içerdiği görüşü— yalnızca Hristiyanlığı "suçlayanlar" ile bütün suçu paganizme atarak Hristiyanlığı aklayanlar arasında en makul dengeyi temsil eder görünüyor. Simon'un Hristiyan antisemitizm üzerine bölümü, Jeremy Cohen tarafından, *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation* adlı derlemesi için seçildi (New York, 1991), 131-173.

²⁰ Ruether, *Faith and Fratricide*, 181. Ayrıca bkz. Hristiyan teologlar sempozyumunda Ruether'e verilen çeşitli yanıtları *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, ed. Alan T. Davies (New York, 1979).

²¹ Kaynakça için bkz. "Jews in Arabia" ve "Muhammad and the Jews" başlıklı bölümler, Mark R. Cohen, "The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi" içinde, önsöz not 6'da aktarıldı. İslam'ın "Yahudi kökenleri"yle ilgili dış (Müslüman olmayan) kaynaklara dayanan en aşırı dolayısıyla tartışmalı— teori, bunu, başlangıçta Filistin üzerinde, fakat daha sonra Arabistan üzerinde yoğunlaşan Musevilüğün marjinal bir biçiminin bilinçli uyarlanması olarak görür. Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977); Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983), 73-76'da özeti.

²² İngilizce çevirisi, Stillman, *Jews of arab Lands*, 115-118 içinde. Moshe Gil'in bu pasajla ilgili revizyonist önerisi *dini, dayn* (borç) olarak seslendirir ve böylece, dini hoşgörü yargısını belgeden çıkarır. "Constitution of 'Medina,'" 63. Fakat Uri Rubin, Stillman'ın çevirisinde yansıtılan egemen yorumu inandırıcı bir şekilde savunur. Rubin, "The 'Constitution of Medina'" 160.

²³ Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkam ahi el-dhimma*, ed. Suphi Salih, Kısım 1 (Beyrut, 1983), 238 vd.

²⁴ William C. Jordan, "The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis,, Art, and Drama," *Jewish Quarterly Review*, 78 (1987), 21-47; idem, "the Erosion of the Stereotype of the Last Tormentor of Christ" *Jewish Quarterly Review*, 81 (1990), 13-14.

²⁵ Stillman, *Jews of Arab Lands*, 129-130. Banu Nadir Yahudi kabilesinin Medine'den kovulmasının arka planı olarak, dini hareketine son vermek amacıyla bir damdan aldıkları taşları Muhammed'in kafasına atarak onu öldürmeye çalışan kabile mensubu bazı Yahudilerle ilgili bir öykü anlatılır (El-Vakidi, *Kitab el-maghazi*'de): Bu tür kalkışmalar başarısız olsa da, Hristiyan-Yahudi dinsel çatışmasının aksine, İslam dininin kurucusunu öldürme niyetleri, Yahudilere yönelik İslami polemikte önemli bir rol oynamadı.

²⁶ Şaşırtıcı değil; yirminci yüzyıl Arap antisemitizminde bu tema belirginlik kazanır.

²⁷ Jeffrey Burton Russel, *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order* (New York, 1968), 27-31.

²⁸ Bkz. Bölüm 3.

²⁹ Sure 3: 65, 67, 68. Muhammed Marmaduke Pickthall'ün çevirisi *The Meaning of the glorious Koran* (New York, tarihsiz), 67'de. Bundan böyle Kuran'dan bütün İngilizce aktarmalar bu baskıdan.

³⁰ James Kritzeck, *Sons of Abraham: Christians and Moslems* (Baltimore, 1965), 29.

³¹ Rudi Paret, "Toleranz und Intoleranz im İslam," *Saeculum* 21 (1970), 349-350.

³² Simon, *Verus Israel*, 80-82; Gager, *Arigins of Anti-Semitism*, 217-220.

³³ Bölüm 9'da tartışılacak.

³⁴ Yahudi Yeni Yılı'nın başlama töreni Rosh Hashanah'ı izleyen On Günlük Nedamet'in sonundaki Kefaret Günü orucunu model alan.

³⁵ M. J. Kister, "Haddithu an beni israila wa-la haraja: A Study of an Early Traditon," *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 215-219. Kister, an sözcüğünü, "den" ya da "adına" -yerine "hakkında" ya da "ilgili" anlamında yorumlar, *haddatha* fiiliyle birlikte kullanıldığında an'ın daha sağduyulu anlamı (hem Michael Cook hem Haggai Ben-Shammai'nin bana gösterdiği gibi). Buradaki amaç bakımından, bunun önemi yok. Ayrıca bkz. Georges Vajda, "Juifs et musulmans selon le hadit," *Journal asiatique* 229 (1937), 115-120.

³⁶ Musevilik ile gelişmiş İslam arasındaki benzerlikler için bkz. E. I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam* (Londra, 1961), kısım 1.

³⁷ Tam dabu terimin uygunsuzluğu, İslam ile Hristiyanlık arasındaki ciltler dolusu farkı anlatır.

³⁸ *Be-huqqoteihem lo telekhu*, "onların şeriatına uyma"; Leviticus 18: 3.

³⁹ Vajda, "Juifs et musulmans seion le hadit," 62-63.

⁴⁰ Ibn Taymiyya, *Kitab iqtida el-şirat el-mustakim muhalafat askab el-cahim*, ed. Ahmed Hamdi imam (Cidde, 1980), 59; 1950 Kahire baskısına dayanan İngilizce çeviri, Muhammed Ömer Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion* (Lahey, 1976), 133.

⁴¹ Ibn Taymiyya, *Kitab iqtida el-şirat el-mustakim*, 206; İngilizce çeviri 207.

⁴² Ondördüncü yüzyıl sonlarına kadar kilise yasalarına, göre, Hristiyanlar, Yahudi törenlerine, sünnetlerine ve cenazelerine zaman zaman katılıyor ve yardım ediyorlardı. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen age* (Paris, 1990), 178-179. Bu görüngü, erken modern dönemden beri biliniyor.

3- HİRİSTİYANLIKTA YAHUDİLERİN HUKUKSAL KONUMU

¹ Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, Conn., 1953), 75.

² Kisch, *The Jews in Medieval Germany: A Study of Their Legal and Social Status*, 2. basım (New York, 1970; 1. basım 1949).

³ Ortaçağ-Hristiyanlığında hukukla ilgili kısa bir inceleme için bkz. Norman Zacour, *An Introduction to Medieval Institutions* (Toronto, 1969), 136-152.

⁴ Yahudilerle ilgili Hristiyanlık Öncesi Roma yasaları için bkz. *Ancient Roman Statutes*, çv. alan Chester Johnson et al., ed. Clyde Pharr (Austin, Tex., 1961), indeks.

⁵ Bu açıklamadan ötürü Amnon Linder'e müteşekkirim. Ayrıca bkz.

Bchreckenbergl, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1-11. jh.), gözden geçirilmiş 2. basım, 216 (Tertullian, 220'den sonra öldü), 258 (imparator Septimus Severus, 193-211).

⁶ Bkz. Menahem Stem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 cilt (Kudüs, 1974-1984), 3: indeks.

⁷ Josephus'un *Antiquities*'inde korunmuş. Bkz. *Ancient Roman Statutes*, 127. Buyruk şöyle devam eder: "...kutsal adaklarına dokunulmayacak ve Kudüs'e gönderilecek ve Kudüs'ün mali görevlilerine ödenecek; ve ...Sebt günü ya da arife gününde saat dokuzdan sonra sarayda görünme yükümlülükleri olmayacak."

⁸ Hadrianik fermanların, Bar Kokhba ayaklanmasından önce mi yoksa sonra mı geldiği konusunda tarihçiler anlaşmazlık içindedirler.

⁹ Shlomo Simonsohn, *The apostolic See and the Jews: History* (Toronto, 1991), 94-95.

¹⁰ Greklerle ilgili olarak bkz. Elias Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York, 1962), 20.

¹¹ İmparator Constantine zamanına (312-337) tarihlenen yasalar, konulara göre kronolojik olarak düzenlenmiş.

¹² Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit, 1987; Kudüs'te yayımlanan İbranice orijinali; 1983). Bu kitapta sadece İngilizce baskımı aktarıyorum. Bu bölümdeki tartışmanın çoğu, Linder'in ayrıntılı sunumunu izliyor. Yasalardan alıntılar, Clyde Pharr'ın İngilizce basım *The Theodosian Code and Novels and the Simondian Constitutions* (Princeton, N. J., 1952)'dan alındı.

¹³ Tekrar nedeniyle, 68 aktarmada 45 yasa görünüyor. Bunların birçoğu, genel konular üzerine kitaplara dağılmıştır. Örneğin askeri konulara ayrılan Kitap 7, sinagogların askerler tarafından izinsiz kullanılmaktan korunması gerektiğini emreder (CTh 7. 8. 2, Theodosian Code, 165). Kitap 2'de yargı prosedürü üzerine bir yasa, Yahudi yargı özerkliği konusunda Roma'nın tutumunu belirtir: "Onların hurafeleri"yle ilgili olmayan konular, Roma mahkemelerinde görülecektir. (dolayısıyla salt dini konular Yahudi yargıçlara bırakılır). Sivil davalarda, Yahudiler karşılıklı rıza ile, kararları Romalı yetkililer tarafından kabul edilen Yahudi yargıçların hakemliğine başvurabilirler (CTh 2. 1. 10, Theodosian Code, 39).

¹⁴ CTh 16. 5. 44, *Theodosian Code*, 458.

¹⁵ CTh 16. 5. 46; *Theodosian Code*, 458 (15 Ocak 409 tarihli yasa).

¹⁶ Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 62 vd.

¹⁷ Başlık 8, "Yahudiler, Caelicolistler ve Samiriyeliler Üzerine" başlığını taşır, Caelicolistler ("Gökten korkanlar"), Yahudilerle ilişkilendirilen, fakat Theodosian Yasa'ları başka yerlerinde "bilinmeyen yeni doğmaları savunan" bir tarikat olarak işaret edilen bir gruptu (Cth 16. 4. 43, *Theodosian Code*, 458). Ayrıca bkz. Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 226-236.

¹⁸ CTh 16. 8.9, *Theodosian Code*, 468.

¹⁹ CTh 16. 8. 20, *Theodosian Code*, 469.

²⁰ CTh 16. 8. 12, *Theodosian Code*, 468.

²¹ CTh 16. 8. 21, *Theodosian Code*, 469. *Jews in Roman Imperial Legislation*'da Linder, tarih konusunu açığa kavuşturur.

²² "Burada bir kez daha, bir yanda, İskenderiyelilerin, yıllardır aynı şehirde oturan Yahudilere karşı müşfik ve nazik- davranmalarını ve kendi tanrılarına taparken gözettikleri haklarından hiçbirine leke sürmemelerini, aksine ilahi "Augustus zamanında olduğu gibi kendi ananelerini, her, iki tarafı dinledikten sonra kendimin de onayladığı ananeleri gözetmelerine izin vermelerini diliyorum. Diğer yanda, Yahudilerin de, daha önce sahip olduklarından daha fazla ayrıcalık talep etmemelerini açıkça emrediyorum." Naphtali Lewis ve Meyer Reinhold, eds., *Roman Civilization, Sourcebook; The Empire* (New York, 1966), 368; Loeb Classical Library basımından çevirir *Select Papyri*, çv. Hunt ve C. C. Edgar (Cambridge, 1934), .2: 87. Hristiyan-Roma Yahudiler hukukunun bu olası Claudian atası fikrini, öğretmenim merhum Gerson D. Cohen'e borçluyum.. Başka yerde buna yazılı olarak rastlamadım.

²³ CTh 16.8. 26, *Theodosian Code*, 470-471. Krş. Linder, *Jews in Roman imperial Legislation*, 289-291.

²⁴ Jeremy Cohen, birkaç yıl önce, kısıtlayıcı, yasaların Hristiyan-Roma hukukunun bir yeniliği değil, neredeyse bütünüyle Roma teamüllerinden türetildiğini ileri sürdü. Bkz.. "Roman Imperial Policy toward the Jews from: Constantine until the end of the Palestinian Patriarchate (ca. 429; *Byzantine Studies* 3 (1976), 1-29. ayrıca bkz, Simonsohn, *Apostolic See and the 'Jews: History*, 6 ve dn. 19.

²⁵ CTh 16. 8. 14, *Theodosian Code*, 468.

- ²⁶ CTh 16. 8. 22, *Theodosian Code*, 470.
- ²⁷ CTh. 16. 81 25; *Theodosian Code*, 470. Krş. Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 267-270.
- ²⁸ Novella of Theodosius; 3. 1. 3, *Theodosian Code*, 489 (italikler benim).
- ²⁹ Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 55 vd.
- ³⁰ CTh 9. 7. 5 ve 3. 7, 2, *Theodosian Code*, 232, 70. Olasılıkla Hristiyanlık öncesi Roma hukukunda da oğlancılık ölümle cezalandırılıyordu. Krş. Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 181, dn. 4.
- ³¹ CTh 16. 8. 16,24, *Theodosian Code*, 469, 470.
- ³² CTh 16. 8. 24, *Theodosian Code*, 470.
- ³³ Theodosius, gerekçe olarak, Yahudilerin Hristiyanlar üzerinde tekrar güç kazanacakları korkusunu gösteriyordu. NTh 3. 2, Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 328 içinde.
- ³⁴ Ben Zion Wecholder, "The Halakah and the Proselyting of Slaves during the Gaonie Era," *Historia Judaica* 18 (1956); 90.
- ³⁵ Linder, *Jews in roman Imperial Legislation*, 99-102,117-120.
- ³⁶ CTh 16. 9. 1, *Theodosian Code*, 471.
- ³⁷ CTh 16; 9.4, *Theodosian Code*, 472.
- ³⁸ Walter Pakter, *Medieval Canon YLaw and the Jews* (Ebelsbach, 1988), 84 vd., "The Jew and His Servants," konuyu ayrıntılı tartışır.
- ³⁹ Linder, *Jews and Roman Imperial Legislation*, 48.
- ⁴⁰ Ibid., 381-387.
- ⁴¹ Deuterosis'in anlamı konusunda hâlâ belirsizlikler var. Linder, Mishnah anlamında alır (bkz. bir sonraki not).
- ⁴² Linder, *Jews and Roman Impedial Legislation*, 402-411.
- ⁴³ Madde, "Corpus Iuris Civilis," DMA (*Dictionary of the Middle Ages-Ortaçağ Sözlüğü*) 3: 609 (Kehrieth Pennington); Linder, *Jews and Roman Imperial Legislation*, 46-50.
- ⁴⁴ Linder, *Jews and Roman Imperial Legislation*, 33.
- ⁴⁵ Ibid.
- ⁴⁶ Düsturlara göre Hristiyanlarla Yahudiler arasında evlilik olamazdı (İspanya'da ve başka yerlerde sık sık tekrarlanan Elvira, ca. 300); Hristiyanlar, Yahudilerle festivalleri paylaşamazlar (Leodicea, 360); Yahudiler Pazar günü çalışmayacak (Narbonne, 589); Hristiyan köleler Yahudilere satılamaz (İspanya'da ve başka yerlerde sık sık tekrarlanan Toledo, 656); Yahudiler, yargıç ya da tahsildar olamazlar (Macon581);

Yahudiler, "Prinsten Hristiyanlar üzerinde herhangi bir otorite... talebinde bulunmaya kalkışamazlar" (Paris, 614; aktaran J. N. Hillgarth, ed., *Christianity and Paganism*, 350-750: The Conversion of Western Europe [Philadelphia, 1986], 115); Hristiyanlar, Yahudilerin mayasız ekmeğini yiyemez, Yahudileri doktor olarak çalıştıramaz, ya da onlarla birlikte banyo yapamazlar (Constantinopole [Quini-Sext, ya da Trullan Council], 692). Katolik kilisesinin samimi olmayan bir din değiştirmenin hiç değiştirmemekten daha kötü olduğuna dair inancıyla tutarlı olan ve Yahudilerin zorla vaftizini yasaklayan bir yasa, İspanya'da Vizigot yöneticilerin hoşgörüsüzlüğünün zirvesine ulaştığı yedinci yüzyılın İkinci yarısında gücünü yitirdi. Bernard Bachrach, "A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711," *American Historical Review* 78 (1973), 11-34 ve *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* (Minneapolis, 1977), 3-26, "Yahudi tarihiyle ilgili göz yaşartıcı kavrayış"la ilgili düşünceye gıda sağlarken, Vizigot İspanya'sında Yahudi gücünü ve refahını belgelemek için kanıtları yeniden yorumlayacak kadar ileri gider. Bkz. Bat-Sheva Albert'in kanıtı, "Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique: A propos d'un article récent," *Revue des études juives* 135 (1976), 3-29.

Kilisenin 300 ila 800 yılları arası "Yahudi" düsturları, James Parkes tarafından listelenmiş ve kısaca betimlenmiştir: *Conflict of the Church and the Synagogue*, Ek 1. Conseylerin metinleri ve tartışmaları şurada bulunabilir: Charles J. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, Almancadan çeviren William R. Clark, 5 cilt (1883-1896; yeniden basım, New York, 1972). Ayrıca bkz. Solomon Grayzel, "Jews and the Ecumenical Councils," *The Seventy-fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly*

Review, ed. A. A. Neuman ve S. Zeitlin (Philadelphia, 1967), 287-291 içinde.

⁴⁷ Solomon Katz, "Pope Gregory the Great and the Jews," *Jewish Quarterly Review*, 24(1933-1934), 113-136; Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 40, Latince metinler, Simonsohn, *Apostolic See and the Jews, Documents*; 492-1404 (Toronto, 1988), 3-24'te birleştiriliyor.

⁴⁸ Aktaran Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIth Century*. (İngilizce çeviri), gözden geçirilmiş basım (New York, 1966), 9. Latince metin, Solomon, *Apostolic See and the Jews, Documents*: 492-1404, 15

(no. 19, Haziran 598, Palermo bışopu Victor'a hitaben) içinde:- "Sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent pra-eiudicium sustinere"; biraz farklı sözcüklerle, fakat "ut et ipsi prius scripsimus" ifadesindeki eski formülasyona gönderme yapılarak no. 20, 16-17'de tekrarlanıyor (Palermo'ya Ekim 598 tarihli bir mektupta). Palermo'ya İkinci mektup, Bernard S. Bachrach, *Jews in Barbarian Europe* (Lawrence, Kans., 1977), 55 (no. 7)'de çevrilmiş.

⁴⁹ Büyük Gregory'nün formülasyonu ile Theodosian Yasa 16. 8. 18 ve 20 (ya da 22). arasındaki metinsel bağlantı, Kenneth R. Stow tarafından gösterilmiştir: *Catholic Thought and the Papal Jewry Policy, 1555-1593* (New York, 1977), xix; idem, "The Approach of the Jews to the Papacy and the Papal Doctrine of Protection of the Jews, 1063-1147" (İbranice), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 5 (1980), 187 içinde; idem, *The "1007 Anonymous" and Papal Sovereignty: Jewish Perception of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages* (Cincinnati, 1984), 13; ve daha yakın zamanlarda, Stow, *Alienated Minority*, 267 içinde. CTh 16. 8. 21'de Yahudilerin ve sinagogların korunmasını garanti eden yasa, daha yakın bir paralellik gösteriyor: "Fakat, bir önceki madenin Yahudilerin lehine belirtilmiş olması bizim irademiz olduğu gibi, aynı şekilde, Yahudilerin de, küstahlaşmaları ve kendi güvenlikleriyle şevke gelip, Hristiyan dinine saygısız bir harekette bulunmaları halinde uyarılmalarını da emrediyoruz" ("Sed ut hoc Iudaeorum personis volumus esse provisum, ita illud quoque momendum esse cesemus ne Iudaei forsitan insolescant ellatique sui securitae quicquam praeceps in Christianae reverentiam cultionis admittant"); *Theodosian Code*, 470; Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 284. Claudius'un İskenderiye'lilere mektubu ile *Sicut* formülü arasındaki bağlantı için bkz. bu bölümde not 22.

⁵⁰ Solomon Grayzel, "The Papall Bull Sicut Judeis," *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, ed., Meir Ben-Horin et al., (Leiden, 1962), 243-280 içinde, ayrıca bkz. Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 42-55.

⁵¹ Bkz. Robert Chazan, ed., *Church, State and Jew in the Middle Ages* (New York, 1980), 31-32.

⁵² Grayzel, *Church and the Jews*, 274 (no. 118). Krş. 261-262 (no. 111).

Ayrıca bkz., Simonsohn, Apostolic See and the Jews: History, 53-54 ve Apostolic See and the Jews, Documents: 492-1404, 74-75'te belge no 183.

⁵³ Grayzel, Church and the Jews, 93-95; Simonsohn, Apostolic See and the Jews, Documents: 492-1404, 74-75 (no. 71).

⁵⁴ Grayzel, Church and the Jews, 311.

⁵⁵ Simonsohn, Apostolic See and the Jews: History, 147-154; Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 221 vd.

⁵⁶ Grayzel, *Church and the Jews*, 309; Guido Kisch, "The Yellow Badge in History," Kisch, *Forschungen zur Nechts-, Wirtschaftis-und Soziatgeschichte der Juden* (Sigmaringen, 1979), 2: 115-164 içinde.

⁵⁷ Grayzel, Church and the Jews, 140-141; Simonsohn, Apostolic See and the Jews, Documents: 492-1404, 99 (no. 94).

⁵⁸ Grayzel, *Church and the Jews*, 311.

⁵⁹ *ibid.*, 307.

⁶⁰ Chazan, *Church, State, and Jew*, 34-35, 30.

⁶¹ Grayzel'in ölümünden sonra yayımlanan kitabı *The Church and the Jews in the XIIth Century* cilt 2: 1254-1314, ed., Kenneth R. Stow (New York, 1989)'un başlıca teması budur.

⁶² Jordan, French Monarcy and the Jews, 137-140.

⁶³ Grayzel, Church and the Jews, 240-241; Simonsohn, Apostolic See and the Jews, Documents: 492-1404, 172-173 (no. 163).

⁶⁴ Benjamin Z. Kedar, "Canon Law and the Burning of the Talmud," *Bulletin of Medieval Canon Law* 9 (1979), 79-82; James Muldoon, *Lewyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550* (Philadelphia, 1979), 10-11, 30-31; Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 73-76.

⁶⁵ Grayzel, "Popes, Jews, and Inquisition: From 'Sicut to Turbato'."

⁶⁶ Edward Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages* (New York, 1965).

⁶⁷ Allan Harris Cutler ve Helen Elmquist Cutler, *The Jews as Ally of the Müslim: Medieval Roots of Anti-Semitism* (Notre Dame, Ind., 1986); bkz. G. Dahan'ın değerlendirmesi: *Jewish Quarterly Review* 79 (1989), 370-377.

⁶⁸ Kenneth R. Stow, "Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy toward the Jews in the Middle Ages," *Antisemitism through the Ages*, 71-89 içinde.

⁶⁹ Kenneth R. Stow, "Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending

in the Thirteenth Century," *AJS Review* 6 (1981), 161-184; *The "1007 Anonymous" and Papal Sovereignty*, 273-280.

⁷⁰ Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 39-93.

⁷¹ John Gilchrist, "The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades," *Jewish History* 3, no. 1 (Bahar 1988), 9-24.

⁷² *İbid.*

⁷³ Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*.

⁷⁴ *İbid.*, bölüm 5: "Aile Hukuku."

⁷⁵ *İbid.*, 321-330.

⁷⁶ *İbid.*, bölüm 4: "Kamu Görevinde Yahudiler."

⁷⁷ *İbid.*, 82-83.

⁷⁸ *İbid.*, 40-83, Yahudiler üzerindeki düstursal yargı yetkisinin gelişimini gösterir. Ayrıca krş. Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 110.

⁷⁹ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 353.

⁸⁰ Kisch, "Yellow Badge," 147-148. "Tabla", Yasa tabletleri demektir.

⁸¹ Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2. basım, 18 cilt (New York ve Philadelphia, 1952-1983), 11: 96 vd.

⁸² Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, N.Y., 1982).

⁸³ Robert J. Burns, "anti-Semitizm and Anri-Judaism in Christian History: A Revisionist Thesis," (dergi makalesi), *Catholic Historical Review* 70 (1984), 90-93. Robert Chazan, Cohen'in tezine karşı çıkar: *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and the Jewish Response* (Berkeley ve Los Angeles, 1989), özellikle 170 vd. Chazan, öğretilerde köklü bir değişiklik yerine, önceki eğilimlerin bir yoğunlaşmasını görür.

⁸⁴ Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 34, 38, 39; ve Cohen üzerine, özellikle 26, dn. 92.

⁸⁵ Örneğin, James Parkes, *The Jew in the Medieval Community*, 2. basım (New York, 1976), 101 vd.

⁸⁶ Alfredo M. Rabello, *He-yehudim bi-sefarad lifnei he-kibbush ha-aravi birei ha-haqiqa* [Yasa Işığında Vizigot İspanya'sında Yahudiler] (Kudüs, 1983), 26,95-106.

⁸⁷ Rabello, *Jews in Visigothic Spain*, 33; Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 44-46, Yahudiler hukukuyla ilgili Alaric Risalesi'nin nispeten dar seçiciliğinin, Arian editörlerin Theodosian Yasa'nın, özellikle

Kitap 16'da, dini özelliğine bir tepkisine atfedilmesi gerektiğini belirtir. Sekter Arianizmin, daha fazla "tektanrı" olduğu için (İsa'nın ilahiliğini reddederek), Yahudilere Roma, Hristiyanlığından daha sıcak olduğu düşünüyor. Bkz. Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Anti-semitism* (Berkeley ve Los Angeles, 1990), 75-83. Vizigotlar yönetiminde Yahudilerin hukuksal konumuyla ilgili kusursuz bir inceleme için bkz. Jean Juster, *The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings*, Srought up to Date by A. M. Rabello (Kudüş, 1976; orijinali, *Isreal Law Review* 11 [1976]'da üç makalelik bir dizi olarak yayınlandı).

⁸⁸ Rabello, *Jews in Visigothic Spain*, 64-67.

⁸⁹ *The Visigothic Code (Forum Judicum)*, ed. ve çv. S. P. Scott (Boston, 1910), Kitap 12, başlık: 2 ve 3, 362-409.

⁹⁰ Germanik kabilelerin fethettiği topraklardaki hukuk üzerine genel arka plan için, burada ve aşağıda, DMA, "Law, German, Early Germanic Codes" 7: 486b-477a (Theodor John Rivers)'deki kısa özete dayandım.

⁹¹ Margaret Deansley, *A History of Early Medieval Europe: From 476 to 911*, 2. basım (Londra, 1960), 62-63.

⁹² Krş. Jacques Le-Goff: "Barbar bir krallıkta, her insanın bir ülkenin bütün sakinleri için geçerli bir tek yasaya tabi olması vaki değildi: Kişi, mensubu olduğu etnik grubun yargı ananesine göre yargılanırdı..." *Medieval Civilization 400-1500*, çv. Julia Barrow (Oxford, 1988), 30. Ayrıca krş. Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris, 1960), 375; ve Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, 66, 137.

⁹³ Hillgarth, *Christianity and Paganism*, 113.

⁹⁴ Bu Latince beratlar-üçü, bir ortaçağ derlemesinde örnek metinlerini oluşturur (*Monumenta Germaniae Historica: Formulae Merovingici et Karolini Aevi*, ed. Karolus [Karl] Zeumer [Hannover, 1886], 309-311, 325'te yayımlandı) — Yahudilerin erken ortaçağdaki statüsünü ele alan her eserde fiilen tartışılıyor. İngilizce çevirileri: Bachrach, *Jews in Barbarian Europe*, 68-91 (Latince Metin: M. Bouquet, ed., *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, gözden geçirilmiş basım [Paris, 1870], cilt 6. no. 232). Bachrach'ın beratları değerlendirmesi yararlıdır; bkz., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, 90-94.

⁹⁵ Speyer ve Worms beratlarının Latince metinleri, tam ve özet olarak,

R. Hoeniger, "Zür Geschichte der Juden Deutschlands im Mittelalter," *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1 (1887), 137 vd. da yayınlandı. İngilizce çevirileri, Chazan, *Church, State, and Jew*, 60-66'da bulunabilir.

⁹⁶ Chazan, *Church, State, and Jew*, 63-66.

⁹⁷ Julius Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im frankischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273* (yeniden basım, New York, 1970), 74-77 (no. 171); Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 138.

⁹⁸ Aksine, beratta Henry'ye "onları himayemize alır ve koruruz" (*sub tuitionem nostrum*) diye dilekte bulunanların Yahudi olarak adlandırıldığı yer.

⁹⁹ Parkes, *Jew in Medieval Community*, 101-154.

¹⁰⁰ Bkz. Marc Bloch, *Feudal Society*, çv. L. A. Manyon (Chicago, 1961), 1: 256; Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 288-289.

¹⁰¹ İngiltere'yi ele alan bazı ortaçağcıların, mülk ve fieflerle ilgili olarak daha özgül *manorial* sözcüğünü tercih ettiğinin farkında olarak *feodal* terimini kullanıyorum.

¹⁰² Baron, *Social and Religious History*, 11:-4-13, 18-22; ve "Medieval Nationalism and Jewish Serfdom," *Studies and Essays in Honor of Abraham Neuman*, ed. Meir Ben-Horin et al., (Leiden, 1962), 42-48 içinde.

¹⁰³ Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, 3. basım (Oxford, 1964), 96-104.

¹⁰⁴ William C. Jordan,, *From Servitude to Freedom: Manumission in the Senonais in the Thirteenth Century* (Philadelphia, 1986), 99.

¹⁰⁵ Southern, *Making of the Middle Ages*, 106-107.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 108.

¹⁰⁷ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 129-153.

¹⁰⁸ Ayrıca krş. Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 94-102, özellikle 99.

¹⁰⁹ Lotter, "The Scope and Effectiveness of Imperial Jewry Law in the High Middle ages," *Jewish History*- 4, no. 1 (Bahar 1.989), 31-58. Salıanlar, 1024'ten 1138'e kadar Almanya'yı yöneten Frank hanedanıydı.

¹¹⁰ 1275'te parlamento tarafından kabul edilen ve Yahudi faizciliğini yasaklayıp Yahudilerin daha üretken faaliyetlere kaymalarını isteyen "Yahudiler Yasası"nın, kralın "serfleri" olarak Yahudilere üç kez işaret ettiğini (Fransızca) gösteren J. A. Watt'ın söylediklerinin ışığında bu

formülasyonun değiştirilmesi gerekir: "The Jews, the Law, and the Church; The Concept of Jewish Serfdom, in Thirteenth Century England," The Church and the Sovereignty c. 590-1918: Essays in Honour of Mickael Wilks, ed. Diana Wood (Oxford, 1991), 153-172 içinde.

¹¹¹ Gavin I. Langmuir, "Tangum servi: The Change in Jewish Status in French Law about 1200," *Les juifs dans l'histoire de France, premier Colloque international de Haifa*, ed. Myriam Yardeni (Leiden, 1980), 24-54 içinde; ye daha önceki makalesi, "Judei nostri" and the Beginning of Capetian Legislation," *Traditio* 16 (1960), 203-209. Ayrıca bkz. Jordan, *French Monarchy and the Jews*, 131-133. Fransızca buyruğun İngilizce çevirisi, Chazan, *Church, State, and Jew*, 213-214'te bulunabilir. Ayrıca bkz. Gilbert Dahan'ın özeti: *Les intellectuels chretiens*, 66-68.

¹¹² Kraliyet Fransa'sında kralın Yahudiler'den elde ettiği "gelirler" için bkz. Jordan, *French Monarchy and the Jews*, indeks. Feodal-Champagne bölgesindeki (onüçüncü yüzyıl sonuna kadar kraliyet Fransa'sına katılmadı) Yahudilerin vergi rejimi için bkz. Emily Taitz, "The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306" (Doktora tezi, Jewish Theological Seminary of America, 1992), 149, 201-210, 227.

¹¹³ Langmuir, *History, Religion and Antisemitism* (Berkeley ve Los Angeles, 1990), 295.

¹¹⁴ Yahudilerin güvenliksiz oluşlarının temel nedeni olarak monarkların "keyfiliği" (papaların sözde tutarlı yasaya saygılarına karşıt olarak) üzerine bkz. Kenneth Stow, "The Church and Neutral Historiography" (İbranice), *Iyyunim be-historiografiya* (Kudüs, 1988), 110 içinde.

¹¹⁵ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 235, 343-344.

¹¹⁶ *Ibid.*, 191-197.

¹¹⁷ Parkes, *Jew in the Medieval Community*, 199-204.

¹¹⁸ Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford, 1984), 184.

¹¹⁹ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 344-346.

¹²⁰ Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 11: 15.

¹²¹ Jordan, *French Monarchy and the Jews*, 153.

4- İSLAM'DA YAHUDİLERİN HUKUKSAL KONUMU

¹ Fıkıhçılar, bunu, *iltizam hukm* (ya da *ahkam*) *el-islam* ifadesinde özetler-

ler. İslam Hristiyanlarının ve Yahudilerinin hukuksal konumu üzerine en önemli ikincil çalışma: Hristiyan-Arap fıkıhçı Antoine Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'islam* (Beyrut, 1958). Gayri-Müslimlere gösterilen hoşgörü ve özgürlüğe aşırı vurgusuyla daha fazla taraflı olan Hasan el-Zayn'ın yakın zaman kitabı, *Al-awda al-qanuniyya li'l-nasara wa'l-yahud fi'l-diyar al-islamiyya halta al-fath al-osmani* [Osmanlı Fethine Kadar İslam Topraklarındaki Hristiyanların ve Yahudilerin Hukuksal Durumu] (Beyrut, 1988), Fattal'ın yerini almaz.

² *Dhimmi*'ler, *ahl al-dhimma*, ya da "himaye edilen halk" olarak da bilinirdi.

³ Hinduizm örneği için bkz. Yohanan Friedmann, "The Temple of Multan: A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry," *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 176-182; idem, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 214-221.

⁴ Bu madde, Vizigot Agde Conseyi'nden alınmış (506).

⁵ *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne (Paris, 1880), 140: 742: "Dejudaeis, quomodo ante baptismum examinari debeant. Judaei quorum perfidia frequenter ad fomitem redit, si ad legem catholicam venire voluerint..." Orjinal düstur için bkz. Parkes, *Conflict of the Church and the Synagogue*, 319-320.

⁶ Bernard Blumenkranz, "The Roman Church and the Jews," *The World History of the Jewish People: The Dark Ages, Jews in Christian Europe, 711-1096*, ed. Cecil Roth (Ramat Gan., 1966), 79 içinde; idem, *Juifs et chrétiens*, 304-306. Kitap 13, hırsızlık, faizcilik, açgözlülük, sarhoşluk ve diğer günahlarla ilgili yasaları içerir.

⁷ Bazen, "Yahudiler, Saracenler ve Hizmetkarları Hakkında" olarak genişletilir (elbette, Hristiyan İspanya'da, sorun, bileşik "Yahudi- Müslüman sorunu"ydu). Ayrıca bkz. Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 34-35; Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 4.

⁸ Bu derlemenin modern editörü öyle iddia ediyor. Ibn el-Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, giriş, 6. Bazı *dhimma* yasalarının değerlendirilmesi şuradan bulunabilir: El-Turtuşi (ö- 1126), *Sirac el-muluk*, Ömer Paktı ile başlayan bölüm. Şafii fıkıhçı ve kadı Bedr el-Din ibn Cema'a (1241-1333), *dhimmi*ler'in hak ve yükümlülüklerinin geniş bir özeti içerir (İdari yazısı, *Tahrir el-ahkam fi tedbir ahl el-islam*'ın son bölümü olarak Ömer Paktı'nın bir versiyonunu da içeriyor: ed. Ve Almancaya çv.

Hans Kofler "Handbuch; des islamischen Saats-und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Din İbn Garna'ah," *Islamica* 7 (1935), 27-34.

⁹ Ibn Abu Şeybe, *Musannaful-ahadis ve'l-asar*, ed. Sald el-Lahham (Beyrut, 1989).

¹⁰ Dört ortodoks İslam mezhebinden biri.

¹¹ Bab nikah ahi al-dhimma, Dhimmi evliliği üzerine bölüm. Serahsi, *El-Mebsut* ([Kahire], 1906-1913), 5: 38-48.

¹² Serahsi, *El-Mebsut*, 13: 130-139.

¹³ *İbid.*, 9: 195.

¹⁴ F. E. Peters, *Children of Abraham: Judaism, Christianity, islam* (Princeton, N. J., 1982), 62.

¹⁵ Kenneth Stow ("Hatred of the Jews of Love of the Chirch: Papal Policy toward the Jews in the Middle Ages," 80-81), papalığın Yahudilerle, 1199'da Innocent III'ün "hemen hemen harfi harfine" Ömer Pak-tı'ndan ödünç alınan bir madde, ekleyerek yayınladığı *Sicut Judeis*'e kadar geri giden benzer, çift taraflı bir sözleşmeye sahip olduğunu ileri sürer. Bu hipotez özellikle, Arapçadan Latinceye ödünç alınan metinle ilgili bölüm bana göre kuşkuludur.

¹⁶ On ikinci yüzyıl yazarı; el-Turtuşî'nin *Sirac el-muluk*'deki "Krallara Ayna" yazısında (Kahire 1872, 229-230, Kahire 1935, 252-253; İngilizce çevirisi, Bernard Lewis, *Islam: From the Prophet Muhammed to the Capture of Constantinople* [New York, 1974], 2: 217-219. ye Stillman, *Jews of Arab Lands*] 157-158 içinde), belgenin en karakteristik versiyonu bulunuyor.

¹⁷ Antoine Fattal, *Le statut legal des non-Musulmans en pay d'İslam*'ın başından sonuna kadar, çoğunlukla Hristiyanlığın da kendi kafirlerine ayrımcı davrandığını göstermek için, İslam hukuku ile Hristiyan hukuku arasındaki paralellige dikkat çeker.

¹⁸ Sure 2: 256.

¹⁹ Rudi Paret, "Sura 2, 256: "İa ikraha fid-dini.- Toleranz oder Resignation?" *Der Islam* 45 (1969), 299-300. Krş. Lewis, *Jews of Islam*, 13.

²⁰ Bkz. Bölüm 2.

²¹ Stillman, *Jews of Arab Lands*, 3-21'de, Muhammed ile Yahudiler arasındaki karşılaşmanın kusursuz bir özeti bulunuyor.

²² Buhari, *Sahih*, Kitab el-cihad, İngilizce çevirisiyle Arapça metin, Muhammad Muhsin Han, *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*, gözden geçirilmiş 6. basım (Lahor, 1983), 4: 182 içinde. Bu ifadeden ön-

ce gelen bölüm başlığı -"Himaye Edilen Halk Adına Savaşmak Gerekir Köleleştirmemelidirler"- erken İslam'ın Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili tutumunu çok iyi ifade eder.

²³ CJ 1. 9. 14 (=CTh 16. 8. 21), Under, *Jews in Roman Imperial Legislation*, no. 46; CJ 1. 11. 6 (=CTh 16. 8. 27; 16. 10. 24), Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, no. 49.

²⁴ Ayetin tamamı şöyledir: "Kitab verilenlerden, Allah'a, ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamberinin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın."

²⁵ Abd el-Rezzak el-Senani, *El-Musannaf*, ed. Habiburrahman el-Azemi (Beyrut, 1972), 6: 89-90.

²⁶ Pek çok-modern bilgin, dilsel bakımdan sorunlu Kuran emirlerini, daha yumuşak düşünce çizgisini izleyen, ortaçağ açıklamalarını tercih ederek, törensel aşağılama ögesinden bütünüyle yoksun gibi anlar. (1) Bir görüş, ayetin, basitçe *dhimmi'nin* kendi madunluğunu ve boyun eğişini kabul etmesini emrettiğini savunur. (2) Başka bir bilgin, ayetin son dört kelimesini, an yadin ifadesinin ortaçağ yorumuna uygun olarak çevirir. (3) Üçüncü bir oryantalistin açıklaması, kendisini, bütün ifadeyi tercüme etmeye götürür-İslam öncesi Arap hukuk kavramlarına ve buna paralel dilsel kullanıma uygun olarak ifadenin esas anlamı üzerine büyüleyici tartışmalar, 1962 ila 1967 yılları arasında *Arabica* dergisinde bir dizi halinde çıktı. Meir M. Bravmann'ın-üçüncü yorumu ve lehine Claude Cahen'in görüşlerine (*Arabica* 9 [1962], 76-79; 10 [1963], 95) ve birinci ve ikinci görüş taraftarlarına karşı, sunduğu Arapça dilbilimsel kanıta (*Arabica* 10 [1963], 94-95; 13 [1966], 307-314; 14 [1967], 90-91, 326-327), *yad* sözcüğünün, İbranice Kitabı Mukaddes'te, örneğin Krallar 1, 10: 13'te iyilik sözcüğüne benzer bir anlamda görüldüğünü ekleyebiliriz.

²⁷ Kelle vergisinin bazı biçimleri, pek çok ülkede, genel olarak ahaliden toplandığı yerlerde, ayrıcalıklı sınıflar çoğunlukla, muaf tutulsalar da, İslam tarafından fiilen alındı. Bkz. Daniel C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950), 5, 28, 32-33, 54, 68; ve David Goodblatt, "The Poll Tax In Sassanian Babylonia: The Talmudic Evidence," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 22 (1979), 233-295.

²⁸ Fattal, *Le Statut*, 18-60. Fetih anlaşmalarının İngilizce çevirisinin bir örneği, Lewis, *İslam*, 1: 228-241'de bulunabilir.

²⁹ Bölge, iki standart eserde uzun uzadıya tartışılıyor: A. S. Tritton, *The Celiphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of I Umar* (1930; yeniden basım Londra, 1970) ve Fattal, *Le Statut*.

³⁰ Aman, burada "güvenli idare" anlamında.

³¹ "Fethedilen bir halkın, galiplerle ittifak için kabul edilecek koşulları belirlemesi alışılmış değil." Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subject*, 8.

³² Tritton, Ömer Paktı ile Arapça vakayinamelerde kayda geçen önemli ölçüde daha kısa ve daha az karmaşık birçok fetih anlaşması arasında hiçbir gerçek benzerlik görmez.

³³ Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen Die 'Bedingungen Umars (as-surut al-umariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 290-315.

³⁴ İslam'daki dilek ve ferman biçimleri üzerine en önemli araştırmalar S. M. Stern'in incelemeleridir: "Three Petitions of the Fatimid Period," *Oriens* 15 (1962), 172-209; "Petitions from the Ayyubid Period," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964), 1-32; "Petitions from Mamluk Period (Notes on the Mamluk Documents from Sinai)," *ibid.*, 29 (1966), 233-276; ve *Fatimid Decrees* (Londra, 1964).

³⁵ Stern, erken İslami yüzyıllara ait dileklerin "basit mektup biçiminde" olduklarını düşünür., Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period," 189. Geoffrey Khan, "bir dilek denilebilecek ...bugüne gelen en eski Arapça belge'nin -sekizinci yüzyıl başlarında Sogdiana'dan- Mısır'da yazılan ve Arapça papirüs derlemelerinde saklanan alışılmış Emevi mektupları biçimine yakından denk düşen bir yapısı bulunduğunu belirtir. Bkz. "Historical Developments of the Structure of Medieval Arabic Petitions," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990), 8. Bu paragrafa sıkıştırılan sav, Ömer Paktı üzerine hazırlamakta olduğum bir yazıda ayrıntılandırılacak.

³⁶ Özel olarak "Hristiyanlar ... manastırlar, kiliseler, rahibe manastırları, papaz hücreleri" inşa edemezler. Bkz. Fattal, *Le Statut*, 174 vd.

³⁷ Fattal, *Le Statut*, 180 vd.

³⁸ *İbid.*, 185 vd.

³⁹ Ibn Kayyim el-Cevziyye, Ömer Paktı üzerine kapsamlı analitik yo-

rumunda konuya uzun bir bölüm ayırır. Bkz. *Ahkam ahi al-dhimma*, kısım 2, 665-713.

⁴⁰ Seth Ward, "Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law; A Treatise by Taqi al-Din Ali b. Abd al-Kafi al-Subki" (Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1984); idem, "Taqi al-Din al-Subki on Construction, Continuance and Repair of Churches and Synagogues In Islamic Law," *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, ed. William S. Brinner ve Steven Recks (Atlanta, Ga., 1989), 169-188 içinde.

⁴¹ Moshe Perlmann, ed. ve çv. *Shaykh Damanhuri an the Churches of Cairo (1739)* (Berkeley ve Los Angeles, 1975), 18-23.

⁴² Perlmann, *Shaykh Damanhuri*, 25-26.

⁴³ Kahire 969'da kuruldu.

⁴⁴ Ward, "Construction and Repair of Churches and Synagogues."

⁴⁵ Richard Gottheil, "An eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue," *Jewish Quarterly Review* 19 (1906-1907), 467-539. Belge, Stillman, *Jews of Arab Lands*'dede çevrilmiş, 189-191.

⁴⁶ Yaralanan ikisi öldü, diğer biri, ya da olasılıkla ikisi İslama döndü.

⁴⁷ Mark R. Cohen, "Jews in the Mamluk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47. (1984), 425-448.

⁴⁸ "Haç göstermek put göstermeye benzer... Bu nedenle, kiliselerinin dış kapılarına haç koymalarına izin verilmez, fakat içeri koyduklarında kimse onlara karışmaz." İbn El-Kayyim, *Ahkam ahi al-dhimma*, kısım 2, 719.

⁴⁹ Fattal; *Le statut*, 205-211.

⁵⁰ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 285. Ayrıca bkz. bu kitapta bölüm 10.

⁵¹ CTh 16. 8. 18, *Theodosian Code*, 469. Haman, Esther Kitabı'nın Pers Yahudilerini öldürmeyi planlayan antisemitik kötü adamıdır; planının geri tepmesi üzerine, on oğluyla birlikte darağacında can verdi. Hristiyanlar, Purim bayramındaki darağaçlarını ve kuklaları, "ateş yakıp, Hristiyan inanç nefretiyle kutsal haçın canlandırılmış bir görüntüsünü yakmak" olarak anladılar. Bu nedenle Theodosian Yasa, ayindeki sözde Hristiyan karşıtı suistimalleri yasakladı.

⁵² Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 467.

⁵³ Bkz. Bölüm 6.

⁵⁴ CTh 16. 8. 5, *Theodosian Code*, 467.

⁵⁵ Ata binmek, bir onur işareti sayılıyordu.

⁵⁶ Düstur 68.

⁵⁷ Aşağıdaki değerlendirmede,, gayri-Müslimlerin ayrı giysileri üzerine yazdığım ve *The Byzantine- and Early Islamic Near East II* (Studies in Late Antiquity and Early Islam II), ed. Lawrence L Conrad içinde yayımlanacak bir yazının içeriğini özetledim. İslam'da giysi- yönetmelikleriyle ilgili daha önceki literatür şunları da kapsıyor. İlse Lichtenstadter, "The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries," *Historia Judaica* 5 (1943), 35-52; Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, bölüm 8; Fattal, *La statuf*, 96-112; ve Habib Zayat'ın gözden kaçırılan fakat önemli makalesi: "The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam" (Arapça), *Al-Machriq* 43:2 (1949), 161-252. Bu makaleye dikkatimi çektiği için öğrencim Hasan Khalillieh'e müteşekkirim. Fattal, buna değinmemiş görünüyör.

Ayrıcalıklı sınıfları ayrıcalıksız sınıflardan giysiyle"ayırma düşüncesi, eski Roma'da zaten vardı. Augustus, vatandaş olmayanları vatandaşlardan ayırt etmek için vatandaş olmayanların farklı giysiler giymelerini emretti ve kamu gösterilerinde onlara farklı bir yer ayırdı. Vatandaşlar, beyaz bir toga (*plebs togata*; bir başlıktan da söz edilir, *plebs pileata*) giyerdi. Vatandaş olmayanlar renkli elbiseler giyer ve kendilerine *pullati* (kara giyinenler) denilirdi. Augustus, togalarıyla halkın içine çıkmayan vatandaşlara ceza verilmesini bile buyurdu; vatandaş olmayanların ya da ceza nedeniyle vatandaşlık hakkını kaybedenlerin toga giymesi ise yasaktı. Bu buyruk, geç imparatorluğa kadar yürürlükte kaldı. Bkz. Deniz Van Berchem, *Les distributions de blé et d'argent a la plébe romaine sous l'empire* (Cenevre, 1939), 61.

⁵⁸ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 115.

⁵⁹ Lichtenstadter'in "Ömer'in giysi yönetmeliğinin temel nedeni. Muhammediler ile Kafirler arasında evliliği ye serbest ilişkiyi [cinsel] önlemek için gayri-Müslimlerin Müslümanlardan kolayca ayırt edilmesini sağlamaktı" şeklindeki iddiasının (Lichtenstadter, "Distinctive Dress," 43), Müslüman-kaynaklarda hiçbir temeli yok. Yazar, Dördüncü Lateran Consey'in rasyonalitesinden etkilenmiş görünüyor.

⁶⁰ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 116; ayrıca Fattal, *La statut*, 97-98.

⁶¹ G. Liddell ve R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1968), 759. *Zonarion*, klasik Grekçe sözcük *zone*'nin cik eki almış şeklidir; Latinceye *zona* olarak geldi ve Latince *cingutum* sözcüğüyle eşanlamlıdır.

⁶² Noth, "Abgrenzungsprobleme," 304-305. Modern bir Nesturi Hristiyanlığı tarihçisi "Müslümanlığa dönmek", diyor, ortaçağ kaynaklarında çoğunlukla "zunnan atmak" ifadesiyle anlatılır; J. M.- Fiey, *Chrétiens syriaques sous les abbassides: surtout a Bagdad (749-1258)*- (Louvain, 1980), 88, n. 24.

⁶³ *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* içinde, 117; ve *islam Ansiklopedisi*, 1. basım, *Zunnar* maddesi. Noth, Süryani bağlantısından söz etmez.

⁶⁴ *Chronique de Seert (Histoire Nestorienne)*, *Patriologia Orientalis* (Paris, 1919), 13-630 içinde: *wa-kana awwal man amara al-iskalaniyyin bi-shadd al-zanar fi awsatilun li-yatamäyyazu bi-dhalika min ghairihim* (eşlik eden Fransızca çeviri, "ötekilerden" sözlerini "des autre jeunes gens" olarak cilalar). Dipnota göre, bir kaynak, Mar Emmeh'in Catholocos olarak kutsamasını Osman'ın halifeliğinin birinci yılına yerleştirir. Pasajı Zayat da aktarır: "The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam," 201-202 ve Tretton'un "*Zunnar*" başlıklı makalesinde.

⁶⁵ Iohannis Ephesini (Efesli John), *Historiae Ecclesiasticae*, Pars Tertia, ed. ve Latinceye çev. E. W. Brooks (1935; yeni basım, Louvain, 1952), Süryanice metin 165, Latince çeviri 2: 122-13 (bölüm 33); İngilizce çeviri: R. Payne Smith, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus* (Oxford, 1860), 223.

⁶⁶ Bkz. not 57'de aktarılan makalem.

⁶⁷ Ömer Pakı'nın öz-savunmacı amacı, üzerine bkz. Noth, "Abgrenzungsprobleme," 307-313.

⁶⁸ Bkz. bölüm 2.

⁶⁹ Artı *taylasan* (bir tür kukuleta) ve *qalansuwa* (koni biçiminde bir şapka). Fattal, *Le statut*, 101-102; Lewis, *islam*, 2: 224 (no. 77). Ayrıca bkz. Bu kitap bölüm 10.

⁷⁰ Nedensel kanıt, engin bilgin ve Babil yeşivasının başı Saadya Gaon'dan gelire Talmudik Berakhot risalesi üzerine Arapça yorumunda, sabah duasıyla (*birkhot ha-shahar*) ilgili bölümde, Saadya, kuşak (Talmudik pasajdaki Aramîk sözcük *himyana*'dır) bağlanırken "israil'i güçle donatan O'na şükürler olsun" duasının okunması gerektiğine dair talmudik emri açıklamak için Süryanice biçimiyle *zunara* ve Arap-

ça fiil *tazannara* (ya-tazannara al-zunara) sözcüklerini kullanır. Bkz. *Perush R. Saadya Gaon le-masekhet berakhat, Ginzei yerushalayin* (Ginzei Jerusalem), ed.. Abraham J. Wertheimer (Kudüs, 1981), 241 içinde. Bu yayına dikkatimi çektiği için Profesör Michael Sokolff'a minnettarım. Benzer şekilde, kendi dua- kitabında, sabah dualarıyla (*birkhoi hashahar*) ilgili talimatlarda Saadya, özel bir yorum yapmadan şunları yazar: "Zunnar bağlandığı sırada 'İsrail'i büyüklükle donatan [Tanrı' sözü ile biten duayı] oku." *Siddur R. Saadja Gaon*, ed. I. Davidson et al (Kudüs, 1970), 88, satır 17. Geniza belgeleri *zunnar*'dan fazla söz etmediği halde, Saadya'dan günlük dinsel pratikle ilgili bu pasajlar, Iraklı Yahudilerin genelde giydiklerini gösteriyor.

⁷¹ Fattal, *Le statut*, 102-110. Ayrıca bkz. giysi yönetmeliğimi yeniden yürürlüğe sokulmasını da kapsayan fermanların (807-1364) kronolojik incelemesi: Zayat, "The Distinctive Signs of the Christian and Jews in Islam," 213-215.

⁷² Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 286, 288.

⁷³ Buna dikkatimi çektiği için Michael Cook'a minnettarım. Bkz. Cook, "Magian Cheese: An Archaic Problem in Islamic Law," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984), özl. 451-454.

⁷⁴ Bkz. bölüm 6.

⁷⁵ Bkz. bölüm 3.

⁷⁶ Fattal, *Le statut*, 38 (Hira ile anlaşma).

⁷⁷ Hadislerde, *dhimmi*'lerin elindeki kölelerle ilgili epeyce değerlendirme bulunuyor. Örneğin bir kafir bir Müslümanı köleleştiremez. *Bir dhimmi*'nin İslama dönen kölesi, sahibinin iradesine rağmen, kölenin parasal değeriyle belirlenen bir fiyattan satılması gerekir. Hristiyan efendisinin çocuğunu doğurduktan sonra İslama dönen Hristiyan bir hizmetçi kız (*ama*), baba da İslama dönmedikçe serbest bırakılmalıdır, bu durumda kız adamın kölesi olarak kalabilir. Abd el-Rezzak el-Senani, *El-Musannaf*, 6: 43 vd.

⁷⁸ Ibn el-Kayyim, *Ahkam ahi al-dhimma*, kısım 2, 730 vd. Cümlecğin biçimi, bu anlamı da kapsayan Pakt'ın bir- versiyonu (Badr al-Din İbn Jama'a tarafından saklanan bir versiyonunu) içine alır: "Esirlerimizi satın alamazlar." Köfler, "Handbuch des islamischen Staats und Verwäitungsrechtes von Badr-ad-Din Ibn Gama'ah," 3.

⁷⁹ Abd el-Rezzak el-Senani, *El-Musannaf*, 6: 46-47.

⁸⁰ Ibn el-Kayyim'ın, köle maddesinin çok daha önce yan yana gelen ve aralarında hiçbir cümle bulunmayan iki hüküm arasına sıkıştığı Ömer Pakı'nın bir versiyonuna dayandığını belirtmek gerekir. Hükümlerden biri, *dhummi* lerin kendi dinine adam döndürmesini yasaklar, diğeri bir dindaşlarının İslama dönmesini engellemelerini yasaklar. Ibn el-Kayyim, *Ahkah ahl al-dhimma*, kısım 2, 657-661.

⁸¹ Bkz. Bölüm 3.

⁸² Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 132-137.

⁸³ Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 130-137.

⁸⁴ Fattal, *Le statut*, 240. Ibn Kayyim el-Cevziyye'nin *dhummi* lerin Müslümanların üstünde görevlerde çalıştırılması yasağı üzerine uzun bölümü, Müslümanların gönülsüz de olsa, bu kafir katiplerin, vazgeçilmezliğini kabul ettikleri anekdotlarla doludur. Ibn Kayyim, *Ahkam ahi al-dhimma*, kısım 1, 208-238.

⁸⁵ Fattal, *Le statut*, 236-237; Ibn Kayyim, *Ahkah ahi al-dhimma*; kısım 1, 208-238.

⁸⁶ Ibn Kayyim'ın sözü edilen bölümünde, bu birkaç kez görünür.

⁸⁷ Fattal, *Le statut*, 240-252, İbn Kayyim (not 84'de aktarılan bölüm), Ömer ibn Abdülaziz'le başlamak üzere halifelerin bu uygulamanın kökünü kurutma çabalarının tarihsel bir incelemesini verir.

⁸⁸ Lewis, *İslam*, 2: 225 (no.- 77), Diğer antolojilerde-örneğin, Stillman, *Jews of Arab Lands*, 167468; ve Bat Ye'ol, *The Dhummi*, 186.

⁸⁹ Lewis, *İslam*, 2: 225 (no. 78).

⁹⁰ Fattal, *Le statut*, 252 vd.

⁹¹ Endülüsteki Müslüman yönetiminde Yahudi başarılarının öyküsü, Ashtor, *Jews of Moslem Spain*'de izlenebilir.

⁹² Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 374-380.

⁹³ Richard Gottheil, "Fragments from an Arabic Common-Place Book," *Bulletin de l'institut Française d'Archeologie Orientale* 34 (1934), 102-128; krş. Mark R. Cohen, "Correspondance and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides," *Jewish History* 1,-no. 2 (1986), 40.

⁹⁴ Dönemle ilgili kitaplarda ve Lewis, *İslam*, 2: 227 (no. 80)'de sıkça aktarılır. Abu Sa'ad ve ailesi üzerine daha fazlası için bkz. bu kitapta bölüm 5.

⁹⁵ Claude Cahen, "Hiştoires coptes d'un cadi médiéval," *Bulletin-de*

l'Institut Française d'Archéologie Orientale 59 (1960), 141-142; Fattal, *Le statut*, 259'da aktarılan diğer kaynaklar; Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 281; Mark R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of head of the Jews, ca. 1065-1126* (Princeton, N. J., 1980), 284-285.

⁹⁶ Lewis, *Islam*, 2: 228-229, (no. 83).

⁹⁷ İbid., 2: 229-232; Bat Ye'or, *The Dhimmi*, 192-194.

⁹⁸ *Dhimmi*'lerin ayrı elbise giyme şartından kaynaklanan potansiyel tehlikeleri en aza indirmek için bir miktar para ödemeye kalkışmalarının bir örneği için bkz. Lichtenstadter, "Distinctive Dress," 51.

⁹⁹ Fattal, *Le statut*, 262. Ayrıca bkz. Donald P. Little, "Coptic Converts to Islam during the Bahri Mamluk Period," *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. M. Gervers ve R. J. Bikhazi (Toronto, 1990), 263-288 içinde.

¹⁰⁰ E. Strauss (Ashtor), "L'inquisition dans l'état mamlouk," *Rivista degli Studi Orientali* 25 (1950), 11-26. Ashtor, Yahudiler zayıf, sayı olarak daha az ve Avrupa devletlerinden destek alacak durumda olmadıkları için bütün bunlar Yahudileri daha ihtiyatlı yaptı ve dolayısıyla, kovuşturmaya uğramaları daha az olasıydı- Yahudi yargılamalarının, Hristiyanların; yargılanmasından daha seyrek olduğuna işaret eder.

¹⁰¹ Örneğin bkz. Claude Cahen, "Histoires coptes d'un cadı médiéval," 133-150. Krş. J. Sadan, "Some Literary -Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources," *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, ed. M. Sharon (Kudüs, 1986), 365-370 içinde. Cahen, Yahudiler üzerine bölümü yayınlamadı. Moshe Pedmann, "Asnawi's Tract against Christian Officials," *Ignace-Goldziher Memorial Volume, Part II*, ed; Samuel Lövinger et al. (Kudüs, 1958), 172-208 içinde; idem, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1940-1942), 843-861; Richard Gottheil, "An Answer to the Dhimmis," *Journal of the American Oriental Society* (1921), 383-457; D. S. Richard, "The Coptic Bureaucracy under Mamluks," *Colloque International sur L'histoire du Caire* (Kahire [ca. 1970]), 373-381.

¹⁰² Ibn Taymiyya, İslamda küfr üzerine bir kitap yazdı. Ayrıca bkz. Ibn Kayyim, *Ahkah ahl al-dhimma*, kısım 2, 795-796.

¹⁰³ Fattal, cizyeyi kitabına alır, *Le statut*, 264 vd.

¹⁰⁴ Abu Yusuf, 731 ile 798 yılları arasında yaşadı. Harun Reşid, 786'dan

809'a kadar yönetti.

¹⁰⁵ Abu Yusuf, *Kitab el-harac* (Bülaq, 1302/1885), 122-126^{'''}(cizye); 127-128 (ayrı giysi), 138-149 (ibadethaneler, *dhimmi* yükümlülükleri, fetih sırasındaki diğer barış koşullarının değerlendirilmesi).

¹⁰⁶ El-Şafii, *Kitab el-umm* (Bulaq, 1903-1904), 4: 118-119; çevirisi Lewis, *İslam*, 2: 219-223 içinde.

¹⁰⁷ Ibid., 4: 125-126: *Tahdid al-imam ma ya'khudh min ahl al-dhimma fi'l-amsar*; ve 127: *Ma yu'tihum al-imam min al-man min al-aduw*.

¹⁰⁸ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım I, 1.

¹⁰⁹ Ibid., 15 vd., 22 vd.

¹¹⁰ Fattal, *Le statut*, 324.

¹¹¹ Abu Da'ud, *Sunan*, ed. Aziz Ubeyd Ri'as (Hims, 1972), 3: 433-434, no. 3045; İngilizce çeviri: Abu Da'ud, *Sunan*, çv. Ahmad Hasan (Lahor, 1984), 2:865.

¹¹² *Kitab el-harac*'dan aktaran Lewis, *Islam*, 2: 224.

¹¹³ A. Ben-Shemesh, *Taxation in Islam* (Leiden, 1969), 3: 85'ten aktarma.

¹¹⁴ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım I, 155.

¹¹⁵ Moshe Gil, "Religion and Realities in Islamic Taxation," *Israel Oriental Studies* 10 (1980), 24-26.

¹¹⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 380 vd.

¹¹⁷ Fattal, *Le statut*, 289-290.

¹¹⁸ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 384.

¹¹⁹ Fattal, *Le statut*, 281-283.

¹²⁰ Örneğin, Yuzbaki, *Tarikh ahl al-dhimma fi'l-Iraq* (12-247 A. H.)

¹²¹ "Bu noktayı Rabbath belirtir: *Les chrétiens dans l'islam des premiers temps: La conquete arabe sous les auatre premiers califes* (11/632-40/661), 1: 254.

¹²² İlk kez A. Hakavy tarafından yayınlandı: "Netira und seine Söhne: Eine angesehene jüdische Familie, in Bagdad am Anfang des X. Jahrhunderts," *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's* (İbranice bölüm) (Frankfurt am Main, 1903), 1: 34-43 içinde Harkavy yazmasının bulunduğu yer bilinmiyor. Başka bir fragman-Kahire Geniza'sından el-yazmalarının Taylor Schechter Derlemesi'ndeki bir fragman— aşağıda çevrilen önemli pasajla paralellik gösterir; ne yazık ki, metin, en büyük güçlükleri içerdiği yerden yırtılmış. Ayrıca bkz. Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval islam* (1937; yeniden basım,

New York, 1969), 34 vd.

¹²³ Harkayy, "Netira und seine Söhne," 36. Pasajı çevirirken, S. Friedlander'in bu pasajın birinci kısmıyla ilgili sorunlu açıklamasında (*Jewish Quarterly Review* 17 [1904-1905], 387-388) bazı düzeltmeleri yararlı buldum. Ek düzeltmeler: *ytqn* yerine, *yhqn*, dolayısıyla *yahqin dammahu*, "onun hayatını kurtarır" (Profesör Müshe Gil'in izniyle); *yt'lim* yerine, *yt'lbw*, dolayısıyla *yutalabu*, "istenecek" (Profesör Joshua Blau'nin izniyle). Yahudi-Arap İncelemeleri Cemiyeti'nin Altıncı Uluslararası Konferansında (Bar-Ilan Üniversitesi, Haziran 1993), bu pasaj üzerine konuştum ve meslektaşların metinle ilgili yorumlarından yararlandım. Bu konuşma, konferans tutanaklarında yayınlanacak (İbranice), ed. David Doron. Krş. Raphael Patai, *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict* (Salt Lake City, Utan, 1986), 44; ve Netira ile halife arasında geçen cizye ile ilgili konuşmanın bazı ayrıntılarını yanlış yorumlayan Nissim Rejwan *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (Boulder, Colo., 1985), 88-90.

¹²⁴ Krş. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 3: 153. Bu "olay"ın daha hüznünlü, bir yorumu için bkz. Avraham Grossman "The Economic and Social Background of Hostile Attitudes toward the Jews in the Ninth and Tenth Century Muslim Caliphate," 175-186; Yazar, "ne bu kaynakta ne diğerlerinde, bu kıskançlığın [güçlü banker-saray adamı Netira'dan] bir sonucu olarak Yahudilere karşı kitlesel bir şiddet patlamasıyla ilgili, hiçbir belgeye rastlama"diğını kabul eder.

¹²⁵ S. D. Goitein, "A Report of Messianic Troubles in Baghdad in 1120-1121," *Jewish Quarterly Review* 43 (1952), 75.

¹²⁶ John O. Humyick, ed., *Sharia in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad* (Oxford, 1985), 30-37. Ayrıca idem, "al-Mahili [sic] and the Jews of Tuwat; The Demise of a Community," *Studia Islamica* 61 (1985), 155-183.

¹²⁷ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 167-168.

¹²⁸ Bu düşüncüyü uzun süre önce, hocam Profesör Gerson D. Gönen'in ortaçağ Yahudi tarihi derslerinde duydum. Yazılı olarak herhangi bir yerde sözü edildiğine rastlamadım. Menahem Moreshet'te, fiil biçimi görünmez: *Leqsiqon ha-po'al she-nithadesh bi-leshon ha-tannaim* [Tannaitic İbranicede Yeni Fiiller Sözlüğü] (Ramat Gan, 1980). Bu referans kitabına dikkatimi çektiği için Profesör Moshe Greenberg'e minnettarım.

¹²⁹ Al-Jahiz, *Kitab al-bayan wa'l-tabyin* (Kahire, 1311 H./1893), H 168 içinde; aktaran Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, 1957), 55 ve bu kaynaktan Patai, *Seed of Abraham*, 51.

¹³⁰ *Ahkam ahl al-dhimma*'nın editörü tarafından, İbn Taymiyya'nın *Kitab al-sarim al-masluk ala shatim al-rasul* (214-215, 243-245, 252-253) adlı kitabından özetlenip bir ek dahil edilmiş (*Ahkam*, kısım 2, 891-893). Bizzat İbn Kayyim, Ömer uygulamasının, dhimmi'ler için "ebediyen" geçerli olduğunu açıklar (ibid., 7-14). Ayrıca krş. ibid., 795.

¹³¹ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 154-647.

¹³² 1301'de: al-Maqrizi, *Kitab al-suluk li-marifat duwal al-muluk*, ed. M. M. Ziyada at al., (Kahire, 1939), 1: 909-913; çeviri, Lewis, *İslam*, 2: 229 vd. özl. 231. 1354'te: al-Qaiqashandi, *Subh al-a'sha* (Kahire, 1918), 13: 378-379; çeviri, Lewis, *islam*, 2: 234-235, Ca. 1442'de: Cohen, "Jews in the Mamluk environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)," 429.

¹³³ İsmail ibn Ömer ibn Kadir, *Al-bidaya wa'l-nihaya*, 14 cilt (Kahire, 1932-39/40), 11:339.

¹³⁴ El-Serahsi, el-Mebhut, 5: 39. Ayrıca krş. İmamın *dhimmi* sözleşmesine yazacağı hak ve yükümlülüklerle ilgili fıkıh derlemesinde El-Şafii'nin yargısı: "Sizden biri ya da diğer kafirlerden herhangi biri yargı için bize başvurursa, İslam hukukuna göre yargılarız. Ama bize gelmezse, size karışmayız" (*lam nu'rid lakum fima bayhakum wa-baynahû*); *Kitab al-umm* 4: 118; çv, Lewis, *Islam*, 2:219-223.

¹³⁵ İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 2, 809.

5- EKONOMİK ETKEN

¹ Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price: Romantics, Canonists, and Aheologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, transactions of the American Philosophical Society (Philadelphia, 1959), 12, 13; monografin yeniden basımı, *The Evolution of Capitalism, Pre-Capitalist Economic thought: Three Modern Interpretations* (New York, 1972) içinde.

² "Kilise babalarının yazılarında, sık sık rastlanan büyük zenginlerin mallarına karşı patlamalar, kuşkusuz, öncelikle servetle ilgili Yeni Ahit öğretileri tarafından, özellikle genç zengin yöneticinin anlatımıyla ateşleniyordu" Baldwin, *Medieval Theories*, 13.

³ Baldwin, *Medieval Theories*, 15. J. Gilchrist şunu ekler: "Tertullian, ticaretten tamah olarak söz etmiş;, St. John Chrysostom, tüccarları 'ne pahasına olursa olsun zengin olmak isteyen' ... insanlar saymış; Jérôme,

ticareti dolandırıcılık olarak ele almış; Augustine için, insanların zihnini hakikatten uzaklaştıran bir meşgaleydi... [Papa] Leo I'in 'alanların ve satanlarına günaha girmeleri zordur' şeklindeki yargısı kilisenin genel düşüncesi oldu ve sonraki altı yüzyıl için teoriye sahneyi hazırladı." Gilchrist, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages* (Londra, 1969), 51.

⁴ Zacour, *Introduction to Medieval Institutions*, 54-55. Benzer bir görüş için bkz. "Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, çev. Frank D. Halsey (Garden City, N. Y., 1956), 86-87.

⁵ Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, çev. ve ed. Kurt H. Wolff (Glencoe, Ill., 1950), 403-404, italikler benim.

⁶ Gil "The Radhanite Merchants and the Land of Radhan," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 (1974), 299-328. ayrıca bkz. Charles Verlinden'in daha yakın zaman makalesi: "Le Radaniya et Verdun: a propos de la traite des esclaves slaves vers l'Espagne musulmane aux IX et X siècles," *Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz en sus 90 años* (Buenos Aires, 1983), 2: 105-132 içinde.

⁷ Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 26. erken ortaçağ Avrupa'sının uzak mesafe uluslararası ticaretinde Yahudilerin üstünlüğü üzerine bkz. Robert-Henri Bautier, *The Economic Development of Medieval Europe*, çev. Heather Karolyi (Londra, 1971), 77-78; Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350* (Cambridge, 1976), 60-61; Charles Verlinden, "A propos de la place des juifs dans l'economie de l'Europe occidentale aux IX et X siècles: Agobard de Lyon et l'historiographie arabe," *Storiografia e Storia; Study in onore de Eugenio Depre Theseider* (Roma, 1974), 21-37 içinde ve aynı yazarın, "Les Radaniya et Verdun." Doğu-batı ticaretinde Suriyelilerin kayboluşu ve bunun Yahudiler bakımından sonuçları, Robert Lopez tarafından şöyle açıklanıyor: "Arap istilası, doğu-ile batı arasındaki bütün ilişkileri sona erdirmeyi; aksine, Suriyeli tüccarlara yöneldikleri daha geniş Asya pazarlarını açtı... Böylece, Katolik Avrupa ile ötesindeki daha gelişmiş ülkeler (İslam dünyası, Bizans İmparatorluğu, hatta Hindistan ve Çin) arasında bağlantı kurma işi yalnızca Yahudilere kaldı." Lopez, *Commercial Revolution*, 60.

Başka bir açıklama da -hipotetik, ama yine de makul ve Lopez'inkini dışlamayan— şudur: Suriyeli Hristiyanlar Müslüman-Hristiyan sınırı

nı geçmeyi uygun bulmadılar ya da böyle hissetmeleri sağlandı Müslümanlar, Savaş Bölgesindeki Hristiyan düşmana istihbarat taşımalarından kuşkulabilirlerdi. Suriyeliler, kendi bakımlarından, daha az elverişli olan *mustamin* statüsü için dhimmi statüsünden vazgeçme riskini göze almış olabilirler.

⁸ Baldwin, *Medieval Theories*, 31-34.

⁹ Avraham Grossman, *Hakhmei ashkenaz ha-rishonim* (Kudüs, 1981), 29-35, 39-41.

¹⁰ Blumenkranz, *Juifs et chretiens*, 12-33.

¹¹ Latince "mercatores, id est Judei at ceteri mercatores" [tüccarlar, yani, Yahudiler ve diğer tüccarlar] gibi ifadelerle Yahudilerden söz ediliyordu; Aronius, *Regesten*, 52 (no. 122, ca. 906 tarihli); ayrıca 55 (no. 129): "ne vel Judei vel ceteri ibi [in urbe Magadaburg] manentes riegotiatores" (ne Yahudiler ne de diğer tüccarlar [Magdeburg'da] kalır).

¹² Hristiyanlıkta ve İslam'da Yahudi kaderinde ortaçağ kentleşmesinin rolü, bu kitabın 7. bölümünde daha geniş ele alınıyor.

¹³ Chazan, *Church, State, and Jew*, 58-59; Aronius, *Regesten*, 69-70 (no. 168).

¹⁴ Gilchrist, *Church and Economic Activity*, 53-56. Krş, Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*: "Onbirinci ve onkinici yüzyıllarda ... kilise tüccarı korudu ve pasif senyörler sınıfının kendisini küçük görmesine neden olan önyargının üstesinden gelmede ona yardım etti" (82).

¹⁵ Gilchrist, *Church and Economic Activity*, 58-62.

¹⁶ *İbid.*, 62-70; DMA, "usury" maddesi. Bu "standart, on üçüncü yüzyıl papalığı tarafından Yahudilere de uygulandı.

¹⁷ Ortaçağ ekonomik yaşamında Yahudilerin rolüyle ilgili teorisi hâlâ geçerli olan on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Jilhelm Roscher, şunları yazıyordu:

O günlerde Yahudiler, uzun süre hiç kimse tarafından yapamayacağı büyük bir gereksinmeyi, yani profesyonel bir ticareti yürütme gereksinmesini karşılıyorlardı. Yahudilere yönelik ortaçağ politikasının, genel ekonomik, eğilime neredeyse ters bir. yön izlemiş olduğu söylenebilir. İnsanlar kendi başlarına, bu işlevi yerine getirecek kadar olgunlaşır olgunlaşmaz, çoğunlukla sert bir çatışmayla kendi ticaretleri üzerindeki böyle bir muhafazlıktan kendilerini kurtarmaya çalıştılar. Geç ortaçağdaki Yahudilere yönelik zulümler, bu nedenle, büyük ölçüde ti-

cari çekememezliğin bir ürünüdür. Ulusal bir tüccar sınıfının doğusuyla bağlantılıdır.

Guido Kisch'in İngilizce çevirisi: "The Jews' Function in the Evolution of Medieval Economic Life" Kisch, *Porschungen zur Rechts-Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden in Medieval Germany*, 2. 109 içinde.

¹⁸ Judah Rosenthal, "The Law of Usury Relating to Non-Jews" (İbrani-ce), *Tal-pioth* 5 (1962), 479-482.

¹⁹ *Ibid.*, 484-485.

²⁰ *Dialogue of a Philosopher*, çv. P. J. Payer (Toronto, 1979), 33.

²¹ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 329.

²² Jordan, "Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the Mid-Thirteenth Century," *Journal of Jewish Studies* 29 (1978), özl. 47, 50-52, 55-56.

²³ Jenks, "Judenverschuldung und Verfolgung der Juden im 14. Jahrhundert: Franken bis 1349," *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* 65 (1978), 309-356.

²⁴ Jilliam Jordan, ortaçağda rehineciliğinin "fiilen hiçbir belge" bırakmamasının nedenini açıklayan özsel yasallığını belirttik Jordan, *French Monarchy and the Jews*, 87. Jenks, Yahudilerinin mesleki farklılığı nedeniyle ve Hristiyan komşularıyla tipik yakın ve içten ilişkileriyle Würzburg'un istisna olduğunu belirtir. Jenks, "Judenverschuldung und Verfolgung der Juden," 348-350.

²⁵ Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, 3. basım (Oxford, 1964), 18-24.

²⁶ Dobson, *The Jews of Medieval York and the Masacre of March 1190* (York, 1974). York'ta, diye ileri sürüyor yazar, Yahudileri kuşatıp öldüren soy-lular, ajanlarından intikam alarak krala kızgınlıklarını açığa vurdular. Yahudilerin, Yahudi tefeciliğinden elde edilen kar biçiminde tebaasından gelir elde etmek için Yahudi faizciliğini destekleyen kralın piyon-ları olduklarına inanıyorlardı.

²⁷ DMA, "Banking, European" maddesi, 76a ve "Lombardlar" maddesi; Gilchrist, *Church and Economic Activity*, 110; Kurt Grunwald, "Lombards, Cahorsins, and Jews," *Journal of European Economic History A* (1975), 393-398.

²⁸ Bkz. Grayzel, *Church and the Jews*, 86-87, 132-133.

²⁹ Grayzel, *Church and the Jews*, 307; Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 190-195.

³⁰ Roth, *History of the Jews in England*, 70-73.

³¹ H. G. Richardson, *The English Jewry under Angevin Kings* (Londra, 1960), 213-233.

³² Stow, "Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century," 161-184.

³³ Jordan, *French Monarchy and the Jews*, bölüm 8-13.

³⁴ İbid., 45; Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews; The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism* (Cleveland, 1961), 188-195; Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 192; Rosenthal, "Law of Usury", 134; S. Stein, "A Disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Me'ir b. Simeon's Milhemeth Miswah (Narbonne, 13th century)," *Journal of Jewish Studies* 10 (1959), 45-61.

³⁵ Shatzmiller, *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society* (Berkeley ve Los Angeles, 1990), 46-47.

³⁶ İbid., 99-103 (alıntı 103'ten).

³⁷ "A Letter [Polemic] of R. Jacob of Venice" (İbranice), *Jesdium: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, ed. Joseph Kobak 6 (1868), 16; ayrıca aktaran David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (Cincinnati, 1981), 87, 210, n. 8. Bkz. Kenneth R. Stow, "Jacob of Venice and the Jewish Settlement in Venice in the Thirteenth Century," *Community and Culture: Essays in Jewish Studies in Honor of the Nineteenth Anniversary of the Founding of Gratz-College 1895-1985*, ed. Nahum M. Waldman (Philadelphia, 1987), 221,232.

³⁸ DMA, "Muhammad" maddesi, 522a.

³⁹ Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce (Austin, Tex., 1978), 13-15 (alıntı 14'ten).

⁴⁰ El-Muttaki'den aktaran ve çeviren Lewis, *Islam*, 2: 125-127.

⁴¹ Bkz. Not 45'te aktarılan Goitein'in makalesi.

⁴² Abdul Azim İslahi, *Economic Concepts of Ibn Tamiyah* (Londra., 1988), 179.

⁴³ İbid., 181.

⁴⁴ Rodinson, *Islam and Capitalism*, 103, 108.

⁴⁵ *Journal of World History* 3 (1957), 583, 604'te yayımlanan aynı başlıklı bir makalede; yeniden basımı, Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1968), 217-241 içinde.

⁴⁶ Fischel, *Jews in the Economic and Political Life Medieval Islam*, 1-44.

⁴⁷ Eliyahu Ashtor, "Migrations de l'Irak vers les pays méditerranéées dans le haut Moyen Age," *Annales: économies, sociétés, civilisations* 27 (1972), 185-214.

⁴⁸ *Vekil tüccar* konusunda bkz. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 186-192.

⁴⁹ Bkz. Mark R. Cohen ve Sasson Somekh, "In the Court of Ya'qub ibn Killis: A Fragment from the Cairo Geniza," *Jewish Quarterly Review* 80 (1989-1990), 283-314.

⁵⁰ Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, 68-69; Moshe Gil, *Ha-tustarim: ha-meshpaha veba-kat* [Tustaris: Aile ve Tarikat] (tel Aviv, 1981).

⁵¹ A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval islam* (Princeton, N. X, 1970), özl. 256-259; ve "sayısız makale.

⁵² İslahi, *Economic Concepts of ibn Taimiyah*, 136-137.

⁵³ *Responsa of the Geonim* (İbranice), ed. Abraham E. Harkabi (Berlin, 1887), 216 (no. 423). Geniza'da görüldüğü şekliyle bir *suftaja* değerlendirilmesi için bkz. Goitein, *A Mediteranean Society*, 1: 242-245.

⁵⁴ S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic City" A. H. Hourani ve S. M. Stern, ed. *The Islamic City: A Colloquium* (Oxford, 1970), 36-47 içinde.

⁵⁵ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 276, 401-402.

⁵⁶ *Responsa of the Geonim*, ed. Harkabi, 140 (no. 278); aktaran Gideon Libson, "Between Jewish Law and Muslim Law: The Preference Given Neighbors of Differing Religions in Acquiring Neighboring Property" (İbranice), *Pe'amim* 45 (1990), 85, n. 44.

⁵⁷ İbid., 85 (metin, S. Abramson, "Five Sections of Rabbi Hai Gaon's 'Sefer Hamekach'" [İbranice], *Jubilee Volume in Honor of Moreinu Hagaon Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, ed. Shaul Tsraeli et al. [Kudüs, 1984], 2: 1350 içinde).

⁵⁸ Guido Kisch, "Relations between Jewish and Christian Coufts in the Middle Ages," Kisch, *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden*, 2; 78-105 içinde.

⁵⁹ Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*; 2. basım (New York, 1964), 150-160.

⁶⁰ Gideon Libson, "The Custom to Supplement to the Ketuba Based on 'Appropriate Mohat' for a Wife Who Has Last Her Ketuba" (İbranice), *Sefunot* 5 , (20), 71-94 (Yahudi-Arap İncelemeleri Cemiyeti'nin İkinci

Konferansı'nın tutanakları); idem, "Between Jewish Law and Müslim Law," 71 -88.

⁶¹ Müslüman dünyasında dört başı mamur Yahudi olmayan (İbranice: *goy*) Müslümandı; Hristiyanlara, genellikle İbranicede *arelim* (sünnet-siz) deniliyordu.

⁶² Louis Ginzberg, *Geonica*, cilt 2, *Genizah Studies*, 2. basım (New York, 1968), 194 (krş. 186-187).

⁶³ Ginzberg, *Geonica*, cilt 2, *Geniza Studies*, 186-187, 194-196.

⁶⁴ *Responsa of Maimonides* (İbranice), ed. J. Blau (Kudüs, 1958), 2: 360 (no. 204); Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 296. Goitein şöyle çevirir: "İcra edilen zanaatlar, bir durumda demircilik, başka bir durumda camcılıktır."

⁶⁵ Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval islam*, 77-80. Ibn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 270-274 (273: "onlarla ortak olmak, onlarla içice geçmeye [*muhalata*] ve sonra dost olmaya [*mavadda*] yol açar"); kısım 2, 776-777.

⁶⁶ *Responsa of Maimonides*, ed. Blau, 1: 170 (no. 101); krş. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 199.

⁶⁷ Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval islam*, 77-80.

⁶⁸ Aktaran ibid-, 79.

⁶⁹ *Responsa of Maimonides*, ed. Blau, 1: 89 (no. 53); Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 197.

⁷⁰ Libson, "Between Jewish Law and Muslim Law," 85.

⁷¹ Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 256-257.

⁷² *Responsa of Maimonides*, ed. Blau, 1: 122 (no. 79).

⁷³ Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval islam*, 12-25.

⁷⁴ Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 258.

⁷⁵ Goitein, "An Answer to the Dhimmis," 457 (İngilizce), 415 (Arapça).

⁷⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, 1: 362-367, 87.

⁷⁷ İbid-, 116-127.

⁷⁸ Bkz. bu bölümün baş tarafı.

⁷⁹ Clifford Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou," Clifford Geertz, "Hildred Geertz ve Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (Ceambridge, 1979), 165 içinde.

⁸⁰ İbid., 169.

⁸¹ Lawrence Rosen, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Müslim community* (Chicago, 1984), 154-155.

⁸² Daniel Schroeter, "Trade as a Mediator in Muslim-Jewish Relations; South-western Morocco in the Nineteenth Century," *Jews among Arabs: Contacts and Botmdaries*, ed., M. R. Cohen ve A. L. Undovitch (Princeton, N. J., 1989), 115. içinde. Schroeter'm kitabı *Merchants of Essaouria: urban Society and Imparialism in South-western Morocco, 1844-1886* (Cambridge, 1987, konuyu daha geniş bir bağlamda ele alır.

⁸³ Schroeter, "Trade as a Mediator," 117.

⁸⁴ S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton, N. j., 1973), 76-78.

⁸⁵ İbid., 199-200.

⁸⁶ Bu görüşün bir istisnası, Maurice Kriegel'inkidir. "Un trait de psychologie sociale dans les pays mediterraneen du Bas Moyen Age: lei juif comme in il touchable"da (*Annales: iconomies, sociétés, civilisations*; 31 [1976], 326-330) ve daha kapsamlı olan *Les Juifs â la fin du moyen âge dans l'Europe méditerranéene* (Paris, 1979)'da Kriegel şunu ileri sürer: Güney Avrupa'da Yahudilere yönelik tutum, kuzeydeki kadar düşmancaydı. Noel Coulet, *Exlus et systemes d'exclusion dans la litterature et la civilisation médiévales* (Aix-en-Provence, 1978), 207-221 içindeki "Juifs intouchable' et İnterdits alimentaires"de bu revizyonist teze meydan okudu. Ayrıc a bkz. Coulet, "Les Juifs en Provence au bas moyen âge: Les limites d'une marjinalité," *Minorities et marginaux en Espagne et dans le Midi dela France VII-XVII siectes* (paris, 1986), 203-219 içinde.

⁸⁷ Y. Dossat, "Les Juifs â Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire," *Juifs et judaïsme de Languedoc xiii siecle*, ed. Marie-Humbert Vicaire ve Bernhard Blumenkranz (Touiousse, 1977), 132-135 içinde.

⁸⁸ Gerard Nahon, "Condition ficale et economique des juifs," *Juifs et judaïsme de Languedoc xiii siecle-début xiv siècle*, 63-72 içinde.

⁸⁹ Shatzmiller, *Shylock Reconsidered*, 123.

⁹⁰ Bkz. William C. Jordan'ın değerlendirmesi, *Jewish Quarterly Review*, 82 (1991), 221-223.

6- HİYERARŞİ, MARJİNALLİK VE ETNİSİTE

¹ Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System ant its Implications*, gözden geçirilmiş İngilizce tam basımı, çv. Sainsbury, Durnont ve Galiati (Chicago, 1980). Bu kitaba gösterilen tartışmalı yaklaşımlar için bkz.

Dumont'un "İngilizce Tam Basıma Önsöz"ü.

² İbid., 66; orijinalde bütün pasaj italiktir.

³ İbid., 243 ("Sönsöz: Bir Hiyerarşi Teorisine Doğru").

⁴ İbid., 191.

⁵ Duby, *The Three Orders Feudal Society Imagined*, çv. Arthir Goldhamer (Chicago ve Londra, 1980), 3-4.

⁶ Russell, *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*, 86. Krş. Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*: "Özgürlük, garantili bir statü demekti: Gerd Tellesach'ın tanımına göre, birinin Tanrı ve insan önündeki meşru yeri'ydi.. Topluma ait olmak demekti" (280). Tellenbach'm ilgili hyerarşi nosyonlarının geliştirilmesine ufuk açıcı katkısı, Tellenbach, *Church, State and Christian Society et the Time of the Investiture Contest*, çv. R. F. Bennett (Oxford,1959)'da bulunabilir. Örneğin bkz, "The, Medieval Conception of the Hierarchy" bölümü: "[Hiyerarşi],, ortaçağda olduğu kadar hiçbir zaman istismar edilmemiş olsa da insanın dünya sorunlarıyla ilgili görüşünün bir zaman ifadesini bulduğu biçimlerden biridir" (38).

⁷ Dominique Sourdell, *Medieval islam*, çv. J. Montgomery Watt (Londra, 1983), 135.

⁸ Şunların üzerinde duruyorum: H. R Dickie-Clark, *The Marginal Situation: A Sociological Study of a Coloured Group* (Londra, 1966) ve Noel P.'Gist ve Roy Dean Wright, *Marginality and Identity: Anglo-Indlans as a Racially Mixed Minority in India* (Leiden, 1973). Aktarılan pasaj, Gist ve Wright, *Marginality*, 21'den.

⁹ Dickie-Clark; *Marginal Situation*, 32-33.

¹⁰ Burada kullanıldığı şekliyle *marjinallik*, Hindistan'daki kast sistemi modelinden etkilenen Maurice Kriegel'in eserinde kullanılandan farklıdır. Ortaçağ sonlarında Akdeniz Avrupalı Yahudileri hakkında yazan Kriegel, *marjinalliği*, dışlamayla az çok eşanlamlı kullanır. Hristiyanlar! Yahudilerden ayırma yönündeki çeşitli hareketleri, "dokunulmaz" sayılanlardan uzak durmayı kesinlikle gerektiren kast sistemindeki gibi, Yahudi "pis"liği ile kirlenmekten sakınma hareketleri olarak görür. Kriegel, *Les Juifs a la fin du moyen âge*, özl. bölüm 2. Bu yaklaşımın, Yahudiler bakımından azınlık-çoğunluk ilişkileri hakkında daha ince bir anlayış arayışını karartma dezavantaj vardır.

¹¹ Dicki-Clark, *Marginal Situation*, 21-22.

¹² İbid., buna "tutarsızlık statüsü" olarak değinilen 37-38.

¹³ Blumenkranz, Juifs et chrétiens. Blumenkranz, kitabını İngilizcede iki deneme şeklinde kısaltmıştır: Roth, ed. *Dark Ages*, 69-99, 162-174 içinde. "The Roman Church and the Jews" bölümünde Blumenkranz şunları yazar: "Yahudiler, salt saçaklarda bir grup değil, ortaçağ toplumunun parçasıydılar" (18). Fakat, Kriegel gibi o da, "saçaklarda"yı onbirinci yüzyılda başladığını söylediği "dışlama"ya geçişle eşitler.

¹⁴ Simonsohn, *Apostolic See and the Jews, Documents: 492-1404*, 33 (no. 34). Ayrıca bkz. Roth, ed. *Dark Ages*, 74-75, 81, 118., 167.

¹⁵ Aronius, *Regesten*, 61 (no. 144).

¹⁶ 1012 kovulması ve Wecelin'in Museviliğe dönüşü ve dönüşünden sonra Hristiyanlığa karşı Museviliği savunan polemiksel yazıları konusunda bkz. Aronius, *Regesten*; Roth, ed. *Dark Ages*, 84, 87-88, 93, 96, 149, 172-174; ve Robert Chazan, "1007-1012; Initial-Crisis for Northern European Jewry," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 38-39 (1970-1971), 101-118.

¹⁷ Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 47 (italikler benim). Paul'un I Corinthians 5: 12'deki yargısı, ahlaksız Hristiyanları hedefliyordu.

¹⁸ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 246.

¹⁹ İbid., 248-249.

²⁰ Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 316, 320-321.

²¹ Danan, *Les intellectuels chrétiens*, 174.

²² Robert I Moore, "Anti-Semitism and the Birth of Europe," *Christianity and Judaism, Studies in Church History*'nin 29. cildi, ed. Diana Wood (Oxford, 1992), 49-50 içinde; aktaran Noel Coulet, "De l'intégration à l'exclusion: la place des juifs dans les ceremonies d'entree solonelle au Moyen Age," *Annales: economies, societies, civilisations* 34 (1979), 672-683.

²³ Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 152, 261-264.

²⁴ *Aman: müstamin olan kişi*.

²⁵ Khoury, *Toleranz im islam*, 116.

²⁶ Muhammad ibn Ahmed'el-Serahsi, *Sharh kitab el-siyer el-kebîr*, ed. Abdel-Aziz Ahmed (1972), 5: 2045 (kitap, Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin [ö. 767] öğrencisi Şeybani'nin [ö. 803] eseri üzerine bir yorumdur) Ayrıca bkz. 2163: "li'annahu min ehli darina we-yajri aleyhi hukmuna fe-kane bi-menzilat el-müslim (o bizim alanımıza mensup olduğuna ve bizim hukukumuz ona uygulandığına göre, (bu meselede),

onun Müslüman statüsü vardır)" Krş., editörün İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*'ya girişi, kısım 1, 12-13.

²⁷ Serahsi, *El-mebsut*, 9: 195.

²⁸ Aşağıdaki *şaghar* ve *ghiyar* tartışmasındaki düşünce çizgisi, A. L. Udovitch'in *dhimma* sistemi üzerine yayınlanmamış bir yazısından esinlenmiştir.

²⁹ İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 23-24.

³⁰ İbn Hazm, *Kitab el-muhella* (Kahire, 1349 H.), 7: 346.

³¹ Ayrıca, *gh-y-r* kökünden gelen ve "benzememek ya da benzetmemek" anlamına gelen *taghir*.

³² Zayat, "Distinctive Signs," 235-240, özl. 235-236.

³³ Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, N.J., 1980), 108-115.

³⁴ Shaun E. Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society* (New York, Oxford University Press, çıkacak), bölüm-3: 'Taife sözcüğü, ortaçağ Arapçasında herhangi bir insan kategorisi ya da alt-kategorisi için en çok kullandan terimlerden biridir."

³⁵ Mottahedeh, *Loyalty ahl Leadership*, 149, 150, 159, 165.

³⁶ Bkz. David Wasserstein, *The Rise and Fail of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain*, 1002-1086 (Princeton, N. X, 1985), bölüm 4.

³⁷ Richard Gottheil, "An eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue," 474; İngilizce, 485. Yeni İngilizce çevirisi, Stillman, *Jews of Arab Lands*, 189 içinde.

³⁸ *Siddur R. Saadja Gaon*, ed. I. Davidson et al., (Kudüs, 1970). *Shari'a*; 2, satır 1; oysa birkaç satır yukarda, satır 6'da, İbranice Tevrat'ın Kuranik (olasılıkla İslam öncesi Yahudi-Arap) biçimini kullanarak *tawriya* ve başka her yerde (satır 9) *tawrat* diye yazar; *kible*: 20, satır 10-11; *imam*: 41, satır 10, 15; *Siddur*'un başka yerlerinde sık sık benzer şekilde Saad-ya'nın Kitabı Mukaddes üzerine yorumunda bkz. Yehuda Ratzaby, ed., *Otzar ha-lashon ha-aravit be-tafsir Saadya Gaon* [R. Saadya Tefsirinde Musevi Arap Sözlüğü] (Ramat-Gan, 1985), "imam," "kible" ve Kuran" maddeleri.

³⁹ Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish Muslim Interactions and Polemic," *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. Brinner ve Ricks, 36-38, 42 içinde.

⁴⁰ I. Goldziher, "Über eine Formel in der jüdischen Responen-literatur

und in den muhammedanischen Fetwas," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 53 (1899), 645-652 içinde.

⁴¹ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 325-326.

⁴² Goon, *Caravan: The Story of Middle East*, gözden geçirilmiş basım (New York, 1958).

⁴³ Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, N. I, 1981), 49-51; Daniel G. Bates ve Amal Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East* (Englewood Cliffs-N.J., 1983), 83-84.

⁴⁴ Coon, *Caravan*, 153, 167.

⁴⁵ Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries* (Bergen-Oslo, 1969), 9-10, 16, 18.

⁴⁶ A. L. Udovitch ve Lucette Valensi, *The Labt arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia* (Chur, İsviçre, 1984), 3.

⁴⁷ *Ibid.*, 101.

⁴⁸ *Ibid.*, 118 (italikler benim).

⁴⁹ Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou," 141.

⁵⁰ *Ibid.*, 164.

⁵¹ Langmuir, dinin rolünü vurgulayarak meseleyi farklı bir şekilde koyar: "Germanik tektanrıci dinselilik, her halkın kendi tanrısına ve ritüellerine sahip olmasının umulduğu çok tanrıci bir hoşgörüyü korumuş görünüyor" Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 78.

7- KENTLİ OLARAK YAHUDİ

¹ Edith Ennen, *The Medieval Town*, çv. Natalie Fryde (Amsterdam, 1979), 33, 45.

² Kathryn L. Reyerson, bu bölgedeki kent tarihinin bugüne kadarki kısa bir özetini verir: "Urbanism, Western European," *DMA*, 12: 311-320.

³ Fritz Röring, *The Medieval Town* (Berkeley ve Los Angeles, 1967), 22-29, 48 vd.nda bu süreç, esas olarak Almanya ile bağlantılı olarak betimlenir.

⁴ Susan Reynolds, *An Introduction to the History of English Medieval Towns* (Oxford, 1977), özl. "The Growth of Independence" bölümü.

⁵ Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 293, 295.

⁶ Ennen, *Medieval Town*, 111, 113.

⁷ Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 11: 206.

⁸ Kisch, *Jews of Medieval Germany*, 345; Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 11: 14 vd.; Pirenne, *Medieval Cities*, 143.

⁹ Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 318.

¹⁰ Danan, *Les intellectuels chretiens*, 176-178; Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 139-141.

¹¹ Baron, *Social and Religious History of the Jews*,. 11: 21.

¹² İbid.; 76 (italikler benim).

¹³ Stow, "The Jewish Community in the Middle Ages Was Not a Corporation" (İbranice), *Kehuna u-melukha* (Kudüs, 1987), 146-148 içinde.

¹⁴ Kisch, *Jews in Medieval Germany*, 348-349.

¹⁵ Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 20-23.

¹⁶ Ortaçağ Hristiyanlığında kolektif sorumluluk kararlılığı konusunda bkz. Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, 174. İşte İngiltere'den bir örnek: 1130 yılına tarihli Henry Fin hükümlerinden kalma bir ruloda şunları okuyoruz: "Londra Yahudileri öldürdükleri her hasta insan için 2000 pound ödemekle yükümlüdürler" Carl Stephenson ve Frederick George Marcham, eds., *Sources of English Constitutional History* (New York), 1:54. Bu kaynağa beni yönelttiği için William Jordan'a minnettarım.

¹⁷ Bkz. "bir bütün olarak Yahudi cemaatlerine konulan vergiler"in İngiliz örneklerinin bir toplamı için bkz. Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 22.

¹⁸ Reynolds, Güney Avrupa-"çok sayıda insanın, kırdaki çalışmasına karşın kentlerde oturduğu"- ile kent ve kır ayrımının çok daha belirgin olduğu İngiltere örneği arasındaki karşıtlık hakkında yazar. *Introduction*, 87.

¹⁹ Y. Dossat, "Les Juifs à Toulouse: un demisiecle d'histoire communautaire," 127-128.

²⁰ Coulet, "Les Juifs en Provence au bas moyen-âge: Les limites d'une marginalite," 203-206.

²¹ Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, 20-25, William Jordan'ın özetlediği gibi, "güney toplumunun Yahudileri görece hoşgörüsü"ne tarihçilerin gösterdiği nedenlerden biri de, şudur: "Midi'nin Yahudi cemaatleri, güneyin kent ve kasabalarının organik parçasıydılar. Roma egemenliğinden beri buralarda yaşamaktaydılar ve Roma hukuku alanındaki korunma görüntüsünü hiçbir zaman" yitirmediler." Jordan, *French Monarchy and the Jews*, 110-111.

²² Gerard Nahon, "Condition fiscale et économique des juifs," 63-72.

²³ "Urbanism, Islamic," *DMA*, 12: 307-11 (A. L. Udovitch)'de, İslami kentleşme ile ilgili yakın zaman bilimsel inceler özetlenir.

²⁴ Ira M. Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Societies," *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, ed. Lapidus (Berkeley ve Los Angeles, 1969), 51.

²⁵ Salol Baron şöyle yazar: "Elbette, eski ve ortaçağ Yakındoğusunda özellikle etnik ve dinsel bakımdan karışık bölgelere özgü kendi kendine ya da rastlantısal bölünme ile bir batı ülkesindeki Yahudi mahallesi arasında fark vardı... Kuşkusuz, eski İskenderiye ya da Sardes'teki; ya da ortaçağ Kahire'sinde ve Cordova'sındaki bir Yahudi mahallesi, ikinci sınıf vatandaşlık çağrışımı taşııyordu." *Social and Religious History of the Jews*, 11: 88. "Müslüman Arap dünyasının her yerinde özel Yahudi ya da Hristiyan mahallelerinin varlığı, kendi içinde alçaltıcı bir şeye sahip değildi" diye yazar Goitein: *Jews and Arabs*, 74.

²⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 289-293.

²⁷ Yuzbaki, *Tarikh al-hl al-dhimma fi'l Iraq* (12-247 A. H.), 92.

²⁸ İbn Kayyım, *Ahkam al-hl al-dhimma*, kısım 1, 284 vd.

²⁹ Etnik ve dinsel grupların ayrı yaşamayı tercih etmelerinin nedeni budur.

³⁰ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 295.

³¹ Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (Oxford, 1991), 55-63; Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 297.

³² Stern, "Constitution of Islamic City," 25-50.

8- SOSYALLİK

¹ 888'deki Metz Konseyi, Karolenj dönemden kalma bir örnekti; bkz. Aronius; *Regesten*, 51-52 (no. 119).

² Agobardi *Lugdunensis Archiepiscopo Epistolae*, ed. E. Duemmler *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Karolina Aevi* (Berlin, 1899) 3-182-185, 190 vd. içinde. Agobard'ın mektuplarının kısaltmış İngilizce çevirisi, Kenneth R. Stow tarafından, *Conservative Judaism* 29, no. 1 (Güz 1974)'de yayınlandı, özl.63-65.

³ Grayzel *Church and the Jews*, 309.

⁴ Olasılıkla özgül bir koşulla bağlantılı olarak İmparator Constantius tarafından C. E. 399 başları. 388'de, İmparator Theodosius I tarafından açıkça belirtildi. CTh 16. 8. 6, *Theodosian Code*, 467; ve CTh 3. 7. 2, *Theo-*

dosian Code, 70; Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation*, 149-150, 178-182.

⁵ Badon, *Social and Religious History of the Jews*, 11: 77 vd.

⁶ Brundage, "Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law," *Jewish History* 3, no. 1 (Bahar 1988), 29, 31.

⁷ Yahudi-Hristiyan ilişkilerine ayrılan bölümün (kısım 7, bölüm 24) çevirisini ve yorumunu yapan bir derlemecinin sözleriyle. Dwayne E. Carpenter, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judios"* (Berkeley ve Los Angeles, 1986), 104.

⁸ Bkz. Kenneth Pennington'un makalesi: "Law Codes: 1000-1500" *DMA*, 7: 430.

⁹ Carpenter, *Alfonso X and the Jews*, 34.

¹⁰ İbid., 85-87. Toplu banyo yasağı, Gratian'ın *Decretum*'una, ca. 1140, alındı; ibid., 126, n. 15. Kaynak, 692'de Constanople'daki Trullan Conseyi'nin ya da. Quinu-Sext'in yatıştırıcı bir buyruğu gibi görünüyor; bkz. A *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, The Seven Ecumenical Councils*, ed. Schaff ve Wace (yeniden basım, Edingburg, 198), 14: 370 (düstur no. 11). ayrıca bkz. bölüm 3, n. 46.

¹¹ Carpenter, *Alfonso X and the Jews*, 36.

¹² İbid., 28.

¹³ Jordan, *French Monarchy and the Jews*, 253-257; ve Moore, "Anti-Semitism and the Birth of Europe," 45.

¹⁴ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 191, 199.

¹⁵ Müslim, *Sahih*, çv. Abdul Hamid Sıddiki (Lahore, 1973), 3: 1183-1185-Vajda, "Juifs et musulmans selon le hadit," 87-89.

¹⁶ Aşağıda aktarılan örneklerle ek olarak bkz. Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 137-154.

¹⁷ Fattal, *Le statut*, 97: Gazi el-Wasiti, bunu, Halife Ömer ibn Abd el-Aziz'in icraatı olarak bildirir; Richard Gottheil, "An answer to the Dhimmis," 392 (Arapça), 424 (İngilizce).

¹⁸ Danan, *Les intellectuels chretiens*, 168-169. Abbasi Halife el-Mütevekkil'in 850 tarihli sert *dhimmi* karşıtı fermanının bir versiyonunda, gayri-Müslimlere "müdavimlerinin *dhimmi*'ler olduğu" ayrı hamamlar tedarik edilmesini istediği söylenir (İbn Kayyım, kısım 1, 222); fakat, bu önleme, fiziksel ayrılığın ötesinde hiçbir gerekçe, gösterilmez.

¹⁹ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 200-201.

²⁰ Ibid., 205-206. Mishnah Avodah Zarah ("putperestlik"), özl. Herbert Danby'in çevirisiyle İngilizce okunabilen (*The Mishnah [Oxford, 1933]*) bölüm 1. Bu risaleyle ilgili ortaçağ anlayışları ve Hristiyanlara uygulaması için bkz. Rashi'nin kuzey Avrupa yorumları, Babil Talmud'unun standart basımındaki Tosafist'ler ve Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, 26-31.

²¹ İslami pazar sadece "bir ekonomik mübadele yeri olarak" hizmet görmedi. "...kentlin çeşitli mahallelerinden bireyler ve değişik etnik, dini ve coğrafi kökenli insanlar için bir toplanma ve etkileşme yeri idi de" DMA, 12: 310 (A. L. Udovitch), "Urbanism, Islamic" maddesi.

²² Özellikle faiz almak, ya da şarap ya da domuz satın almak.

²³ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 270-274; pasaj; 273'te.

²⁴ İbn Taymiyye, Kitab iktida el-sirat el-mustakim muhalafat ashab el-jahim, 122; İngilizce çeviri (1950 Kahire basımının) *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, 169. içinde.

²⁵ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 244-245, 270.

²⁶ Sure 5: 50. Bkz. İbn el-Attar, *Kitab al-vesa'iq ve'l-sicilat*, ed. P. Chalmers ve F. Corriente (Madrid, 1983), 410.

²⁷ İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 2, 441.

²⁸ Ibid, 437-439.

²⁹ Ibid, 436-437.

³⁰ Vera B. Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Babai Ibn Lut's Chronicle (1617-1662)* (New York, 1987), 66.

³¹ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, Ind., 1964), 149-172; Roth, ed. *Dark Ages*, 168-169; Dahan, *Les Intellectuels chretiens*, özl. kısım 3, "La-rencontre.

³² İbn Aqnin, Stillman, *Jews of Arab Lands*, 226-228 içinde; İbn-i-Sina, Lewis, *Islam*, 2: 177-181 içinde.

³³ Dahan, *Les intellectuels chretiens*, 311-322.

³⁴ Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden, 1986, gayri-Müslim azınlık grupların Bağdat'taki entelektüel yaşama katılmaları üzerine bir bölümü içerir.

³⁵ Gardet, *Les hommes de l'Islam: Approche des mentalites* (Paris, 1977), 130, 134-136.

³⁶ *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba* (Beyrut, 1965), 583. Ayrıca bkz. Baid

el-Endülüs'i'nin Patai, *Seed of Abraham*, 101-104'te İngilizceye çevrileni Yahudi alimlere övgüsü. Geniza'ya yansıdığı şekliyle tıp mesleği üzerine bkz. Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 240-261.

³⁷ Bkz. Mark. R. Cohen, "The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Geniza Fragment from the Alliance Israelite Universelle Collection," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993) (Joshua Blau Festschrift).

³⁸ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 288, Avrupa konusunda bkz. Tractenberg, *Devil and the Jews*, 93-95, 97-98; Dahan, *Les intellectuels chrétiens*, 169-172. Geç antikiteden bir örnek için bkz: altıncı yüzyılla *vie ancienne de Saint Symeon Stylite le jeune (521-592)*, ed. ve çv. Paul Van den Ven (Brüksel, 1970), 2: 205 (böl. 208).

³⁹ Harvey Goldberg, "The Mimuna, and the Minority Status of Moraccari Jews," *Ethnology* 17 (1978); 75-87.

⁴⁰ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 108-109.

⁴¹ Tudelah Benjamin, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed. ve çv. Marcus N. Adler (Londra, 1907), 43-45 (İbranice), 43-45 (İngilizce, burada biraz değişik).

⁴² İbid., 48-49 (İbranice), 51 (İngilizce).

⁴³ *Sibbu R. Petachiah* [Rosenburg'li Rabbi Hetahiah'ın Seyahati], ed. L. Grünhut (Frankfurt am Main, 1905), 13-15.

⁴⁴ İbid., 170 vd., 20.

⁴⁵ Volterra'lı Meshullam, *Massa Meshullam mi-voltera*, ed. A. Yaari (Kudüs, 1948), 69 (Hebron'da Patriarkların türbesi), 71 (Rachel'in türbesi), 73 (Absaiom'un türbesi), 75 (Kudüs civarındaki mishnaik alimlerin mezarları); İngilizce çevirisi, Elkan Nathan Adler, *Jewish Travellers* (Yeniden basım, New York, 1966), 185, 188-189, 191-192, 193 vd. içinde.

9- DİNLER ARASI POLEMİKLER

¹ Blumenkranz, "Augustin et les juifs, Augustin et le Judaïsme," 231-232; Amos Fünkenstein, "Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Christian and Modern," *Jerusalem Quarterly*, no. 19 (Bahar 1981), 63-64; ve bu kitabın bölüm 2, n. 17'de aktarılan kaynaklar.

² Lanfmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 58; Ruether, *Faith and Fratricide*, 18,1.

³ Williams, *Adversus Judaeos*. Bu polemğin en önemli temalarının bir incelemesi için bkz. Ruether, *Faith and Fratricide*, 117-165.

⁴ Schrekenberg, *Die christlichen adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.); *Die christlichen adversus-Judaeos Texte* (11.-13. Jh), *mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil* (Frankfurt am Main, 1988).

⁵ Williams, *Adversus Judaeos*, 3-13.

⁶ St. Augustine, "in Answer to the Jews" 392-393.

⁷ David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages* (Philadelphia, 1979), 11.

⁸ Bu konuda bkz. Gerson D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann (Cambridge, Mass., 1967), 19-48 içinde.

⁹ Ruether, *Faith and Fratricide*, 1687-169, Hristiyan-Yahudi-çatışmasının erken döneminden örnekler verir.

¹⁰ Shlomo Eidelberg, çv. ve ed., *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades* (Madison, Wis., 1977), 99. Putperestlik olarak Hristiyanlık konusunda bkz. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, 33-37.

¹¹ Blumenkranz, *Juifs et chretiens*, 169-171, 258-259.

¹² Ch. Merchavia, *Ha-talmud be-re'i ha-natzrut* [Kilise- Versus Talmudik ve Midrashik Yazın (500-1248)] (Kudüs, 1970).

¹³ Erwin I. J. Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries" *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), 115, 134; ve çok daha yakın zamanlarda, E. Touitou, "The Exegetical Method of Rashbam in the Light of the Historical Reality of His Time" (İbranice) (*Iyyumin be-sifrut hazal ba-miqra uve-toledot yisrael*, ed. Y. D. Gilat et al. [Ramat-Gan, 1982] içinde) aralarında olmak üzere diğer önemli incelemeleri (Rosenthal'inkinin yanı sıra) aktaran Avraham Grossman, "The Jewish-Christian Polimec and Jewish Biblical Exegesis in Twelfth Century France (On the Attitude of R. -Joseph Qara to Polemic)" (İbranice), *Zion* 51 (1986), 29-60; Sarah Karnin, "The Polemic against Allegory in the Commentary of R. Joseph Bekhor Shor" (İbranice), *Mehqerei yeruskalayim be-mahshevet yisrael* 3 (1983-1984), 367-392 içinde; ve idem, "Rashi's Commentary on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemic" (İbranice), *Shenaton la-miqra ule-heqer ha-mizrah ha-qadmon* 7-8 (1983-1984), 218-248 içinde.

¹⁴ Judah Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Rashi's Bible Commentary" (İbranice), *Mehqarim u-meqorot* (Kudüs, 1967), 1: 106, 108 içinde; ve

Sarah Kamin'in bir önceki notta aktarılan makalesi.

¹⁵ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* (New York, 1977), 13-20.

¹⁶ Joseph Kimhi, *The Book of the Covenant*, çv. Frank Talmage (Toronto, 1972), 43-45.

¹⁷ İbid., 36-37.

¹⁸ İbid., 33-35.

¹⁹ Jacob ben Reuven, *Milhamot ha-shem*, ed. J. Rosenthal (Kudüs, 1963), 141. Jacob, Matthew İncili'ni seçip ayırır.

²⁰ Berger, *Jewish-Christian Debate*, 36.

²¹ İbid., 89-90.

²² Bu, Westminster Baş Rahibi Gilbert Crispin'in onbirinci yüzyılın sonunda yazdığı Latince münazaradaki Hristiyanın ve Yahudinin hedefidir. *Gisleberti Crispini disputation iudei et christiani*, ed.; B. Blumenkranz, *Stromata Patristica et Mediaevalia* (Utrecht, 1956), cilt 3; krş. Blumenkranz, 6 *Juifs et chretiens*, indeks; ve İngilizce denemesi "The Roman Church and the Jews," Roth, ed. *Dark Ages*, 89-94, 97 içinde.

²³ Blumenkranz, *Juifs et chretiens*, özl. kısım 3, "La polemique judeo-chrétienne."

²⁴ İbid., 239.

²⁵ Dahan, *Les Intellectuels chretiens*, özl. kısım 3, "La recontre."

²⁶ İbid., kısım 4, "La affrancement"; Cohen, *The Friars and the Jews*; Chazan,

Daggers of Faith. Chazan, Gönen'in teziyle (onüçüncü yüzyılın, Museviliğin Hristiyanlık içindeki varlığının meşruluğuna dair Augustinian kabulün tersine tanık olduğu tezi) hemfikir olmasa da; onüçüncü yüzyılda Museviliğe Hristiyan saldırısında bir artış görme konusunda Cohen ile hemfikirdir.

²⁷ Amos Funkenstein, "Changes in the Pattern of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century" (İbranice), *Zion* 33 (1968), 137-141; idem, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics," *Viator*. 2 (1971), 379-381; Jeremy Cohen, "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom," *American Historical Review* 91 (1986), 599-613; Merchavia, *Hatalmud bere'i ha-natzrut*.

²⁸ Üçünden çevrilmiş özetler ve bir giriş için bkz. Hyam Moccoby, ed. ve çv., *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*.

(East Rutherford, N. J., 1982).

²⁹ Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism,' *Religion in a Religious Age*, ed. S. D. Goitein (Cambridge Mass., 1974), 103-138 içinde, Museviliğe karşı İslami polemiklerin bir incelemesini içerir. İslamın Kitabı Mukaddes'i ele alışı üzerinde yoğunlaşan daha eski bir inceleme: Hartwig Hirschfeld, "Muhammedan Criticism of the Bible, *Jewish Quarterly Review* 13 (1900-1901), 222-240. Konuya standart bibliyografik" giriş: Moritz Steinschneider, *Polemische undapologetische Literatur in arabischer Sprach zwischen Muslimeh, Christen und Juden* (Leipzig, 1877). Ayrıca bkz. Hava Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton, N. 1, 1992).

Bu eserler, bu bölümde kalkışılan karşılaştırmalı bir bakış açısı sunmazlar. Böyle yapan bir deneme: Kitabımın prova baskıları üzerinde çalışırken elime geçen Amos Funkenstein, "Juden, Chrikten und Muslime: Religöse Polemik im Mittelalter," *Die Juden in der europaischen Geschichte* (Münih, 1992), 33-49 içinde. Funkenstein, 9. bölümü yazarken geliştirdiğim düşüncelere uygun gözlemlerde bulunur.

³⁰ Sure 5: 82. Farklı bilginler ayeti değişik biçimlerde ele alıyor. Örneğin Norman Stillman, ayetin birinci kısmıyla ilgili olarak şunları yazar: "Yahudiler, o zamana kadar tek düşman olan paganların yanı sıra erken Müslüman cemaatinin bir numaralı muhalifleri sayılır duruma gelmiştiler, Hasmane ilişki, deyim uygunsa, kutsal kitaba kazındı": Norman A. Stillman, "Traditional Islamic Attitudes toward Jews and Judaism," *The Solomon Goldman Lectures*, ed. Nathaniel Stampfer (Chicago, 1985), 4: 78 içinde. Tefvik Sultan Yüzbaki, İslamın Hristiyanlara yönelik dostluğunu göstermek için Sure 5: 82'nin ikinci kısmını öne çıkarır, fakat Yahudileri mahkûm eden birinci kısmı atlar: Yuzbaki, *Trarih ahl al-dhimma fi'l Iraq* (12-247.A. H.), A 30. James Kritzeck, başlangıçta Hristiyanların Musevilik karşısında Sure 5: 82'de ifade edilen avantajının "kısa ömürlü" olduğunu gözlemler. "Müslümanların 'savaş bölgesi' dedikleri alanın sınırlarında en güçlü direniş.... Hristiyanlardan geldiği ve bu durum değişmediği sürece, Yahudi-Müslüman tipinde bir ortak yaşarlık olası değildi. Dahası, İslami fetih, çok sayıda Hristiyanın Müslümanlaşması anlamında Musevilikten çok Hristiyanlık için daha büyük bir felaket olmuştu. Gerçekten de, pasajı izleyen satırlar [yani, 83. ayet] çoğu daha kolay din değiştirdiği için Hristiyanların Yahudilerden ya da paganlardan daha, sevimli görüldüğünü gösterir": Kritzeck,

Sons of Abrahâm Jews, Christians and Moslems, 57-58. 5. surenin 83. ayeti şöyle der: "Peygambere indirilen Kuran'ı işittiklerinde, gerçeği öğrenmelerinden gözlerinin yaşla dolarak 'Rabbimiz! inandık, bizi de şahitlerden 'yaz'."- Bazı yirminci yüzyıl islam fundamentalistlerine göre, sure 5: 82, güya İslama yönelik genel islâm karşıtı batı antipatisimn bir parçası olan ebedi Yahudi (ve Siyonist) düşmanlığın gözde bir kanıtıdır; Reuven Paz, "The Stance of the Radical Islamic Movement on the Jews and Zionism in Our Time" (İbranice), *İslam ve-shalom: gishot islahiyot le-shalom ba-olam ha-aravi ben zemaneynu* İslam ve Barış: Çağdaş Arap Dünyasında Barışa İslami Yaklaşım) (Givat Haviva, 1992), 48 içinde.

³¹ "Onlardan bir kısmı, Kitapta olmadığı halde Kitaptan zannedesiniz diye dillerini eğip bükerek, O, Allah katından olmadığı halde, 'Allah katındandır' derler, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler."

³² *Tahrif, tagyir ve tedbil* sözcükleri, büyük ölçüde birbirinin yerine kullanılan Arapça terimlerdir.

³³ Bkz. Lazarus-Yafeh, *Interveihed Worlds*, Ezra ile ilgili polemik motifinin başkalaşımı üzerine 3. bölüm.

³⁴ *İbid.*, 19-35.

³⁵ Bizzat *Eski Ahit* terimi, Müslüman bağlamında uygunsuzdur.

³⁶ William Adler, "The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendation in Anti-Jewish Christian Polemic," *Translation of Scripture*, Annenberg Araştırma Enstitüsü'ndeki bir konferansın "tutanakları, 15-16 Mayıs 1989 (Jewish Quarterly Review'in eki) (Philadelphia, 1990), 1-27 içinde.

³⁷ *İbid.*, 16 vd.

³⁸ Başlığına karşın, Norman Roth'un makalesi "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain" (*Proceedings of the, American Academy for Jewisk Research* 54 [1987], 203-236) karşılaştırmayı derinleştirmez.

³⁹ Thema 15:26'da sürdürülür: "Fakat Baha'dan size göndereceğim Savunucunuz [Advocate] geldiğinde ... o bana tanıklık edecek" Muammalı *parakletos* sözcüğünün "Advocate" olarak çevrilmesi, *The New English Bible*'dedir.

⁴⁰ Ibn Kayyim, *Hidayet el-heyara fi acvibet et-yehud ve'l-inesara*, ed. Ahmed Hicazi Ahmed El-Sekka (Kahire, 1979), 118, 1.19. Krş. Lazarus-Yafeh,

Interwined Worlds, 77-78.

⁴¹ Ali İbn Rabban el-Teberi, *The Book of Religion and Empire*, çv. A. Mingana (Manchester, 1922), 3; Arapça: *Kitab el-din ve'l devle* (Tunus [1973]), 12-13.

⁴² *Book of Religion and Empire*, 15-18; *Kitab el-din ve'l-devle* 23.

⁴³ Wadi Z. Haddad, "Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad," *Conversion and Continuity: Indigenpus Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Gervers ve Bikhazi, 47-48 içinde.

⁴⁴ "Yahudilere ve Museviliğe yöneltilen İslami polemğin, çok büyük ve belirleyici ölçüde, Hristiyanların kitlesel Müslümanlaşmasıyla İslami çevreye akan, kısmen İslam öncesi Hristiyan kaynaklardan türemiş ve bunlar tarafından beslenmiş görünüyor": Perlmann, "Medieval Polemics," 106; krş. Lewis, *Jews of Islam*, 86. Museviliğe ve Hristiyanlığa karşı İslami polemiklerin İslam öncesi ve İslami olmayan kaynakların bir değerlendirmesi için bkz. Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds*, 130-135.

⁴⁵ İbn Kayyim, *Hidayet el-heyara*, 114.

⁴⁶ Reuven Firestone, *Journey in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Albany, N.Y., 1990), 76-79. Krş. Aviva Schussman, "Abraham's Visits to Ishmael: The Jewish Origin and Orientation" (İbranice), *Tarbiz* 49.(1980), 325-345. Sekizinci yüzyıl midrashı *Pirkei de Rabbi Eliezer*'m 30. bölümünde yakın bir paralellik görünüyor. Bkz. *Pirke de Rabbi Eliezer*, çv. Gerald Friedlander (1916; yeniden basım, New York, 1970), 218-219.

⁴⁷ Ali Teberi, *Book of Religion and Empire*, 80-83; *Kitab el-din ve'l-devle*, 76-77.

⁴⁸ İbn Kayyim, *Hidayet*, 115.

⁴⁹ Samau'al el-Mağribi, *Ifham el-yehud*, ed. ve çv. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964) 46-47.

⁵⁰ Hava Lazaris-Yafeh, "The Contribution of a Jewish Convert from Morocco to the Müslim Polemic against the Jews and Judaism" (İbranice), *Pe'amin* 42 (1990), 86-87; E. Strauss, "Methods of Islamic Polemics" (İbranice), *Sefer ha-zikaron le-veit ha-midrash la-rabbanim be-vina* (Kudüs, 1946), 189 vd. içinde.

⁵¹ Ali Teberi, *Book of Religion and Empire*, 140-141; *Kitab el-din*, 125.

⁵² İbn Kayyim, *Hidayet*, 109-112.

⁵³ Ahmed ibn İdris el-Kerafi, *Al-acwibe el-fahire en eles'ile el-fecira*, Abd el-Rahman Bachaji. Zadeh, *El-Farik beyn el-mehluk ve'l-halik* (Kahire, tarihsiz), 238-239'un kenarlarına yazılmış.

⁵⁴ Ali Teberi, *Book of Religion*, 86-87; *Kitab el-din*, 81.

⁵⁵ Firestone, *Journeys in Holy Lands*.

⁵⁶ *Ahkam ahl al-dhimma*'sı bu kitapta sık sık aktarılan ondüzdüncü yüzyıl bilgini.

⁵⁷ İbn Kayyım, *Hidayet*, 249-259 (Musevilik), 260-299 (Hristiyanlık).

⁵⁸ Moshe Perlmann, "İbn Kayyım and Samau'al al-Maghribi," *Journal of Jewish Bibliography* 3 (1942), 71-74.

⁵⁹ İbn Kayyım, *Hidayet*, 260.

⁶⁰ İbid., 263.

⁶¹ Bkz. Sidney H. Griffith, "Anastasios of Sinai, the Hodegos, and the Muslims," *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), 341-358, görünüşe göre Müslümanlığın Hristiyanlık eleştirisine polemiksel yanıt veren (geçerken de olsa) ilk Hristiyan yazar-İslama karşı Hristiyanlığı savunan tanınmış Şamlı John'dan (ö. 749?) önce yaklaşık yarım yüzyıl Ayırca bkz. *Anti-christian Polemic in Early İslam: Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, ed. ve çv. David Thomas (Cambridge, 1992), erken dokuzuncu yüzyıl bir Şii bilginin metni. Şamlı John ve onun İslam eleştirisi konusunda bkz. paniel J. Sahas, *John of Damascus: The "Heresy of the Is-lamaelites"* (Leiden, 1972).

⁶² Sidney H.Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images," *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 53-73; idem: "Theodore. Abu Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century," Tel Aviv Üniversitesi Arap Edebiyatı Irene Holmos Kürsüsü Yıllık Dersi (Tel Aviv, 1992).

⁶³ Wadi Z. Haddad, "Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad," 35-47.

⁶⁴ Thomas F. Michel, ed. ve çv., *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Şahih*. 143.

⁶⁵ Geniza'da rastlanan ve önceleri bilinmeyen Yahudi-Arapça eserden bir parça eski Yahudi vezir Yakup ibn Killis'in (ö. 991) sarayındaki hıf-talık meclislerden birinde geçen gergin bir Yahudi-Müslüman karşı-laşmasını anlatır. Bkz. Cohen ve Somekh, "in the Court of Ya'qub ibn

Killis: A Fragment from the Cairo Geniza." Bu kitabın diğer bölümleri bulunursa , Yahudi-Müslüman anlaşmazlığının daha erken bir örneğini inşa etmek olanaklı olabilir. Şimdilik bkz. yukarda anılan makale yazıcığında bizce bilinmeyen bir fragmanı ekleyen Sasson Sotrfekh, "Fragments of a Polemical Work from the Cairo Geniza" (İbranice), *Sefer shivtiel: Mehgarim ba-lashon ha-ivrit uve-masorot ha-edot*, ed. Isaac Gluska ve Tzemah Kessar (Ramat Gan ve Tel Aviv, 1992), 141-159 içinde.

⁶⁶ "Timothy's Apology for Christianity," çv. A. Mingana, *Woodbrooke Studies* (Cambridge, 1923), 2: 27-29; krş. Hans Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780-823)* (Beyrut, 1975), 231-232.

⁶⁷ Lewis, *Jews of islam*, 85-86.

⁶⁸ Kraemer, *Humanism in the Renaissance of islam*, 55-60.

⁶⁹ Aryeh Grabois, "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century," *Speculum* 50 (1975), 613-634.

⁷⁰ Krş. Ivan G. Marcus, "Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany," *Jewish History I* (1986), 7. Marcus, Natalie Zemort Davis'in eserini Yahudi Örneğine uygular. Bkz. Davis, "The Rites of Violence," *Society and Culture In Early Modern France* (Stanford, Calif., 1975), 152-187 içinde.

⁷¹ Katz, *Exclusiveness*, 90.

⁷² Daniel J. Lasker, "The Jewish Critique of Christianity under islam in the Middle Ages," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1990-1991), 121-149.

⁷³ Ora Limor; "Religious Disputation in Mediterranean Ports" (İbranice), *Pe'amim* 45 (Sonbahar 1990), 32-44. Limor'un kanıtı, onikinci yüzyıl ve sonrası içindir.

⁷⁴ Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, 302-303.

⁷⁵ Yahudileri Kuran'a İbranice "galon [utanç] kitabı" diyerek söz oyunu yapıyorlardı.

⁷⁶ Exodus üzerine "daha kısa yorum" (*perush qatza*) *Sefer ibn Ezra le-sefer shemot*, ed. Judah Fleischer (Viyan, 1926), 2'de. "İsmail'in kralıyla ilgili olarak, *bi-me'od me'od'un* sayısal değerinin onun adıyla aynı olduğunu söyleyenlere gelince, İsrail'e işaret eden mevcut ayete ne diyecekler? Üstelik, peygamberin [Musa] sayısal şifreyle [gematron] ya da imalarla [remizot] konuşması ihtimal değildir." Bu kaynağa dikkati çektiği için Hava Lazarus-Yafeh'e minnettarım. Ibn Ezra'nın Exodus 3: 7 yorumu, ne *Miqra'ot gedolot*'un standart baskılarında, ne de A. Weiser'in

İbn Ezra'nın Torah Commentary'sinde (Kudüs, 1974) görünür.

⁷⁷ "Efendimiz Sina'dan geldi, Seir'deri onlara ışık tuttu, Paran Dağı'ndan göründü."

⁷⁸ Tanrı sunduğunda Tevrat'ı kabul etmekten mahrum edildiler; zira Tevrat "Çalmayacaksın" diye emreder. Şifre on Deuteronomy, para. 343, ed. L. Finkelstein, (yeniden basım, New York, 1969), 395-396.

⁷⁹ Rabbilerin "şeytan" Edom/Roma/Hıristiyanlığa karşı düşmanca tutumlarından farklı olarak, Rabbinik yazında İsmail'in ele almış tarzının bütünüyle olumsuz olmadığını belirtmek gerekir. Bkz. David J. Zucker, "Conflicting Conclusions: The Hatred of Isaac and İshmael," *Judaism* 39, no. 1 (Kış 1990), 37-46.

⁸⁰ Bkz. Saadya Gaon ve İbn Ezra'nın standart İbranice Kitabı Mukaddes'teki Daniel 7 üzerine yorumları; Ayrıca krş. Yisrael Levih, *Avraham ibn Ezra: hayyav ve-shirato* (Tel Aviv, 1969), 33-34.

⁸¹ "Sina'dan"- tamı tamına "Sina'da" gibidir-"Seir'den" de olduğu gibi.

⁸² İbranice (*Sihai*), Latince (*Seir*, Edom ya da Roma'nın başka bir adı), Arapça (*Paran*) ve Aramca (*Ribebboth Qodesh*).

⁸³ Genesis: 21: 32. Moshe Zucker, ed., *Saadya's Commentaty on Genesis* (İbranice) (New York; 1984), 156 (Arapça), 412-422 (İbranice çeviri).

⁸⁴ Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (New York, 1950), 177-182.

⁸⁵ "Saadya Gaon on islam and Christianity," University College' deki "Ortaçağ İslamının Yahudileri" konferansına, 24-25 Haziran 1992, sunulan tebliğ. Lasker, Eliezer Schlossberg'le hemfikir değil: "Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadya Gaon in the Book of Daniel" (İbranice) (Doktora tezi, Bar-Han Üniversitesi, 1988)-Saadya'nın yazılarındaki İslam karşıtı polemiği ele alır (ayrıca bkz. idem, "R. Saadya Gaon's Attitude toward İslam" [İbranice], *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 25 [1990], 21-25). Schlossberg, Gaon'un birçok yazısında İslam üzerine polemiksel açıklamalar bulur, fakat esas olarak Book of Daniel'de değil, *Beliefs and Opinions*'da. Lasker, Saadya'nın öncelik sıralamasına üç olası neden önerir: (1) Tedbirlik-İslam'a dönen Yahudilerin kendisini ihbar edeceği korkusu; (2) Musevilik ile Hıristiyanlık arasındaki farklılık, Musevilik ile İslam arasındakinden daha büyüktü; (3) Müslümanlar arasındaki Yahudilerin "evinde olma" hissi, İslama saldırı güdüsünü ortadan kaldırdı.

⁸⁶ Hava Lazarus-Yafeh bunu dikkate alır. *Interwined Worlds*, 37.

⁸⁷ Saadya Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, çv. Samuel Rosenblatt (New Haven, Conn., 1948), 157-173; Haggai Ben-Shammai, "The Attitude of Some Early Karaites towards islam," *Studies in Medieval Jewish History and Literature II*, ed. I. Twerzky (Cambridge, Mass., 1984), 7-8 içinde; Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic," 40-42; Schlossberg, "Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon in the Book of Daniel," bölüm 6.

⁸⁸ Ben-Shammai, "Attitude of Some Early Karaites," 3-40.

⁸⁹ Örneğin, yeni ayın tarihini, ayın fiili doğuşuyla belirlemek, sinagoglara çıplak ayakla girmek ve ibadet sırasında İslam benzeri secde.

⁹⁰ Kuzari, kısım 2, bölüm 14. Yahudi-Arapça metnin eleştirel basımı, *Kitab al-radd wa'ldalil fi'l-din al-dhalil*, ed. D. S. Baneth ve H. Ben-Shammai (Kudüs, 1977);. İngilizce çeviri, Hartwig Hirschfeld, *Book of Kuzari* (New York, 1946).

⁹¹ Sanhedrin risalesinin 10. bölümü *Heleg* olarak bilinen bölüme girişte görünen onüç emirden dokuzuncusu. Krş. Eliezer Schlossberg, "The Attitude of Maimonides toward islam" (İbranice), *Pe'amim* 42 (1990), 50 vd. Hakkında iyi incelemeler bulunan-örneğin Arthir Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles" *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann (Cambridge, Mass.; 1967), 119-144 içinde; ve Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought from Maimonides to abravanel* (Oxford, 1986), bölüm 1 – bir Yahudi dogmasının yaratıcı olarak Meymun konusunu bir tarafa bırakıyorum.

⁹² Bkz. Reuben Ahroni, "From *Bustan al-uqul* to *Qişat al-batul*: Some Aspects of Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen," *Hebrew Union College Annual* 52 (1981),. 311-330. Meymun'un eseri ve bağlamının bir değerlendirmesi için bkz. bu kitabın 10. bölümü.

⁹³ Moses ben Maimon, *Iggerot*, ed ve İbraniceye çv, Kafih, 32, 36-37; İngilizce çeviri Halkın, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, 107, 110-112. Halkın çevirisi, "Ömer" adını anar. Michael Cook, bunun, İslami fetvalarda genel olarak Zeyd ile eşleştirilen ad olan Amr (Ömer sözcüğünde olduğu gibi üç sessizden oluşuyor) olması gerektiğine dikkatimi çekti. Yahudi fetvalarda tarafların gerçek adlarının yerine geçen (İngiliz hukuk metnlerindeki "A ve B" gibi) "Reuben ve Simeon"

benzerler. Ayrıca bkz. Kafih'in notu, s. 16, n. 92. Arapçada, Ömer ve Amr sözcükleri, *m-r* sessizlerinin sonuna getirilen enklitik (kendinden önceki harfle birleşerek ayrı bir harf gibi okunan-çv) *vav* harfiyle ayırt edilir; fakat Yahudi-Arapça elyazmasında, Michael Cook'un gözlemlediği gibi, bu kolayca atlanmış ya da kaldırılmış olabilir.

⁹⁴ Moses ben Maimon, Iggerot, ed. ve İbraniceye çv. Kafih, 53; İngilizce çv. Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, 126. İslamda mesihliğin marjinal rolü konusunda bkz. Hava Lazaris-Yafeh, *Some Religious Aspects of islam* (Leiden, 1981), bölüm 4 "Is There a Concept of Redemption in islam?"

⁹⁵ Abraham'ın İsmail'in doğuşunu değerlendirmesi (bölüm 17) yok, çünkü Genesis üzerine yorumunun bu bölümü bulunmadı.

⁹⁶ Abraham ben Moses ben Maimon, *Commentary on Genesis and Exodus*, ed. ve İbraniceye çv. E. Wiesenber (Londra, 1959), 42-43.

⁹⁷ İbid., 42-45.

⁹⁸ İbid., 64-65.

⁹⁹ İbid., 202-205.

¹⁰⁰ Bkz. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 5: 275-283; Gerson D. Cohen, ed ve çv., *Sefer ha-Qabbalah* (Philedalphia, 1967); Samuel A. Poznanski, "The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon," Philip Birnbaum, ed., *Karaite Studies* (New York, 1971), 89-127 içinde; Jacob Mann, "A Polemical Work against Karaite and Other Sectaries," *Jewish Quarterly Review* 12 (1921-1922), 123-150.

¹⁰¹ Joseph Perles tarafından bir elyazmasında bulundu ve R. Salomo b. Abraham b. Adereth: *Bein Leben und seine Schriften* (Breslau., 1863) adlı eserine ek olarak yayınladığında *Ma'amar al yishma'el* başlığı verildi.

¹⁰² Simon b. Tzemah Duran, *Qeshet u-magen* (Livorno, 1763 baskısının fotoğrafik reproduksiyonu; Kudüs, 1970), yaprak 2a-3b.

¹⁰³ İbid., yaprak 13b- 14a.

¹⁰⁴ Ibid., yaprak 19a.

¹⁰⁵ İslami polemiklere Yahudi yanıtlarının görelî yokluğuyla ilgili diğer açıklamalar için bkz. Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds*, 7-8.

10-ZULÜM, YANIT VE KOLEKTİF ANI

¹ Elton, *Persecution and Toleration: Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, xiii içinde.

² Örneğin, Hristiyan ritüel cinayet suçlaması ve bununla bağlantılı kan lekesi.

³ Hristiyanlıktaki Yahudi zulmü üzerine literatür oldukça geniştir. Bu bölümde, Hristiyan topraklardakiyle karşılaştırıldığında daha az bilinen İslam topraklarındaki Yahudilere yönelik zulüm öyküsüne - ve bu zulmü verilen yanıtı - daha fazla yer ayırdım.

⁴ *Encyclopedi of islam*, 2. basım, "Dhimma" maddesi, 229.

⁵ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*'de bir bölüm, 127-136.

⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2; 278-283 (aktarma, 283'ten).

⁷ Bunlar şunlardır:

Dindar bir yönetici, İslam cemâatinde Ortodoksluğu yeniden tesis etme genel çabasının bir parçası olarak "imansızın gerçek bağımlılığı"nı yürürlüğe koyduğunda.

Muvahhidler gibi mesianik, gayretkeş bir Müslüman rejim, kargaşa döneminde, sapmalara karşı kampanyasını, *dhimmi*'leri İslam ile kılıç arasında tercih yapmaya zorlamaya kadar genişlettiğinde.

Paraya gereksinimi olan bir yönetici, gayri-Müslimlerin kurtulmak için para vermek zorunda kalacakları beklentisiyle "aşağılama" dizginini sıkılaştırdığında.

Özellikle Haçlı Seferleri ve Moğol İstilalarıyla başlayan dönemde, İslamın dış düşmanlarıyla işbirliği kuşkusuyla gayri-Müslimler baskı altına alındığında.

Özellikle geç ortaçağda bir gayri-Müslim azınlık, bir Osmanlı yöneticisini başka bir azınlık gruba karşı kışkırtmaya çalıştığında.

Bkz.. Lewis, *Jews of İslam*, 45-57.

⁸ İbid., 53. İbn Kayyım'ın *dhimma* yasaları derlemesinde, *dhimmi*'lerin Müslümanların üzerinde görevlerden uzaklaştırılmasıyla ilgili bölümdeki bir anekdotta bu çok iyi ifade ediliyor. Halife Ömer ibn Abd el-Aziz (717-720) valilerine şunları yazar; "Onları, Allahın onlara layık gördüğü düşük [*dhull*] ve aşağı [*şaghar*] yere koyun", İbn Kayyım, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1,213.

⁹ Arapça vakayinamelerden alına bu pasaj, birçok antolojide aktarılıyor; örneğin, bu aktarmanın yapıldığı Stillman, *Jews of Arab Lands*, 2: 224-226.

¹⁰ Bölüm 4'te belirtildiği gibi Ömer Paktı'nda olmayan devlet görevi yasağının, Halife Ömer ibn Abd el-Aziz tarafından yürürlüğe konduğu

düşünüyor."

¹¹ Lewis, *Jews of islam*, 49. Bazı Hristiyan kaynaklar, Mütevekkil'in zamanın Hristiyanlarına karşı sert fermanını ve diğer baskıcı hareketlerini, halifenin Hristiyan saray doktoru Bukhtishu'nun baştan çıkmasına bağlarlar. Bkz. Müslüman kaynakların Bukhtishu'nun baştan çıkmasını 850'den sonraya, tarihlediklerini belirten Frey, *Chretiens syriques sous les abbasides*, 93-94.

¹² Zamanın Latin tarihçisi Raoul (Radulphus) Glaber (ca. 985-ca. 1047), İtalya ve Fransa'da Yahudilerin El-Hakim'in Hristiyan karşıtı hareketlerini kışkırtmakla suçlandıklarını ve birçoğunun sürgün edildiğini, öldürüldüğünü ya da zorla din değiştirtildiğini ve bazılarının intihar ettiğini bildirir. Blumenkranz, *Juifs et chretiens*, 380-381.

¹³ Bir ortaçağ vakanüvisinin temsili anlatımı, Lewis, *islam*, X: 46-49'da çevrilmiş: "Beyninde bir kurumadan muzdarip olduğu ve birçok çelişkinin nedeninin bu olduğu söylenir" (59). El-Hakim olayı hakkında bkz. Goitein, *A Mediterranean Society*, "El-Hakim" maddesi ve Moshe Gil, *A History of Palestine*, 634-1099, çv. ethel Broido (Cambridge, 1992), 370-381 (bundan böyle Gil, *Palestine* [İngilizce]).

¹⁴ Joseph İbn Nagrelaj devlete, ihanet etmekle suçlandı.

¹⁵ Uzun pasajın İngilizce çevirisi, Lewis, *islam*, I: 123-124'te çıktı. Burada aktarılan pasaj, 133-134'ten aktarıldı.

¹⁶ Bernard Lewis, "an Anti-Jewish Ode: The Qasida of Abu Ishaq against Joseph ibn Nagrela," *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, ed. Arthir Hyman'la birlikte Saul Lieberman (Kudüs, 1975), İngilizce, bölüm 657-668 içinde; Moshe Perlmann, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada," *Proceeding of the American Academy for Jewish Research* 19 (1948-1949), 269-290; Stillman, *Jews of Arab Lands*, 214-216.

¹⁷ Lewis, *Jews of Islam*, 45: "Hristiyan antisemitizmiyle keskin bir karşıtlık içinde Abu İshak [şairin adı], hiddetli olduğu sırada bile Yahudilerin yaşama, geçinme ve kendi dinlerinin gereklerini yerine getirme hakkını reddetmez. Bir hukukçu olarak, bu hakların Kutsal Hukukla garanti edildiğinin ve bağlayıcı bir hukuksal sözleşme olan *dhimma* hukukunda bulunduğunun farkındadır."

¹⁸ H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa* (Leiden, 1974), 1: 108; ayrıca aktaran Bat Ye'or, *The Dhimmi*, 61.

¹⁹ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 56; Ayrıca bkz. Ba-

ron, *Social and Religious History of the Jews*, 3: 136.

²⁰ İslam Yahudileriyle ilgili ikincil literatürde sözü edilir görülmeyen Yahudi karşıtı bir ayaklanma, 1135 yılında, İspanya'daki Almoravid döneminde, İslam ile militan Hristiyanlık arasındaki savaş halinin Müslüman ahalide korku ve tutkulara neden olduğu bir zamanda gerçekleşti. Cümle, İbn-el-Kettan'ın Almoravid-Muvahhid dönemiyle ilgili tarihsel anlatımında var (on üçüncü yüzyıl ortası): "Bir Yahudi bir Müslümanı öldürdü; bunun üzerine Müslümanlar, mallarını yağmalayarak ve evlerini yıkarak Yahudilerin hakkından geldiler". İbn El-Kettan, *Juz' min kitab nazm el-juman*, ed. Mahmud Ali Mekki (Rabat, tarihsiz) 217. Paralel bir anlatım bir bakıma daha ayrıntılıdır: "O yıl, Recep ayında [17 Nisan-16 Mayıs 1135] Cordova'da da, bir ölünün cesedi onların bölgesinde bulununca bir kalabalık Yahudilere —Allah belalarını versin— saldırdı. Evlerini başlarına yıktılar, mallarını talan ettiler ve birçoğunu öldürdüler". İbn İdari [ö. ca. 1312], *El-beyan el-mağrip fi eh-bar e-endülü's ve'l-mağrib*.: A. Huici-Miranda, "Un fragmento inedito de Ibn idari sobre los almoravides," *Hesperis Tamuda* 2 (1961), 101.

²¹ Muvahhid zulmü, Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 1: 123-139'da ayrıntılı ele alınıyor.

²² Muvahhidler, örneğin, Tanrı'nın mutlak birliğini ve İslam hukukunun kutsal kaynaklarına dayanan bir ahlakı açıkça belirtiyorlardı.

²³ David Corcos-Abulafia, "The Attitude of the Almohade Rulers toward the Jews" (İbranice), *Zion* 32 (1967), 137-160. Ayrıca bkz. Menahem Ben-Sasson'un yorumları, "On the Jewish Identity of Forced Converts: A Study of Forced Conversion in the almohad Period" (İbranice), *Pe'amim* 42 (1990), 19, n. 5.

²⁴ Onikinci yüzyıl sonunda —bu kez egemen Şii yöneticilerin yönetiminde— Yemen'de ikinci bir zulüm ve zorla din değiştirme dalgası, Goitein'in keşfettiği bazı Geniza mektuplarında açıkça betimleniyor: *Letters of Medieval Jewish Traders*, 212. Gerçi, Goitein zulmü, Meymun'un "Yemen'e Mektup'una temel olan olaylarla ilişkilendirme eğilimindedir.

²⁵ "Yahudilere zorla din değiştirtmeyi buyuran ve Mağrip'te Berberilerin yapmış olduğu gibi boyun eğdirdiği bütün Yahudileri dinlerini terketmeye zorlayan Yemen'deki asi liderin marifetini yazıyorsun. Bu haber, belimizi büktü... Gerçekten de, dünyanın iki ucunda, Doğu'da ve

Batı'da, dini zulüm biçiminde başımıza gelen elim talihsizlikler nede-niyle yüreklerimiz zayıfladı, zihinlerimiz karıştı ve gücümüz eridi." Moses ben Maimon, *Ig-gerot*, ed. ve İbraniceye çv. Kafih, 17-18; İngilizce çv. Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, 95.

²⁶ Lewis, *Jews of islam*, 102-103.

²⁷ Shalom b. Sa'adya Gamliel, *Pequdei teiman*, ed. Mishael Maswari Caspi (Kudüs, 1982), 34.

²⁸ Bazen ikincil literatürde belirtilen bu durum, kanıtlanmamış. Yahudilerin "kendi evlerinden ayrılma"ya zorlandıklarına dair İbn Daud'un ifadesi, kovmaya işaret etmez. *Sefer ka-Qabbalah*, 87-88 (İngilizce). Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa* 1: 125'te yanlış ifade edilen ("yerlerinden sürgün edildiler") İbranice *ve-yatze 'u be-galut mi-mekomotam* (tamı tamına "evlerinden [ya da yerlerinden] sürgüne gittiler") ifadesi, açıkça, ölümden ya da zoraki din değiştirmeden kurtulmak için gönüllü kaçış anlamını verir. Meymun'un "Din Değiştirme Üzerine Mektup"unda kuşatma altındaki Yahudiler için arzu edilir bir strateji olarak ısrar ettiği şey tamı tamına budur; bu öneri, Yahudiler fermanla sürgün edilmiş olsalardı anlamsız olurdu.

²⁹ Fattal, *Le statut*, 83. Ayrıca bkz. Ward, "A Fragment from an Unknown Work by al-Tabari-on the Tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula '" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990) | 407-420. (Ward, El-Teberi'ye atfın kesin olmadığını belirtir). İbn Kayyım, *Ahkam al-dhimma*, kısım 1, 175-191, "dhimmiler'in girmesi yasaklanan yerler" üzerine bölüm.

³⁰ Baron, *Social and Religious History. of the Jews*, 11: böl. 50; ve Baron, "Medieval Nationalism and Jewish Serfdom."

³¹ Özellikle İngiltere'nin Norman ve Anglo-Sakson ahalisi örneğinde.

³² "Avrupalı yöneticilerin homojen bir nüfus geliştirme çabaları, azınlık gruplara yönelik zulüm ve kitlesel kovmayla sonuçlandı." Tamotsu Shibutani ve Kian M. Kwan, *Ethnic Stratification: A Comparative Approach* (New York, 1965), 325-326.

³³ Örneğin, Guido Kisch tarafından güdültüldü bir şekilde, *Jews in Medieval Germany*, 307-316, 335-341. Kich, Hristiyanlıktaki Yahudi yaşamının kötüleşmesini öncelikle, dini düşmanlık gereğince açıklamayı tercih eder. Diğer yanda, ortaçağ toplumunda "uyumsuzların" —yani' sapkınlar ve Yahudiler— bastırılmasına işaret eden Robert S. Lopez,

Baron'dan bağımsız olarak, şunları yazar: "Hoşgörüsüzlüğün en temel nedeni, olasılıkla, insanların en az farkında oldukları nedendir – başlangıç aşamasında olan ulusçuluk. Entelektüeller için fazla gücü yoktur; fakat hem toplumsal hiyerarşinin tepesine hem de skalanın dibine kendini dayanır." *The Birth of Europe* (New York, 1967), 353.

³⁴ Baron, "ulusçuluk"la, ondokuzuncu yüzyıl ulusçuluğunu kastetmese de.

³⁵ Lewis, *Jews of İslam*, 121-125; Joseph Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Sraude ve Bernard Lewis (New York, 1982), 1: 320-121 içinde.

³⁶ Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peru and Heroism*, 108-114.

³⁷ Gamliel, *Pequdei teiman*, 45; Yehuda Ratzaby, "The Exile of Mawza: A Chapter of Yemenite Jewish History" (İbranice), *Sefunot* 5 (1961), 337-395; idem, "An Expulsion of Jews İn the Yemen" (İbranice), *Zion* 37 (1972), 197-215. Reuben Ahroni, *Yemenite Jewry: Origins, Culture and Literature* (Bloomington, N.J., 1086), 121-135.

³⁸ Philip Ziegler, *The Black Death* (New York, 1969), 96-109; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş, basını (New York, 1970), 138-139.

³⁹ Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, N. J, 197), 293-301 (alıntı 300'den).

⁴⁰ Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 17: 169.

⁴¹ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1987); alıntı 88'den.

⁴² Bkz. Carlo Ginzburg'un incelemesi, *Ecstaies: Deciphering the Witches' Sabbath*, çv. Raymond Rosenthal, ed. Gregory Elliott (Londra, 1990), 33-62.

⁴³ Lewis, *Jews of islam*, 53-54; idem, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of islam," *Studia Islamica* 1 (1953), 43-63; gözden geçirilmiş versiyonu, idem, *islam in History* (New York, 1973, 217-136.

⁴⁴ Lewis, *Jews of Islam* 103-104.

⁴⁵ Louis I. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movement* (New York, 1957, 303-359.

⁴⁶ Örneğin bkz. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, 12-24.

⁴⁷ Robert Bonfil, "The Devil and the Jews in the Christian Conciousness

of the Middle Ages, "Antisemitism through the Ages, 91-92 içinde.

⁴⁸ Aktaran Simon, *Verus Israel*, 236.

⁴⁹ Aktaran Parkes, *Conflict of the Church and the Synagogue*, 299-300.

⁵⁰ Arles'li Bişop Caesarius, daha sonra aziz, 470-543 tarihleri arasında yaşadı. Hillgrath, *Christianity and Paganism*, 37-38.

⁵¹ Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae, ed. E. Duemmler, 185, 196. İkinci gönderme için krş, Kenneth Stow, "Agobard of Lyons and the Medieval Consept of the Jew," *Conservative Judaism* 29, no. 1 (1974), 65.

⁵² Yahudilerin, İsa'nın çarmıha gerilişini yeniden canlandırmak için kutsal ekmeği bıçakladıklarına, ya da büyü ve tıbbi amaçlarla kan almak için Hristiyan çocukları, öldürdüklerine dair inançlar gibi. Bkz. Gavin I. Langmuir, : "L'absence d'accusation de meurtre rituel a l'ouest du Rhone," *Juifs et judaisme de Languedoc xiii -d'but xiv siecle*, 235-249 içinde.

⁵³ Trachtenberg, *Devil and the Jew*, 170-187.

⁵⁴ Roth, "The Medieval Conception of the Jew: A New Interpretation," *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, ed. Israel Davidson (New York, 1938), 171-190; aktarma 188-189'dan. Bu deneme, Jeremy Cohen tarafından, *Essential Papers an Judaism and Christiân iîn Conflict: From Late Antiquity to the Reformation* için seçildi, 298-309.

⁵⁵ Daha yakın zamanlarda History, Religion, and antisemitism and Towârd a Definition of Antisemitism adlı çalışmaları.

⁵⁶ Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, 302-303.

⁵⁷ Langmuir, "Doubt in Christianity," *Toward a-Definition of Antisemitism*, 100-133 içinde; ve *History, Religion, and Antisemitism*, böl. 12, 13. Yahudilerin "Hristiyanlık içindeki her türlü gizli belanın büyük simgesi" olduklarına dair inanç (*History, Religion, and Antisemitism*, 303), on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen Avrupa'nın kitlesel Hristiyanlıktan çıkışıyla birlikte, ölmedi. Özellikle Langmuir'in "fizyosentrik" ("psikosentrik"ten ayırt edildiği şekliyle) dinler dediği şeyde kendini sergiledi. Tarihsel bakımdan bu görüşünün en kötü tezahürü, Yahudilere "Nihai Çözüm"ü gerekli kılan ve haklılaştıran gizli şeytani nitelikler, biyolojik madunluk ve Batı'nın Yahudi olmayan uygarlığını yok etme komposunu atfeden irrasyonel Aryan mitiyle Nazizmdir (345-346).

⁵⁸ Arapçada Şeytan ya da İblis denilen.

⁵⁹ Bir Kuran pasajı (58: 19), "Şeytan'ın taraftarı" (*İuzb el-seytan*) olarak Al-

lah'ın gazabına uğrayan adı belirtilmemiş bir halka işaret eder — yorumcular Yahudilerin kastedildiğini kabul ediyorlar. Pasaj, Arapça şunu söylüyor: *qeuim ghadaba allah aleyhim*. Yahudilere, *el-mağdub aleyhim*, "Allah'ın gazabını üzerlerine çekenler" denilir. İbn Kayyim, *Hidayet*, 32-33.

⁶⁰ Lewis, *İslam*, 2: 165; ve İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 212.

⁶¹ İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 2, 744-746. Ömer Pakı'nın ayrı giysi yönetmeliğine uygun olan amaç, diye belirtiyor İbn Kayyim, ast gayri-Müslimleri Müslüman üstlerinden ayırt etmekte.

⁶² Kuran'daki "aşağılık maymun" motifine (Sure 2: 65) karşın bu, görünüşe göre, İslam öncesi folklerden geldi ve İblis figürü olarak Hristiyan ikonografisiyle kaynaştı — Kuran sonrası yorumda Yahudilerle bütünleştirildi. Bkz. Ilse, Lichtenstadter, "And Become Ye Accursed Apes" *Jerusalem Studies in Arabic and İslam* 14 (19917, 153-175. Arapça kaynaklardaki başka bir folklorik tema, Yahudileri, Peygambere ve yeni doğan Müslüman cemaatinin diğer mensuplarına zarar vermek için büyücülük yapanlar olarak betimler. Michael Lecker, "The Bewitching of the Prophet Muhamad by the Jews: A Note a Propos Abd Al-Melik b. Habib's *Mukhtasar fil-tıbb*," *Al-Qantara* 13 (1992), 561-568. Fakat bu temanın, Müslüman-Yahudi ilişkileri bakımından tahrip edici sonuçları olmadı.

⁶³ İbn Kayyim, *Ahkam ahl al-dhimma*, kısım 1, 242-243.

⁶⁴ Esas olarak Yahudilerin Müslümanların müttefiki olduklarına inanıldığı için Hristiyanlığın Avrupa Yahudilerine zulmettiğine dair Cutler ve Cutler'in savı inandırıcı değil. Bkz. *Jews as ally of the Muslims: Medieval Roots of anti-Semitism*.

⁶⁵ Şehitliğe, qiddush ha-shem., "ilahi adın kutsanması" denilir. İntihar, zaman zaman, zoraki vaftizin kurbanı olmasınlar diye diğer aile üyelerinin öldürülmesini de kapsayabiliyordu.

⁶⁶ Shlomo Eidelberg'in İngilizce çevirisi *The Jews and the Crusaders*, 32'den. İbranice metin: A. M. Habermann, ed., *Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat* ([1945], yeniden basım Kudüs, 1971), 31.

⁶⁷ Başarısız Bar Kokhba ayaklanmasından sonra Romalılar tarafından infaz edilen on şehidin öyküsü gibi alan Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (New York, 1984), 84-105.

⁶⁸ Shalom Spiegel, *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, çv. Judah Goldin (New York, 1967); Ivan Marcus, "From Politics to Martyrdom: Shifting

Paradigms of the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots," *Prooftext 2* (1982), 40-52; Mintz, *Hurban*, 95-97.

⁶⁹ Katz, *Exclusiveness*, 22-23.

⁷⁰ *Ibid.*, 92.

⁷¹ Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (Prior to Sabbethai Zevi)" *Studies of the Leo Baeck Institute*, ed. Max Kreutsberger (New York, 1967), 115-156 içinde.

⁷² Simonsohn, *Apostolic See and the Jews: History*, 257-262.

⁷³ Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim," *Studies*, 259. vd. içinde. Ayrıca, bkz. Haym Soloveitebik, "Between islam and Christianity" (İbranice), *Qedushat ha-hayyim ve-heruf ha-nefesli*, ed. Isaiah M. Gafni ve Aviezer Ravitzky (Kudüs, 1992), 149-152 içinde.

⁷⁴ Ben-Sasson, "On the Jewish Identity of Forced Converts: A Study of Forced Conversion in the almohad Period," 20.

⁷⁵ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 276.

⁷⁶ Lewis, *Jews of Mam*, 82-84; Hava Lazarus-Yafeh, "Queen Esther: A Forced Convert?" (İbranice), *Tabriz 57* (1988), 121-122. Geç ortaçağ İran'ında dönmeyi şehitliğe tercih etme konusunda Yahudileri etkilemede Şii takiyye'nin olası rolü üzerine bkz. Momen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism*, 163.

⁷⁷ Novak, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimönides," *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ad. Brinner and Ricks, 233-25 içinde (alındı 240'tan). Eiezer Schlossberg, Meymun'un görüşlerinde, halakhik yargısı ile daha negatif olan teorik değerlendirmesi arasında bir fark bulur. Bkz. "Attitude of Maimonides toward Islam."

⁷⁸ Novak, "Treatment Islam and Muslims," 237.

⁷⁹ Yaakov Lev, "Concersion and Converts in Medieval Egypt" (İbranice), *Pe'amim 42* (1990), 79. Ayrıca bkz. Lev, "Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt," *Asian and African Studies 22* (1988), 87.

⁸⁰ İbn el-attar, *Kitab el-vesaik ve'l-sicilat*, 407-408. Krş. Monşerrat Abu-mafham, "La conversion segun formularios notariales andalusies: valoracion de la legalidad de la conversion de Maimonides," *Miscelanea de estudios arabes y hebraicos* (Granada Üniversitesi), 24 (1985), 71-84.

⁸¹ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 299-300.

⁸² İbid., 300. Ortaçağ İslam dünyasında Yahudiler arasında iyice belgelenen gönüllü dönme konusuna değinmiyorum. Bu konuya bir yakın zaman katkısı için bkz. Joel L. Kraemer, "The Andalusian Mystic Ibrî Hud and the Conversion of the Jews," *Israel Oriental Studies* 12 (1992), 59-73.

⁸³ Kolektif anı, bilinç dışı düzeyinde de olsa, atalarının fiili tarihsel deneyimini de yansıtır. Yahudi kolektif anısıyla, ilgili inceleme, hala be-beklik aşamasındadır. Bernard Lewis'in Ortadoğu örneklerini kullanarak. Daha geniş, karşılaştırmalı bir incelemenin parçası olarak Yahudi örneğini inceleyen eseri *History: Remembered, Recovered, Invented* daha önce olmasına ve birçok sonucu öngörmesine karşın, Yerushalmi'nin eseri *Sakhôr: Jewish History and Jewish Memory*, bu konuda bilinen en iyi çalışmadır. Biri Lucette Valensi'nin diğeri Nathan Wachtel'in olmak üzere antropolojiyi tarihe uygulayan iki küçük inceleme de bu konuyu ele alır. Ivan G. Marcus, önemli bir denemesinde, antropolojik yaklaşımı, Aşkenazik kültür bakımından ortaçağ Yahudi tarihi ve kolektif anısına uygular.

Kolektif anı üzerine klasik eserinde Maurice Halbwachs, tarih ile kolektif anı arasındaki gerilimden söz ederek şunları yazar: "Kolektif anı ... sadece anıyı canlı tutan grupların bilincinde hala yaşayan ya da yaşayabilir olan geçmişi alıkoyar;" Değişimi ele alan —bütünsel ve "nesnel ve tarafsız" olmak demek olan— tarihten farklı olarak kolektif anı, evrensel değil, seçicidir. Seçim, grubun şimdideki kendi algısı tarafından belirlenir. "Tarih, bir değişimler sicilidir... Kolektif anı, bir benzerlikler sicilidir ye doğal olarak, dikkat grup üzerinde yoğunlaştığı için grubun aynı kaldığına inanılır; oysa değişen, grubun diğer gruplarla ilişkileri ya da bağlantılarıdır." Halbwachs, *The Collective Memory*; çv. Francis J. Ditter ve Vida Yazdi Ditter (New York, 1980; orijinali, Fransızca [Paris 1950]), 78-87. Konuya kendi yaklaşımıyı düzenlemede bu formülasyonu yararlı buldum. Fakat, ortaçağ Yahudi tarihi söz konusu olduğu kadarıyla, tarih (yazılı) ile anı arasındaki çatallaşmanın bu kadar mutlak olmayabileceğini, düşünüyorum. Örneğin, Aşkenazik ortaçağdan genelde kabul edildiğinden bir bakıma daha fazla "tarih" bulunduğuna ve bu metinlerin, Yerushalmi'nin modern öncesi dönemde sadece tarihyazımsal olmayan formatlar biçiminde rastladığı Yahudi, kolektif anısıyla aynı temaları taşıdığına inanıyorum. Başka bir şekilde söyle-

mek gerekirse, bizzat tarihsel metinler, modern öncesi Yahudi dünyasındaki Yahudi kolektif anısının temel taşıyıcılarını damgalayan ortak-anısal ritüel hareketlerle iç içe geçmiştir. Diğer alıntılar: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle, Wash., 1983); Lewis, *History: Remembered, Discovered, Invented* (Princeton, N. J., 1975); Valensi, "From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past, *History and Anthropology* 2 (1986), 283-305; Wachtel, "Remember and Never Forget," *ibid.*, 307-335; Valensi ve Wachtel, *Memoires juives* (Paris, 1986), *Jewish Memories*, çy. Barbara Harshav (Berkeley ve Los Angeles, 1991); Marcus, "History, Story, and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture," *Protexts* 10 (1990), 365-388 (Ayrıca bkz. "Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews," *The State of Jewish Studies*, ed. Shaye Cohen ve Edward Greenstein [Detroit, 190], 123-127).

⁸⁴ Yerushalmi, *Zakhor*, 8 vd.

⁸⁵ Lewis, *History*, 14 vd.

⁸⁶ Bu konudaki en son kitap, Reuven Mechael, *Ha-ketiva ha-historit he-yehudit meha-renasan ad ha-hadasha* [Yahudi Tarihyazımı: Rönesanstan Modern Zamana] (Kudüs, 1993), ortaçağda anlamlı hiçbir Yahudi tarihsel yazısının bulunmadığına dair inancı yineler (bkz. kitabın giriş bölümü).

⁸⁷ Yerushalmi, *Zakhor*, 40:52; Lewis, *History*, 23, 45-48.

⁸⁸ Yerushalmi, *Zakhor*, 46-48. Zvi Malachi, *Sugyot ba-sifrut ha-ivrit shel yemei ha-beinaytn* [Ortaçağ İbrani Edebiyatı İncelemeleri] (Tel Aviv, 1971), cilt I'deki ortaçağ *megilla* yazınına değerlendirir ve bazılarını yeniden yayımlar.

⁸⁹ Yerushalmi, *Zakhor*, 53-75. Krş, Lewis, *History*, 26-28. Onaltıncı yüzyıl vakanüvislerinin tarihsel bakışının ne kadar "yeni" olduğu konusunda bkz. Robert Bonfil, "How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?" *History and Theory* 21 (1988), 78-102. Yerushalmi'nin 1492 sürgününün Yahudi tarihinde bir değişim noktası olduğu ve bu nedenle onaltıncı yüzyıl tarihlerine yol açtığı şeklindeki varsayımının eleştirisi için bkz. Ivan G. Marcus, "Beyond the Sephardic Mystique."

⁹⁰ Bkz. Marcus, "History, Story, and Collective Memory," 365-388.

⁹¹ Robert Chazan, "The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Inter-

communal Organization," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 36 (1968), 17-21.

⁹² Yerushalmi, *Zakhor*, 34, 37-39.

⁹³ Metin, Habermann, *Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat*, 11-15 içinde. Krş. Robert Chazan, "Persecution of 992," *Revue des études juives* 128 (1970), 217-221; idem, *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History* (Baltimore, 1973), 10-12.

⁹⁴ Metin, Habermann, *Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat*, 19-21, içinde. "1007-1012: İntial Crisis for Northern-European Jewry," idem, *Medieval Jewry in Northern-France*, 12-15. Ayrıca bkz. aşağıda not 100.

⁹⁵ Bonnlı Ephraim'in vakayinamesi *Sefer zekhire*, Habermann, *Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat*, 115-132 içinde. Ephraim'in vakayinamesinin İkinci Haçlı Seferi sırasındaki zulümleri konu alan birinci kısmının çevirisi, Eidelberg, *The Jews and the Crusaders*, 212-133 içinde. Blois ile ilgili kısmın çevirisi, Jacob R. Marcus, *The Jews in Medieval World: A Source Book*, 315-1791 (Cincinnati, 1938), 127-130 içinde. Blois zulmü için bkz. Chazan, "Blois Incident of 1171," 13-31. Bir tarihyazımı eseri olarak "vakayiname" hakkında bkz. idem, "R. Ephraim of Bonn's *Sefer Zechirah*," *Revue des etudes juives* 132 (1873), 119-126.

⁹⁶ Yerushalmi, *Zakhor*, 48-52.

⁹⁷ Ephraim, malzemeyi, Blois'daki olayla aynı zamana rastlayan mektuplardan almış. Mektuplar, Habermann, *Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat*, 142-146'da yayınlandı. Kısmi İngilizce çeviri, Chazan, *Church, State, and Jew*, 300-304 içinde; idem, "Blois Incident of 1171," 17-21.

⁹⁸ Solomon ibn Verga, *Shevet yehuda*, ed. A. Sholat ve Y. Baer (Kudüs, 1947), 146-149. Joseph Shatzmiller, "Provençal Chronography in the Lost Pamphlet by Shemtov Schanzolo" (İbranice), *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985), 43-61.

⁹⁹ A. David, "Stories Concerning Persecution in Germany in the Middle Ages" (İbranice), *Papers on Medieval Hebrew Literature Presented to A. M. Habermann*, ed. Zvi Malachi (Kudüs, 1977), 69-83 içinde. Anlatım, astronomik ve astrolojik metinleri içeren bir el azmasının sonuna kop yalanmış.

¹⁰⁰ Bahseden fritz (Yitzhak) Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda* (Berlin, 1936), 2. *The "1007 Anonymus" and Papal Sovereignty: Jewish Persecution of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages* başlıklı monografisinde Kenneth Stow, 1007'de,

Fransa Kralı Robert'ın hükümranlılığı döneminde Rouen'deki bir zulüm olayının İbranice anlatımının, meydana getirilişini onbirinci yüzyıl yerine onüçüncü yüzyıla tarihlenmesini zorunlu kılan bir arkaplan biçimini aldığını ileri sürer. Stow'un, Papalığın kendilerinin en bağımlı koruyucusu olduğuna dair gerçekçi bir Yahudi farkındalığı, ilk önce Gregorien reform sonrası dönemde ortaya, çıkan, Haçlı Seferleri döneminde gelişen ve onüçüncü yüzyılda pekişen bir inanç dediği şeye bu uygundur. Bu revizyonist yorum "kabul görürse, Yarushalmi'nin, ortaçağ İbranice vakayinameler "ya ikinci Tapınak'ın [yani *Yossipon*] yıkılmasına kadar giden uzak, antik geçmiş üzerinde yoğunlaşır, ya da çok yakın geçmişten bir şeyi betimler" şeklindeki kuralına bu "vakayiname" başka bir istisna oluşturur.

¹⁰¹ Ayinsel şiir konusunda bkz. Mintz, *Hurban*, 89-105; ve orijinal İbranice sayısız örnek için bkz. Bernfeld, *Sefer ha-dema'ot*, cilt 1-2.

¹⁰² İkincisi, diyor Nathan Wachtel, "esas olarak aynı çileleri, kökünden kopmaları, göçleri, zulümleri, yas tutma olanaksızlığını yeniden anlatır" Wachtel, "Remember and Never Forget," 333.

¹⁰³ En iyi basım: Moshe Gil, *eretz yisrael ba-tequfa ha-muslimit ha-rishona* (634-1099) [İlk Müslüman Dönemde Filistin (634-1099)] (Tel Aviv, 1983), 2: 41-43 (no. 26) [Bundan böyle Gil, *Palestine* (İbranice)]; krş. Gü, *Palestine* (İngilizce); 377. Fez Yahudilerinin acılarını öğrenen Babilli Gaon Samuel b. Hofni (ö. 1013), onlara şunu yazmış: "Sizden haber alınca yüreğimiz titredi... Kutsal yerlerimizin [olasılıkla sinagogların] yıkılması, insanlarımızın ölmesi ve gençlerimize yapılan kötülükler üzerine gözlerimiz ve yüreklerimiz ağladı. Tanrıdan onları öldürenleri öldürmesini diledik..." Herschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 1: 106 (benim İngilizceye çevirim, Hirschberg'inden biraz farklıdır); bu metnin editörü A. Cowley, "Bodleian Geniza Fragments," *Jewish Quarterly Review* 18 (1905-1906), 403-404, hatalı bir şekilde, Gaon'un El-Hakim'in zulümlerine işaret ettiğini gözden kaçırmış.

¹⁰⁴ Gil, *Palestine* (İngilizce), 378.

¹⁰⁵ İspanyol-İbrani şair Joseph b. İsaac İbn Abitur'un bir ağıtı şöyle başlar: "Büyük bir telaşla Zion için Ağlayın, kardeşlerim, ağıt yakın," Bkz. Hayim Schirmann, "Elegies on Persecutions in Palestine, Africa, Spain, Germany, and France" (İbranice), *Kobez al Jad*, 3 (13) (1939), 27-29; idem, *Ha-shira ha-ivrit bi-safarad uve-provans* (Kudüs,-1954), 64-65.

İlk kez 1954'te yayımlanan bir makalesinde Goitein'in ileri sürdüğü gibi İbn Abitur, isyancı Badouin kabileleri 1024 ve 1025'te Fatimi Filistin'ine yürüdüklerinde "ahaliye yapılan zalimliklerin sonucunda ölenlere yas tutar. Bkz. Goitein, *A Mediterranean Society*, 5: 58-59. Olaylar bakında bkz. Gil, *Palestine* (İngilizce), 385-397. Goitein'in teorisi, Ezra Fleischer'in yaklaşık aynı dönemden Yahudi acılarına değil, genel güçlülere eğiten ve o zamana kadar tanınmayan bir şairin İbranice bir yarı-ayinsel şiirini keşfetmesiyle doğrulandı. Bkz. "A Historical Poem Describing Some Military Eyerits in Syria and Erez Israel in the Early 11 th Century" (İbranice), *Zion* 52 (1987), 417-426.

¹⁰⁶ Moses İbn ezra, *Kitab el-muhadere ve'l-mudhakere*, ed: A. S. Halkin (Kudüs, 1975), 66-67.

¹⁰⁷ İbn Daud, *Sefer ha Qabbalah*, 75-76 (İngilizce).

¹⁰⁸ Yonah David, ed., *Shirei Yitzhak ibn Giyyat 1038-1089* (Kudüs, 1987), 165 (no. 84) ve 219-220 (no. 120).

¹⁰⁹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 87-88 (İngilizce). Doğu olmayan 4873 (1112-1113) tarihinin olası simgesel anlamı hakkında bkz. Gönen'in tamamlayıcı notu, *İbid.*, 141 vd.

¹¹⁰ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 219-220.

¹¹¹ Goitein, *A Mediterranean Society*, 5: 59-61.

¹¹² L. M: Simmons, "The Letter of Consolation of Maimon ben Joseph," *Jewish Quarterly Review*, 2 (1890), 62-101 (Arapça metin 335 ila 369 sayfalar arasında). Ayrıca bkz, Eliezer Schlossberg, "The Attitude of R. Maimon, the Fathir of Maimonides, to İslam and Müslim Persecutions" (İbranice), *Sefanot*, 5(20), 95-107.

¹¹³ Moses ben Maimon, *Iggerot*, ed. ve İbraniceye çev. Kafili, 107.120; İngilizce çeviri Haikin, *Crisis and Leadership; Epistles of Maimonides*, 13-45.

¹¹⁴ Bir sonraki bölümü düşünürken, birçok ortaçağ İbrani şiiri bilginine danıştım ve kaynakça yardımı ve yorumları için kendilerine teşekkür etmek istiyorum. Danıştığım kişiler: Prof. Ross Brann, Prof. Ezra Fleischer, Prof. Ephraim Hazzan, Prof. Raymond Scheindlin, Prof. Yosef Yahalom ve Prof. Masha Litzhaki ayrıca yararlı eleştirilerinden ötürü Prof. Sasson Somekh'e de minnettarım.

¹¹⁵ Konuyu tartışanlar: Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 1: 123-125; Yisrael Levin, *Avraham ibn Ezra: hayyav ve-shirato*, 18-20. Ayrıca bkz. Dan Pagis, "Dirges on the Persecutions of 1391 in Spain" (İb-

ranice), *Tarbiz* 37 (1968), 357 ve no 19.

¹¹⁶ "Power and Poetry: Constructions of Exile in Hispanio-Hebrew and Hispanio-Arabic Elegies" başlıklı makalesini okumama ve İbn Ezra'nın şiirinden yaptığı çeviriyi kullanmama izin verdiği için Profesör Ross Brann'a minnettarım. Makale, *Yisrael Festschrift*, ed. R. Tsur and. T. Rosen, Tel Aviv Üniversitesi Yayınları'nda çıkacak.

¹¹⁷ Profesör Fleischer'in yorumladığı gibi, gelenek İtalya'da gelişti ve kuzey Avrupa'nın Aşkenazik topraklarına geçti.

¹¹⁸ Ya da, bu çözümlemenin ortaya koyduğu sorular, bilinen malzemeyle sistematik bir şekilde yanıtladığı zaman.

Profesör Fleischer, *Zion*'un gelecek sayılarında yayınlamayı düşündüğü Kahire Geniza'sında Shlomo Süleyman, İbn Amr el-Sincari'nin birkaç piyyutim'ini (Fleischer'in inandırıcı bir şekilde dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına tarihlediği) bana gösterdi. Müslümanlara son derece düşmanca yaklaşan bu şiirler, özgül baskı, hareketlerine ("renkli" giysi giymeye zorlanma, "çadırların ve evlerin" yağmalanması, vergiler) imaları içerir. Dizeler, olasılıkla, Halife el-Mütevekkil'in 850'deki baskıcı fermanına ve/veya dokuzuncu yüzyılda Yahudilerin maruz kaldığı diğer genel şiddet hareketlerine imada bulunuyorlar. Şair Shiommo Süleyman el-Şencari hakkında bkz. Ezra- Fleischer, *Ha-yotzerot behithavutum ve-hithpathutam* (Kudüs, 1984), 191-193; ve idem, "Piyyul and Prayer in Mahzor Eretz Israel (İbranice), *Kiryat Sefer* 63 (1990-1991), 257. Erken İslami fetihlere şiir ve nesir şeklinde Yahudi tepkileri için bkz. Yosef Yahalom, "The Transition of Kingdom in Eretz Israel (Palestine) as Conceived by Poets and Homilists" (İbranice), *Shalem* 6 (1992), 1-22.

¹¹⁹ Joseph ibn Abitur'un ağıtının El-Hakim- zulmüne ilişkin olduğu düşünülmüyordu; bkz. not 105,

Judah ha-Levi'nin Dokuz Av için Sefardik ve Yemen ağıt derlemelerini de içeren ve daha önce yanlış bir şekilde, Isaac ibn Giyyat'a atfedilen ve Kudüs Tapınağı'nın yıkımına işaret ettiğine inanılan bir ağıtı, fiilen, Majorca'daki Yahudi cemaatinin çektiği acılan anlatır. Bkz. Wassersstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, 89. Bu mersiye'nin tarihsel arkaplanı, henüz araştırılmamıştır. Ayrıca bkz. Fleischer, "Materials and Observations towards a Future Edition of the Poems of R. Judah ha-Levi" (İbranice), *Asufot: Annual for Jewish Studies* 5 (1991), 111.

¹²⁰ Onbirinci yüzyıl Müslüman İspanya'nın İbrani şairi Solomon ibn

Gabirol, her biri Hristiyanlar tarafından işlenen zalimane cinayetleri konu alan iki mersiye kaleme aldı. H. Brody ve H. Schirmann, eds., Shlomo ibn Gevirol; shirei hol (Kudüs, 1974), 122-124 (no. 198), 164-166 (no. 248). Kimliği saptanmayan bir şairin Geniza'da bulunan iki ağıtı, Hristiyan İspanya'da, Guadalajara'da gerçekleşen bir Yahudinin öldürülmesini anlatır. H. Schirmann, *Shirim hadashim min ha-geniza* (Kudüs, 1965), 446-450.

Saragosalı İbrani şair Levi ibn el-Tebban'ın bir *seliha'sı* (nedamet şiiri), Cestile Kralı Alfonso VI tarafından kentin yağmalanması sırasında, ya da 1118'de kentin Aragon Kralı Alfonso I tarafından Müslümanlardan geri alınması üzerine gerçekleştiği sanılan Yahudi karşıtı zulümleri betimler; Dan Pagis, ed., *Shirei Levi ibn Tabban* (Kudüs, 1968), 68-72 ve editörün girişinde 6.

Yerel bir zulüm üzerine Judah ha-Levi tarafından yazılan iki mersiye, öyle görünüyor ki, Hristiyan Toledo'daki bir şiddet patlamasıyla ilgilidir; Heischer, "Materials and Observations towards a Future Edition of the Poems of ha-Levi," 121.130. Ayrıca bkz. Y. Leyin, "Suffering in the Poetry of Judah ha-Levi from the Time of Crisis of the Reconquista" (İbranice), *Otzar yehudei sefarad* (*Tesoro de los judeos sefardies*) 7 (1964), 49-64.

¹²¹ Dr. Masha Yitzhaki, "Aha yarad al-seferad"ın, sekizinci yüzyılda Trablus'ta, Libya, yaşayan Rabbi Abraham Halfon tarafından kopyalanan çeşitli İbranice şiirleri içeren bir elyazmasında (MS Paris Heb. 1332, rulo 60a) ve yedinci yüzyıl başlarına tarihlenen Yemen'e ait bir ağıt derlemesinde (D. Cazes, "Antiquites judaiques en Tripolitaine," *Revue des etudes juives* 20 [1890], 83-87) bulunduğunu bana söyledi. Geniza'da bulunan "Eikh neherav ha-ma'arav" versiyonu, İbn Ezra'nın Kudüs tapınağının yıkımı üzerine ağıtlarında var. İbn Ezra'nın diğer bir çok ağıtsal şiiri (*piyyutim*), Endülüslü ünlü şairlerin Sefardik dua kitaplarındaki şiirleri arasında bulunabilir.

¹²² Simon Bernstein, ed., *Al naharot sefarad* (Tel Aviv, 1956), 243-244. Egers'in Yemen elyazması, şiiri, "Dokuz Av, Sürgün, Yıkım [yani Kudüs Tapınağının] ve Kuzey Afrika ve Endülüste ki zulüm"le ilgili ağıtların bulunduğu bölüme koyar.

Bernstein, 1524'te Venedik'te basılan Sefardik Mazhor'dan, *Yom milhemu vi yahad shekhenai* dizesiyle başlayan ve "Abraham'a. [İbn Ezra]" atfedilen başka bir ağıtı yeniden basar. Ne var ki bu şiir, ne Lizbon el-

yazmaları'nda ne de Abraham ibn Ezra'nın basılan herhangi bir eserinde görünür.

¹²³ Jacob Mann, *The Jews in Egypt, and Palestine under Fatimid Caliphs*, 2 cilt (1920-1922; 2 cilt olarak yeniden basım New York, 1970), 1: 30-32, 2: 31-37; idem, "A Second Supplement to 'The Jews in Egypt and Palestine under Fatimid Caliphs'", *Hebrew Union College Annual* 3 (1926), 258-263 (aktarılan pasaj 261'den); Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 28-29; Gil, *Palestine* (İngilizce), 376-377.

¹²⁴ Birkaç yıl önce Samuel, farklı bir "zulüm"den kurtuluşun benzeri bir nesir/şiişel anlatımını hazırlar. Biri Filistin'de diğeri Mısır'da iki kişi, Fatimi yönetimindeki Hristiyan katiplerin önünde suçlamalar yönelterek Yahudilere zarar vermeye kalkışmıştı, fakat hain planlarını gerçekleştiremeden yetkililer tarafından yakalanıp cezalandırılmışlar. Bu olay, zulümleriyle ünlü Halife El-Hakim döneminde gerçekleşmiş. Bkz. Benjamin Z. Kedar, "Notes on the History of the Jews of Palestine in the Middle Ages" (İbranice), *Tabriz* 42 (1972-1973), 401-405. Kedar bu metine, "Megillat Shenei Ha-Sotenim" adını verir.

¹²⁵ Goitein, *A Mediterranean Society*, 2: 285; Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 109.

¹²⁶ M. Zulay, "Liturgical Poems on Various Historical Events" (İbranice), *Yedi'ot ha-makhon le-heger ha-shira ha-ivrit* 3 (1936), 163-175.

¹²⁷ Sawirüs ibn al-Muqafa, *Tarikh batariyat al-kanisa al-misriyya*, 2: kısım 2, ed. ve çv. Aziz Suryal Atiya et al., 183-209 (İngilizce çeviri), alıntı 204'ten.

¹²⁸ Mann, *Jews in Egypt*, 1:34.

¹²⁹ Samuel the Nagid ibn Nagrela'nın, 1038'de kendi Granada birliklerinin Almeria kralının ordusunu yenmesini kutlayan zafer şiiri "Eloha oz"un sonundaki "İkinci Purim" çağrısı, savaşı kaybetmesi halinde kendisinin ve Yahudi cemaatinin başına geleceğinden korktuğu zarardan bir kurtuluşu anılatır. Şiirdeki çekicilikler şunlardır: (1) Esther Kitabı'nın tipolojisinin, özünde bir insanın zaferi için bir "örtü" olan şeye uygulanması; (2) şairin, kendisinin (ve Tanrı'nın) zaferinin Ifriqiya (Tunus), Mısır, Filistin ve Babil'in (Irak) bütün Arapça-konuşan Yahudi cemaatlerinde özel bir Purim'le kutlanmasına dair gururlu emri; ve (3) olay "kuşaklar boyu sonsuza kadar anımsansın" diye "kitaplara" geçirilmesi çağrısı. Bkz. *Divan Shmual Banagid*, ed. Dov Jarden (Kudüs,

1966), 1: 4-14; ve-Yerushalmi'nin değerlendirmesi, *Zakhor*, 46-47.

¹³⁰ Bkz. Malachi, *Sugyot*, 61-97.

¹³¹ Judah ibn Aqnin, Meymunlarla karşılaştığı Fez'de yaşayan erken Muvahhid döneminin gizli Yahudilerinden biriydi.

¹³² *Dhummī*, 346-351. İbn Aqnin'in yayınlanmamış Yahudi-Arapça etik yazısı *Tibb al-nufus*'un [Ruhun Tedavisi] 6. kısmından gelir. Bkz. Oxford MS Huntington 517 (*Neubauer Catalogue*, 1273), rulo 138v, 27-28; satırdan başlamak üzere. Elyazmasına, Jewish Theological Seminary ve Bodleian Library'de mikrofilmden baktım. Krş. Abraham S. Halkin "On the History of the almohad Persecution" (İbranice), *The Joshua Starr Memorial Volume* (New York, 1953), 101-110 içinde. Kitapla ilgili bazı bilgilerini benimle paylaştığı için Saul Zucker'e minnettarım.

¹³³ "Dert ve Sıkıntılar", *al-imtihanat wa'l-dayqat*'ın çevirisidir.

¹³⁴ Elyazması *Tibb al-nufus*'un 3. kısmında ibn Aqnin, "şehit olmaları [İbranice quddeshu et hashem] anlamında ne çıkan Fez, Sijilmasa, Dara ve diğer yerlerin cemaati"nin Yahudilerinden söz eder. Krş. Joseph ben Judah İbn Aqnin, *Inkishaf al-asrar wa-zuhur al-anwar*, ed. ve İbranieye v. A. S. Halkin (Kudüs, 1964), 308.

¹³⁵ "Ruhun Tedavisi"nden aşağıdaki zet, Bat Ye'or'un antolojisinden alındı:

Her an yreklrimiz kaygılanıyor, ruhlarımız dehşete kapılıyor; zira güvenliğimiz ve istikrarımız yok. Sayısız günahlarımız nedeniyle bize syendi:. "Ve bu işaretler arasında rahat yüzü görmeyeceksin" (Deuteronomy 28: 65) ... Geçmiş zulümler ve önceki fermanlar, İsrail'in-şeriatına sadık kalanlara yöneltildi... Fakat şimdiki zulümler ise, aksine, onların emirlerine ne kadar uymuş grntrsek grnelim ve kendi dinimizden vazgeçip onların dinine ne kadar kucak açarsak açalım, bo-yunduruğumuzu ağırlaştırıyor, eziyetimizi daha çekilmez kılıyorlar. Son yıllarda, başımıza, gelen zulümleri düşünsek, atalarımızın kayıtlarında buna eş hiçbir şey bulamazdık.

Sonra, birincisinden daha sert, miras hakkımızı ve ocuklarımızı Müslümanların eline teslim ederek onları yetiştirme hakkımızı ortadan kaldıran yeni bir ferman çıkarıldı. Geçim kaynağımız olan ticaretten men edildi.

Sonra, bize ayrı elbise giymeyi dayattılar ... Bu ayrı elbiselerin amacı, bizi kolayca tanıyarak bize Haksızlık edip aşağılarmaları için onlardan

ayrı olmamızı sağlamaktı... Üstelik, ceza görmeden kanımızın akıtılmasına izin veriyor.

Anlattıklarımızdan da anlaşıldığı gibi, çektiğimiz bütün bu acılan hakettik; zira bunlar, Tanrı'ya karşı işlediğimiz günahların ve inancımızdan vazgeçmeye zorlandığımızda bilerek ya da bilmeyerek işlediğimiz günahlardan ötürü hak ettiğimiz büyük cezanın sadece küçük bir kısmını gösterir. Doğrusu, din değiştirmek yerine şehitliğe katlanmalıydık; çünkü şeriatımız, işlememiz istenen günahlar düşmanımızın yararına değil de sadece bizi dinimizden vazgeçirmek için ise, şeriatı ihlal etmek yerine ölmemiz gerektiğini emreder.

¹³⁶ Kuşkusuz bu, ne El-Hakim yönetimindeki Mısır ve Filistin'deki, ne Muvahhidlerin yönetiminde Kuzey Afrika ve İspanya'daki, ve ne de Yemen'deki dönmeler için geçerliydi.

¹³⁷ "Mordecai of Our Time" = *mordechai ha-zeman*, Haman'ı yenen Yahudi Mordecai'ye yapılan ima. Mann, *Jews in Egypt*, 1: 212-214, 2: 257-263; Cohen, *Jewish Self-Government*, 279-280.

¹³⁸ Bkz. Goitein'in toplu İbranice denemeleriyle ilgili incelemem, *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times*; Tabriz 53 (1983-1984), 153-154 içinde.

¹³⁹ Gil, *Palestine* (İbranice), 3: 391.-413 (no. 559) en iyi basımdır. Krş. Gil, *Palestine* (İngilizce), 750-754. *Megitta* ve olay, *Jewish Self-Government*, 178-226'da da ele alınıyor.

¹⁴⁰ Bkz. A. Kanana edisyonu "The Scroll of Zuta the Evil-doer" (İbranice), *Haschiloach* 15 (1905), 175-184; yeniden basım, Malachi, *Sugyot*, 41-51.

¹⁴¹ *Jewish Self-Government*, İslami yüksek ortaçağın bir Yahudi cemaatinin içindeki yönetim, siyaset ve siyasi çatışma konularını ele alıyor.

¹⁴² Öykünün birçok İbranice versiyonunda Ahmed Paşa'ya "ünlü Şeytan" denilir. Müslüman kaynaklar, kendisine "hain" diyordu.

¹⁴³ Bkz. edite edilmiş metinleri, dil bilimsel çözümlemeleri ve İngilizce çevirisiyle Benjamin Hary'nin incelemesi, *Multiglossia in Judeo-Arabic* (Leiden, 1992), Edebi bir değerlendirme için bkz. Malachi, *Sugyot*, 53-60. Ayrıca krş. Yerushalmi, *Zakhor*, 48.

¹⁴⁴ Eser, Georges-Vajda tarafından açıklandı ve Fransızcaya çevrildi; daha sonra David Ovadia tarafından orijinal biçiminde yayınlandı. Georges Vajda, *Un recueil de textes historiques judeo-morocains* (Paris,

195.1). Ayrıca bkz. David Ovadia, ed., *Fas va-hakhamekha* (Kudüs, 1979), 1: 1-63.

¹⁴⁵ Vajda, olayları kronolojik olarak yeniden düzenler.

¹⁴⁶ Geç ortaçağ İran'ından Yahudi-Farsça yazılmış diğer iki "vakayiname", Şii Safevi rejiminin yaptığı zulmü ve zorla din değiştirmeyi anlatır. Babai İbn Lutf tarafından hazırlanan biri, 1617 ile 1662 arasındaki periyodik zulümleri kapsar, İbn Lutf'un torunu Babai İbn Ferhad'ın hazırladığı ikincisi, 1729 dolaylarında Kashan cemaatinin kitlesel din değiştirmesine yol açan baskıyı anlatır. Bkz. Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism*; ve *Iranian Jewry during the Afghan Invasion: The Kitab-i Sar Guzasht-i Kashan of Babai b. Farhad* (Stuttgart, 1990).

¹⁴⁷ Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, çev. Martin A. Cohen (Philadelphia, 1964), 163.

¹⁴⁸ Tudelah Benjamin, *Itinerary*, 54-56 (İngilizce çeviri).

¹⁴⁹ *Book of Genealogies*, İlk kez 1566'da Mısırlı Yahudi Samuel Shulam tarafından İstanbul'da yayınlandı.

¹⁵⁰ 1600 tarihli Cracow basımına başvurdum, rulo 146v. Dinur, *Yisrael bagola*, 2. basım (Tel Aviv, tarihsiz), 1: 102, pasajı birinci basımdan özetler (1566; kısım 5, rulo 148r). Zacuto hakkında bkz. Yerushalmi, *Zakhor*, 57. Daha uzun bir anlatım, on yedinci yüzyıl Mısırlı Yahudi tarihçi Joseph Sambari'nin Divrei yosef adlı eserinde var. Sambari'deki El-Hakim üzerine pasaj için bkz. Mann, *Jews in Egypt*, I; 33-34, n. 3.

¹⁵¹ Solomon ibn Verga, *Shevet yehuda*, 63-66. Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda adlı eserinde Baer'in, öykünün olgasal olarak olanaksız olduğuna dair Isidore Loeb'in gözlerini doğrulamanın ötesinde söyleyecek fazla şeyi yoktur. Baer'in eseri için bkz. 63; Loeb'in gözlemi için. bkz. "Le folklore juif dans la chronique du Schébet lehuda d'ibn Verga," *Revue des etudes juives* 24 (1892), 27. Ayrıca bkz. M. Wiener, *Dos Buch Schevet Jehuda* (Hannover, 1856), 78-84, *Shevet yehuda* üzerine yazında pasajın uzun uzadıya değerlendirildiğine rastlamadım.

¹⁵² *Sar ehad mi-sarei yishmael asher ba im shelihut*.

¹⁵³ Müslüman elçi, bunu hiç inandırıcı bulmaz.

¹⁵⁴ Herhalde, düşmanlarınızı sevin, fakat Yahudilere zulüm edin diyen Hristiyanlığa örtülü bir taş.

¹⁵⁵ El-Kerafi, *Al-ajwiba al-fakhira an al-as'ila al-facira*, 4.

¹⁵⁶ Yitzhak F. Baer, *Galut*, çv. Robert Warshow (New York, 1947), 9.

¹⁵⁷ Bkz. S. D. Goitein, "A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120-1121," *Jewish Quarterly Review* 43 (1952), 57-76 (metin 73'te başlıyor). Burada *galat*, "zulüm ya da baskı durumu" benzeri bir anlama geliyor.

¹⁵⁸ Geç ortaçağda Ortadoğu'yu ziyaret eden üç Avrupalı Yahudi ziyaretçinin Yahudilerin yerel koşullarını niteleyen mektuplarından alınan pasajlar, aşağıda veriliyor. *Galut* sözcüğünü çevirmeden bırakıyorum.

¹⁵⁹ Stillman, *Jews of Arab Lands*, 75. Krş. Eli Strauss (Ashtor), "The Social Isolation of Ahi al-dhimma," *Assais orientalgues: Levre d'hommage à la memoire du P. Herschler*, ed. O Komlos (Budapeşte, 1950), 73-94 içinde.

¹⁶⁰ *Ve-onnam min ha-yishma 'elim ein galut la-yehudim klal ba-maqom ha-ze.*

¹⁶¹ A. Yaari, ed., *Letters from the Land of Israel* (İbranice) (yeniden basım, Ramat-Gan, 1971), 128.

¹⁶² "Kargaşa", için kullanılan sözcük *hafekha'dır*; krş. Genesis 19: 29.

¹⁶³ *Ein kol kakh galut dahuq be-khan afal pi shelo yittakhen bilti galut.* Yaari, ed., *Letters from Israel*, 181.

¹⁶⁴ İbid., 186-187. ikinci kısım şu anlama geliyor: "ve Türkler, saygın Yahudileri saygıyla kabul ediyorlar."

¹⁶⁵ Kobler, *Letters of Jews through the Ages*, 2_339; Stillman, *Jews of Arab Lands*, 291.

¹⁶⁶ Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Myskical Messiah* (Princeton, N. J., 1973), bölüm 3: "The Movement in Palestine."

¹⁶⁷ Yahudiler, geç Muvahhid döneminden beri tek dhimmi cemaatini oluşturdukları Fas'ta daha fazla dışlandılar. Örneğin, 1438'de Fez'de, Müslüman dünyada ilk zoraki Yahudi mahallesi kuruldu — başlangıçta ceza olarak değil de, Yahudilerin korunması amacıyla da olsa. Bkz. Stillman, *Jews of arab Lands*, 79-80 ve "Moroccan Jewish Experience: A Revisionist View," 116.

Bu bağlamda, Stillman'ın, Jacob Toledano, *Ner ha-ma'arav: hu toledot yisrael be-morocco* (Kudüs, 1911), 44'ten aktardığı metinden söz etmeye değer. Adı belirtilmeyen vakanüvisleri aktaran Toledano, Yahudilerin, kuşatılmalarını "ani ve acı bir sürgün", gerçekte bir "kovulma" olarak gördüklerini açıklar.

SONUÇ

¹ "İkinci-sınıf vatandaşlık, ikinci sınıf da olsa, yine de bir tür vatandaş-

lıktır" diye yazar Bernard Lewis, *Jews of Islam*, 62.

² Yahudiler, nadiren baş yönetici görevi aldılar. Endülüslü Samuel the Nagid ibn Nagreia ve oğlu Joseph ile Mısırlı tüccar Abu Sa'd al-Tustari, göze çarpan istisnalardır.

³ Babil Talmud'u, Bava Kama, 58a, "inammi" (dibe yakın), çv. Sak Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 4: 63-64 içinde (İtalikler benim). Baron, Rabbi Isaac'ın ifadesini, daha önceki özgürlüklerin geri alınmasına ilk Yahudi protestosu olarak yorumlara Ayrıca bkz. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 11: 18 vd.

⁴ Bkz. H. Schirmann, "The Life of Jeduha ha-Levi" (İbranice), *Tarbiz* 9, (1938), 239.

⁵ Bkz. bölüm 10'daki kolektif arı tartışması.

⁶ Moses ben Maimon, *The epistle to Yemen*, çv. Stillman, *Jews of Arab Lands*, 241-242 (birada biraz değiştirildi).

⁷ Ortaçağ Champagne'sindeki Yahudilerle ilgili bir yakın zaman incelemesinde Emily Taitz, kuzey Hristiyanlığında bazı Yahudilerin soyluluk görüntüsünü koruduklarını ve onüçüncü yüzyılda yasal ve toplumsal konumları gerilediğinde bile bu durumun devam ettiğini ileri sürerek Dam-pierre'li Rabbi Isaac'ın ifadesine dayanır. Taitz, "The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306" (doktora tezi, Jewish Theological Semiray of America, 192), 154, 318-319- Tezinin bir kopyasını edinmeme izin verdiği için Dr. Taitz'e minnettarım.

⁸ Bernard Septimus, "Better under Edom than under İshmael: The History of a Saying" (İbranice), *Zion* 47 (1962), 103-113; krş, Bat Ye'or, *The Dhimmi*, 352-354'te aktarılan kaynak.