

MİRYAM PEYGAMBERİN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Tolga Savaş ALTINEL*

Öz

Geleneksel bir bakış açısıyla İsrailoğullarının Tevrat'taki ilk kadın peygamberi olan Miryam, Harun ve Musa'nın kız kardeşi olup Mısır'dan çıkışın önemli figürlerinden biridir. Ancak eleştirel ve farklı bakış açısından Miryam ile ilgili kutsal kitap ve midraşlardaki anlatılara bakıldığında onun üç farklı portreye sahip olduğu görülmektedir. İlk portre, sepet içinde suya bırakılan Musa'yı uzaktan seyreden ve ismi belirtilmeyen abladır. İkinci tasvirde o, Mısır'dan çıkış esnasında Harun'un kız kardeşi peygamber Miryam olarak betimlenmektedir. Bu tasvir daha yakından incelendiğinde Mısır'dan çıkışta dilinde ezgisi, elinde tefi ile dans ederek İsrailoğullarına liderlik eden Miryam'ın, peygamber olmaktan ziyade Mısır'dan izler taşıyan rahibe olmaya daha yakın durduğu görülmektedir. Nitekim Miryam'ı bir rahibe olarak görmek Cüzzamlı Miryam kıssasını daha anlaşılır kıldığı gibi onun fiziki kusurla cezalandırılması Mısır'daki bir rahibenin görevden uzaklaştırılmasıyla uyumluluk arz etmektedir. Rabbani literatür başta olmak üzere Yahudi geleceğinin Miryam algısı ise ona üçüncü bir portre kazandırmaktadır. Midraş literatürün Miryam portresi, ölümünden hemen önce Tevrat'ın ondan aldığı saygınlığı iade çerçevesinde olup, onu diğer önemli anneler arasında görmek üzerine kuruludur.

Anahtar Kelimeler: Miryam, Kadın Peygamber, Rahibelik, Deniz Ezgisi, Antik Mısır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi
e-posta: tolgaaltinel@gmail.com ORCID: 0000-0002-6383-6484

Atıf/Cite as: Altinel, T. Ş. (2020). "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme". Dini Araştırmalar. 23 (59): 467-492. DOI: 10.15745/da.810337

An Evaluation of the Identity of Prophet Miryam

Abstract

From a traditional point of view, Miryam, the first female prophet of the Israelites, is the sister of Aaron and Moses and one of the important figures of Exodus. However, from a critical and different point of view, when we study on the narratives in Tanakh and Midrash, it is seen that she has three different portraits. The first portrait is the unnamed sister who watched Moses, who was left into water in a basket, from afar. In the second depiction, she is depicted as Aaron's sister, the prophet Miryam, during Exodus. When this depiction is examined profoundly, Miryam, who leaded the Israelites by dancing with her tune in her language and with her tambourine, stood closer to being a nun with traces from Egypt rather than being a prophet. As a matter of fact, seeing Miryam as a nun has made the story of Miryam the leper understandable, and her punishment for physical defect is compatible with the dismissal of a nun in Egypt. The Miryam perception of the Jewish tradition, especially in the Rabbinic literature, has given her him a third portrait. The portrait of Miryam in the Midrashic literature is within the framework of the return of the dignity that the Torah received from her just before her death and is based on seeing her among other important mothers.

Keywords: Miryam, Prophetess, Priestess, Song of Sea, Ancient Egypt.

Summary

From a traditional point of view, Miriam, the first female prophet of the Israelites in the Torah, is the sister of Aaron and Moses and one of the important figures of Exodus. After criticizing Moses with Aaron in the desert, she was punished by God as leprosy and healed. At last she died in Kadesh, one of the stations of the Exodus and buried there. However, from a critical and different point of view, three different portraits about Miriam appear in the Torah and Rabbinic literature. In the Torah, we get the impression that a single person has been created from the two portraits. The third portrait is a situation that Midrashic literature has brought to her. First of all, the sister who watched Moses, who was left into the water in a basket, and whose name is not mentioned, becomes Aaron's sister, the prophet Miriam, when he left Egypt. The fact that both portraits are the same person is since Aaron and Moses, which is now under discussion, are a sibling. Moreover, in the narratives before Exodus, there is no information stating that these three people are brothers to each other, nor is there any narrative about the three together.

In the second depiction, when the Israelites left Egypt and crossed the sea, Miriam is depicted as the prophet, the sister of Aaron, who led the Israelites by dancing with tambourine. In this depiction, the fact that she is mentioned only as Aaron's sister strengthens the suspicion about the brotherhood of the three. On the other hand, the attribution of Miriam to Aaron, the first Cohen of the Israelites, as a *sister* recalled that she could also be a priestess. In any case, when the second depiction is examined profoundly, Miriam stands closer to being a priestess bearing traces of Egypt rather than being a prophet. As a matter of fact, seeing Miriam as a priestess makes the story of Miriam the leper understandable, and her punishment for physical defect is compatible with the dismissal of a priestess in Egypt. On the other hand, although there is no concrete example that Miryam, who is the first prophetess of the Torah, prophesied between God and the Israelites, it is clearly stated that the condition of her or anyone talking to God is not like Moses.

The story about Miriam's leprosy by God is a narrative with many interpretations and fictions. In addition to textual problems, there are issues that need to explain clearly in the story. It is understood from this story that there are some disturbances regarding the marriage of Moses, which Aaron and Miriam acted as spokespersons. Although the criticism in the Jewish tradition is based on the nature of the marital relationship between Moses and his wife, this criticism can be read on a wide view. So much so that in the Jewish mentality, where marriage from within is encouraged or even ordered, the problem of Moses' marriage from outside seems to be reflected in this story. On the other hand, emphasizing the uniqueness of the prophethood of Moses and the punishment of Miriam and the exemption of Aaron from this punishment are seen as a reflection of the effects of the priest schools that existed in the early period of the Israelites. However, it is possible to encounter some indications that there were female religious officials in the early period of the Israelites. Therefore, seeing the punishment of Miriam with leprosy as a message for female religious officials also suits the intended use of the stories.

The Miriam perception of the Jewish tradition adds a different portrait to her. The arrangement of the connections established from the Torah in favor of Miriam has always led to the formation of such a portrait. The Midrash literature's portrait of Miriam in that is within the frame of returning the dignity that the Torah received from her just before her death. In these narratives, either Miriam is the midwife who saved the sons of the Israelites from the persecution of the Pharaoh. Or, she who is referred to in the Torah in relation

to her siblings, becomes a mother by marrying someone from whom King David will come in the future. As a result, beyond the Torah with the Midrash narratives, Miriam is also characterized by motherhood, which comes to mind the first when the woman is mentioned in the Jewish thought and she is placed in the mind of future generations by ensuring that King David comes from her descendant.

Giriş

Tanah ve Kur'an'da kıssalar önemli bir yer tutmaktadır. Onlar sadece önceki insanların başından geçen hikâyeler olmayıp çok önemli bir işleve de sahiptir. Kıssalar dönemle ilgili tarihsel ipuçları veren hem de hedef kitlelere mesajlar ileten hikâyelerdir. Öyle ki ahlaki öğütleri içermelerinin yanı sıra kıssaların, iman ve ibadet konularına temel oluşturabilecek yönleri de bulunmaktadır.

Tanah, yaratılıştan itibaren ilk insan neslinin başından geçen olayları özelde de İsrailoğullarının tarihi serüvenini kıssalar üzerinden anlatan kutsal bir kitaptır. Ancak Belgesel hipotez¹ başta olmak üzere Kitabı Mukaddes eleştirisi, Tanah'taki kıssaların birçok ekleme ve modifiyeden geçtiğini, bu sayede ibadetlere köken hikayeleri oluşturulduğunu ve siyasi çekişmeler için kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Nitekim Tanah'taki kıssaların önemli bölümleri kaba bir tasnifle Yahuda ve İsrail devletlerinin, bir diğer ifadeyle Yahuda-Efrayim soylarının hâkimiyet alanlarına ve bakış açlarına göre farklılıklar gösterebilmektedir. Ayrıca Kohen Metni'nin kendi politikasına uygun tarzda kıssaya katman ekleyerek veya çıkararak köken hikâyeleri ürettiği de artık yadsınamaz gerçeklerden kabul edilmektedir.²

Tevrat, Musa'nın önderliğinde, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı öncesindeki ve sonrasındaki birçok olayı ve kişiyi kıssalara konu etmektedir. Bu kişilerden biri de Miryam'dır. Tanah'taki beş kadın peygamberden biri olan Miryam, Mısır'dan çıkış ve çöldeki göçle ilgili kıssalarda yer almaktadır. Tevrat'ta, Mısır'dan çıkmadan önce sadece Musa'nın ablası olarak tanımlanan Miryam'ın, Mısır'dan çıkışla Harun'un kız kardeşi Miryam'a dönüştüğü ve onun Musa'yı eleştirmesi sonucu Tanrı tarafından cezalandırıldığı anlatılmaktadır.

Bu makaledeki amacımız söz konusu kıssalardaki bilgilerin işaret ettiği üzere Miryam örneğinde kimlik değişimlerini ve onunla ilgili anlatımlardaki farklı bilgi katmanlarını ortaya koymaktır. Musa'nın ablası, Harun'un kız kardeşi Miryam'a dönüşürken karşımıza Mısır'dan izler taşıyan bir rahibe betimlemesi çıkmaktadır. Bu çerçevede Miryam'ın rahibeliği ile Cüzzamlı Miryam

kıssası arasında bağlantı kurularak, kıssanın sadece Musa'nın peygamberliğinin eşsizliğini dile getiren bir hikâye olmayıp Miryam'ın rahibeliliğini sonlandıran bir işleve sahip olduğundan bahsedilecektir. Nihai olarak makalede; Tanrı'nın Miryam'ı cezalandırmasına rağmen Yahudilerin geleneksel yorumlarının farklı bir Miryam portresine doğru evrildiği görüşüne yer verilecektir.

1. Musa'nın Ablasından Harun'un Kız Kardeşine Geçiş

Musa'nın ablası Miryam,³ ilk olarak Musa'nın, annesi tarafından Nil kıyısındaki sazlığa bırakılması hadisesinde mevzu edilmektedir. Suya bırakılan çocuğa ne olacağını uzaktan izleyen abla (Mısırdan Çıkış 2:4)⁴, Musa'nın Firavun'un hizmetçisi tarafından sudan çıkartılmasına şahit olmaktadır. Akabinde abla, çocuğa İbrani bir sütanne bulma teklifiyle Firavun'un kızına gelerek Musa'yı yeniden annesine kavuşturmaktadır (Çölde Sayım 26:59; I. Tarihler,6:3). Bu hadiseye Musa'nın ailesi tarafından bakıldığında olay, abi veya baba olmaksızın üç kişi arasında bir isim belirtilmeksizin cereyan etmektedir. Daha sonraki dönemlerde yani Musa'nın Midyan'daki hayatı, Mısır'a peygamber olarak dönmesi ve Harun ile birlikte Firavun'a karşı mücadele vermesi esnasında Miryam, ismen de cismen de yer almamaktadır. O, ancak Firavun'un askerleri denizde boğulup İsrailoğulları karşı kıyıya vardıkları anda elinde tefiyle ve Deniz Ezgisi'ni söyleyerek İsrailoğullarının kadınlarına önderlik eden bir peygamber olarak karşımıza çıkmaktadır:

Harun'un ablası Peygamber Miryam tefini eline aldı, bütün kadınlar tefflerle, oynayarak onu izlediler. Miryam onlara şu ezgiyi söyledi:

“Ezgiler sunun RAB'be, çünkü yüceldikçe yüceldi, atları, atlıları denize döktü.” (Mısırdan Çıkış 15:20-21).

Bu tasvir, Miryam'a, bir önceki kıssadan oldukça farklı motifler yüklemektedir. Öyle ki ismi açıkça belirtilmekte, peygamber olduğu söylenmekte dahası elinde tefiyle, ezgisini söyleyerek ve dans ederek kadınlara da önderlik etmektedir. Bu noktada Miryam, dikkat çeken bir unvanla “Harun'un kız kardeşi” (ahot Aharon) olarak nitelendirilmektedir. Hâlbuki ilk olayda o sadece Musa'nın ablası olarak tanıtılmıştır. Mısırdan Çıkış kitabındaki bilgilerden hareketle kardeş olduklarını anladığımız Miryam'ın Harun ve Musa'yla birlikte soy kütüğünde sarahaten geçmesi ancak Çölde Sayım 26:59'daki nüfus sayımıyla gerçekleşmiştir.

Çölde Sayım kitabı, Çıkış'ın ihtişamlı kadın peygamberinin Musa'yı eleştirmesini, Tanrı'nın sadece Musa'yla konuşmadığını söyleyerek yakınması üzerine cüzzamlıya çevrilmesini (Çölde Sayım 12. Bap) ve daha sonra ölümü-

nü (Çölde Sayım 20:1-2) ele almaktadır. Böylece İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışındaki üç liderinden biri olan Miryam, Çölde Sayım kitabında sessizce sahneden çekilmektedir. Tanah, çeşitli atıflarla söz konusu lideri bize zaman zaman hatırlatmaktadır. Bunlardan ilki Tesniye Kitabı'nda yer almakta ve Miryam'ın cüzzamlıya döndürülerek cezalandırılması İsrailoğullarına anımsatılmaktadır (Tesniye 24:9). Diğeri ise oldukça geç bir döneme tarihlenen Neviim kitaplarının on iki küçük peygamber adıyla bilinen kitaplar arasında olan Mika Kitabı'nda yer almaktadır. Bahsi geçen kitapta, Miryam'ın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkaran üç önderden biri olduğuna vurgu yapılmaktadır:

Seni Mısır'dan ben çıkardım,
Ben kurtardım seni kölelik diyarından.
Sana öncülük etsinler diye Musa'yı, Harun'u, Miryam'ı ben
gönderdim (Mika, 6:4).

Tanah'taki anlatılanlardan yola çıkarak Miryam için iki farklı dönem ve iki farklı durumdan bahsedilebilir. Bunlarda ilki Çıkış öncesini ifade eden, Musa'nın annesi tarafından Nil Nehri'ne bırakılması etrafında gelişen ve Miryam'ın isimsiz olarak konu edildiği dönemdir. Miryam bu anlamda, "Musa'nın ablası" dışında herhangi bir sıfat ile nitelendirilmemektedir. Musa'nın annesi olarak sunulan Yohevet ismi de bu anlatımda yer almamaktadır. Kıssanın sonunda, yalnızca Firavun'un kızının evlat edindiği çocuğa, İbranice kökenli Musa ismini koyduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Nil'e bırakılan Musa'yı takip eden kişi hakkında tek bildiğimiz, onun Musa'nın kardeşi olduğudur. Bununla beraber olayın anlatıldığı Mısırdan Çıkış 2. bapta Musa dışında hiçbir şahsın isminin (baba-anne-abla-Firavun'un kızı-hizmetçi) verilmemesinin gayesi, olay merkezli anlatım tarzı olarak görülebilir. Ancak Tanah'ta Musa'nın ailesi olarak sunulan kişilere dair bilgilerdeki şüphe çağrıştıran detaylar bir araya getirildiğinde kıssadaki Levili babanın Amram, Levili annenin Yohevet, ablanın da Miryam olduğuna temkinle yaklaşılması gerekmektedir. Ayrıca Musa'nın ablasının isimsiz olarak anılması, Kur'an'la da örtüşmektedir. Dahası Kur'an, bu aşamadan sonra hiçbir surette Musa'nın ablasını mevzubahis etmemektedir. İşte bu noktada vurgulanmak istenen isimleri anılmayan bu kişilerin daha sonra birtakım kişilerle özdeşleştirilmiş olabileceğidir. Zaten Musa'yı takip eden kız kardeşin, genel kabulün benimsettiği gibi Musa'nın anne baba bir ablası olup olmadığı da tartışmaya açık gözükmektedir. Zira Mısırdan Çıkış kitabının 2. bölümünün ilk cümleleri, Musa'nın doğumunu hikâye ederken sanki Levi ailesinin ilk çocuğundan bahseder gibidir: "Levili bir adam kendi oymağından bir kızla evlendi. Kadın gebe kaldı ve bir oğlan doğurdu. Güzel bir çocuk olduğuna görünce, onu üç

ay gizledi...”. Yine bu dönemde Harun’dan da söz edilmemektedir. Eğer Firavun, İsrailoğullarının erkek çocuklarına yönelik bir nüfus politikası izliyor ise Harun’un bu katliamdan nasıl kurtulduğu tam olarak bilinmemektedir.⁵ Zaten -ileride ele alacağımız üzere- Musa’yı takip eden ablanın Miryam olduğu varsayımı, onun sadece Harun’un kız kardeşi olarak tanımlanmasıyla oldukça karmaşık bir hâl almaktadır. Yahudi geleneğinin, bu nitelemenin sebebi olarak Harun’un ona düşkünlüğünü veya Miryam’ın Musa’dan da önce peygamberlik yapmış olmasını öne sürmesi, (Babil Talmudu, Megila 14a; Sota 12b) ikna edici olmaktan uzak gözükmemektedir.

Öyle görünüyor ki Harun ve Musa’nın kardeş oldukları kabulünden dolayı Musa’nın ablasıyla Harun’un kız kardeşi özdeşleştirilmiştir. Halbuki Musa ve Harun’un anne baba bir kardeş olduğu da çok sağlam bir zeminde gözükmemektedir. Zaten Musa’nın Çıkış öncesi hayatına bakıldığında da kardeş kabul edilen bu üç kişinin beraber oldukları bir anlatıya rastlanılmamaktadır. Musa’nın ablalığından Harun’un kız kardeşliğine geçiş, onun için ikinci döneme işaret etmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki bu iki kadının aynı kişiler olduğunu ispatlayacak bir veri bulunmamaktadır. Aksine denizi geçtikten sonra karşımıza çıkan Miryam, üzerinde tartışılması gereken birçok nitelik ve motif taşımaktadır. Bu durum Çıkış öncesinde Musa’nın nebisi olan Harun’un (Mısırdan Çıkış 4:16), Çıkış’tan sonra -Tevrat’taki anlatıma göre Altın Buzağı’yı yapmasına rağmen- İsrailoğullarının ilk baş koheni Harun’a dönüşmesini akıllara getirmektedir. Özetle Miryam ile ilgili ilk anlatı onun sadece Musa’nın ablası olduğundan bahsetmektedir. İkinci anlatıda ise Miryam Musa’dan ayırarak bilinçli bir şekilde Harun’a yakınlaştırılmakta ve onun bir peygamber olduğu belirtilerek olaylar cereyan etmektedir.

2. Miryam’ın Peygamber ve (ya) Rahibe Olma Durumu

2.1. Peygamber Olarak Miryam

Tanah, İsrailoğulları tarihindeki kadınlardan beşi için *navia* (*kadın peygamber*) nitelendirmesinde bulunmaktadır. Bu kadınlar; Miryam, Debora (Hâkimler 4:4; 5:7), Hulda (II. Krallar 22:14; II. Tarihler 34:22), İşıya’nın eşi⁶ ve Nehemya’nın kötilediği Nodia’dır (Nehemya 6:10-14). Yahudiliğin, erkek sultasında bir ibadet yönetimine sahip olması hasebiyle Tanah’ın kadın peygamberlerden söz etmesi oldukça dikkat çekicidir. Özellikle de ilk üç kadının peygamberliklerinin yanı sıra öne çıkan özellikleri, büyük bir oranda erkeklerle has olan hususlarla ilişkilidir. Miryam’ın tef çalarak bir grup kadına dansla önderlik yapması, bu esnada Deniz Ezgisi’nin (Kurtuluş Ezgisi) son kısmını söylemesi veya bir kadın olarak Toplanma Çadırı’na girmesi, mabetteki dinî

ritüel icrasını erkeğe has kılan Yahudilik açısından önemlidir. Diğer taraftan Debora, otoritesi bakımından yanındaki erkeklerin üzerinde bir konuma sahip olmakta ve savaş yönetmektedir (Hakimler 4:9). Benzer şekilde Hulda, Kral Yoşiya'nın birçok erkeği atlayıp -bunlar arasında Yeremya Peygamber ve Başkohen Hilkiya 'ı sayabiliriz- kutsal kitabın otantikliği konusunda kendisine danıştığı kadın olmaktadır (II. Krallar 22:14-18; II. Tarihler 34:22-26).

Tevrat, ilk kadın peygamber olarak Miryam'ı göstermesine rağmen, Talmud'a göre ilk kadın peygamber, ilk erkek peygamber olan İbrahim'in⁷ eşidir. Buna göre ilk kadın peygamber İsrailoğullarının ilk maderşahı Sara'tır (Babil Talmudu Megila 14a).⁸ Bu, İslamiyet'in kadın peygambere bakış açısını yeniden tartışmaya açacak bir bilgidir. Zira bu bilgiyi destekleyecek doğrultuda Kur'an'da, İbrahim'in eşinin meleklerin müjdesini duyduğu aktarılmaktadır (Hud 11:71-73). İbrahim'e gelen melekler eşine de bir oğlan çocuğu müjdelemektedirler. Konumuz itibarıyla Allah'ın Musa'nın annesine de vahyettiği (Kasas 28:7), İsa'nın annesi Meryem'in melekler ile konuştuğu (Ali İmran 3:42-43) Kur'an'da sarahatle bilinmektedir. Bu ayetlere binaen İbn Hazm, resul ve nebi arasında bir ayrım yaparak kadınların da nebi olabileceğini ileri sürmektedir (İbn Hazm 2017:644-652).⁹ Ancak İslam geleneğinde vahiy alan kişiler konusunda birtakım ayrımlar yapılmakta; melek ile konuşmanın veya vahiy almanın (Maide 5:111) peygamberlik için yeterli olmayacağı ekseriyetle kabul görmektedir (Ardoğan 2012: 94,97-99). Neticede İbn Hazm'ın görüşünü kabul etsek de Kur'an'dan Musa'nın ablasının değil de annesinin nebi olabileceğine dair bir hüküm çıkarmak mümkün olabilir.

Anlam olarak *nebi* kelimesi¹⁰ genelde Tanrı ile insanlar arasında iletişim kuran, onlar adına konuşan kişiyi ifade etmekle beraber, Yahudi geleneğinde Tanrı'nın kişi ile konuşması nebilik için yeterli görülmemektedir.¹¹ Âdem'in durumu özel olarak alınsa bile Habil ve Kabil (Yaratılış 4. Bap) ve ötesinde Nuh'un Tanrı ile konuşması (Yaratılış 7:1), onların nebi olarak nitelendirilmesi için kâfi değildir. Tevrat'ta Miryam'ın Tanrı ile konuştuğu açıkça bildirilmektedir. Bununla beraber Miryam'ın Tanrı adına ne konuştuğu Tevrat'ta yer almamaktadır. Bu durum Rabbilerin de dikkatini çekmiş, onlar Miryam için bu konuda bazı yorumlarda bulunmuştur. Onlar, Mısırdan Çıkış kitabı 2:4'te geçen "uzaktan gözlüyordu" fiili merkezinde Miryam'ın, annesinin İsrail'i kurtaracak bir oğul doğuracağına dair kehanet gösterdiğini söylemektedirler. Öyle ki Musa doğduğunda Amram sevinmiş ve kehaneti gerçekleştiği için Miryam'ı övmüştür. Fakat Musa nehre atıldıktan sonra Amram, onu yanlış öngörü yapmakla suçlamıştır. Bu nedenle Miryam, kehanetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini görmek için nehir kıyısında, uzaktan Musa'yı gözlemiştir (Babil Talmudu, Sota, 12b-13a; Mekhilta d'Rabbi Yishmael, 15:20:1-2), deni-

lerek Miryam'ın Musa'nın İsrailoğullarını kurtaracağı kehanetinde bulunduğu söylenmiştir.¹² Ancak Miryam'ın bu tür bir kehanet göstermesi, birisi adına konuşan veya aracılık eden anlamındaki nebilikten ziyade gelecekteki olayları bilen ve haber veren anlamındaki *roe*'liği akla getirmektedir. Hâlbuki Debora ve Hulda'nın Tanrı'dan aktardıkları söylemler, Tanah'ta açık bir biçimde yer almaktadır (Hâkimler, 4:6-7; II. Krallar, 22:14-20; II. Tarihler, 34:22-28).

Tanah'ta nebi teriminin oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olması,¹³ Miryam'ın peygamberliğinin ne anlama geldiğini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Tanah'ta, nebi sıfatı sadece Yahve adına konuşanlara has olmayıp komşu kültürlerdeki tanrılara izafetle ve Baal'den haber getirdiğini iddia eden herkes için kullanılmaktadır (I. Krallar 18:19, 22, 25, 40; II. Krallar 10:19; 3:13; Yeremya 2:8; 23:13). Bunun ötesinde yine Tanah'ta Samuel¹⁴ başkanlığında peygamber topluluklarına (*hevel neviim*) (I. Samuel 10:5; 10:11) veya İlyas ve Elyesa döneminde peygamber oğullarına (*bney ha-neviim*) (II. Krallar 2:3-5; 4:38; 5:22; Amos 7:4) rastlanılmaktadır. Neticede nebilik Tanrı'nın ruhunun indiği ve cezbe içinde olan herkesi kapsayacak bir esnekliğe sahip gözükmektedir (I. Samuel 19:24). Dolayısıyla Tanah, peygamberliği birkaç kişiyle sınırlı tutmamakta; zaten ele aldığımız dönem itibarıyla Musa, Harun ve Miryam'ın yanında ismen Eldad ve Medad'ın da peygamberlik yaptığını söylemektedir (Çölde Sayım 11:26-30). Öyle anlaşılıyor ki Musa'nın peygamberliğinin eşsizliğinin yanında, İsrailoğullarının peygamberlik algısı oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir.

Miryam'ın, Tanrı tarafından cezalandırılmış olması onun gerçek bir peygamber olmasına zarar vermemiş gözükmektedir. Zira Tanah'ta nebiler kategorik olarak gerçek ya da yalancı/sahte olabilmektedir (Tesniye 18:22; I. Krallar 22:19-23). Tanah'ta ismi geçen kadın peygamberlerden biri olan Nodia yalancı peygamber kategorisinde değerlendirilmektedir.¹⁵ Tanrı tarafından cezalandırılan peygamber hususunda Miryam ile Yunus arasında bir benzerlik kurulabilir (Saffat 37:145; Yunus 1:17). Tanah ve Kur'an'da Yunus'un ilahi görevinden kaçtığı için balığın karnında belli bir süre kalmakla cezalandırıldığı aktarılmaktadır. Bu cezalandırmanın akabinde Yunus peygamberin affedildiği bildirilmektedir. Yunus peygamberin Tanrı tarafından cezalandırılması onun nebilikten azline veya yalancı olarak nitelendirilmesine sebep olmamıştır.¹⁶ Benzer şekilde Miryam, Musa'ya yakınması sebebiyle Tanrı tarafından cezalandırılmış; ama yalancı veya sahte bir peygamber olarak nitelendirilmemiştir.

Peygamberliğin belirli bir süre ile kısıtlı olması açısından konu ele alındığında İbn Meymun'un nebilerin belli bir süreliğine peygamber olabileceği ve daha sonra peygamberliğin onlardan alınabileceği görüşü bulunmaktadır (İbn

Meymun 2:36). Miryam Tanrı tarafından cezalandırılmış olsa bile onun için böyle bir durum kaynaklarda söz konusu edilmemektedir. Bunun yanında Susan Ackerman'ın modern bir okuma ile Miryam'ın peygamberliğini zamansal şartlar bağlamında yorumladığı görülmektedir. O, Miryam'ın peygamberliğini "eşiklik" (liminality) kavramıyla ilişkilendirerek onun nebiliğinin İsrailoğullarının toplumsal eşik geçişine denk geldiğini söylemektedir. O, genelde erkeklere mahsus olan bu vazifenin, dönemin şartları gereği bir kadınla ilişkilendirildiğini dile getirmektedir (Ackerman 2002:71).¹⁷ Kısaca Ackerman, Miryam'ın peygamberliğini Çıkış öncesine ve hemen sonrasına hapsetmektedir.

Özetle Miryam, nübüvvetiyle ilgili özsel olarak Tanrı adına ne söylediği veya hangi konuda Tanrı ve insanlar arasında aracılık ettiği bilinmeyen bir peygamberdir. O, hiyerarşik olarak diğer peygamberler gibi Musa'nın peygamberliği altında bir yerde konumlanan; hatta Harun, Musa'ya peygamber olarak atanırken (Mısırdan Çıkış, 4:14-16) kendisinden nedense bahsedilmeyen bir peygamberdir. Yine o, kategorik açıdan yalancı peygamber sayılmasa da Tanrı tarafından cezalandırılan bir peygamber olarak zihinlerde yer almaktadır. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde Miryam'ın peygamberliği bir sıfattan öteye gidememektedir ki; bu da, o sıfatın aslında rahibelikten evrilmiş olabileceğini akıllara getirmektedir (Burns 1980: 5,11).

2.2. Rahibe Olarak Miryam

Tevrat'ta ve Yahudi geleneğinde Miryam bir rahibe olarak addedilmemektedir. Zaten Yahudi mabet ritüeli kadınlara rol vermez. Ancak Çıkış'taki Miryam tasviri onu bir peygamber olmaktan ziyade bir rahibe gibi resmetmektedir. Bu tasvirdeki her bir öge bir araya getirildiğinde karşımıza izlerini Mısır'da bulabileceğimiz bir rahibe figürü çıkmaktadır. Özelde Miryam'ın Hathor rahibesi¹⁸ olduğunu söylemek mümkün olmasa da Miryam'ın ismi ve unvanı başta olmak üzere onun Kızıldeniz'i geçtikten sonra elinde tef çalarak müzik icra etmesi, ilahî terennümde bulunması, köklerini Mısır'da bulabileceğimiz özellikler olarak görünmektedir.

Miryam isminin "acı", başkaldırı", "çocuk dilemek" anlamına gelen İbrance bir isim olduğu söylenmekle beraber kelimenin kökeninin Antik Mısır dilinden gelmesi daha kuvvetle muhtemeldir (Burns 1980:14-17). Bu dilde "sevmek", "istemek", "arzu etmek" anlamına gelen *meri* kökünden isimler yapılmıştır. Bu kökten gelen isimlerden özellikle tanrı Ra ve Amon'a izafeten "Amon'un sevgilisi" anlamında "mry(t) İmn (Meritamon)", "Ra'nın sevgilisi" anlamında "mry(t) R' (Merytra)" kelimelerinin kullanımı meşhurdur.

Özellikle de Çıkış'ın gerçekleştiği varsayılan döneme denk gelen 18. (MÖ. 1539-1292) veya 19. (MÖ. 1292-1191) Hanedan firavun ailelerinde bu isme sahip firavun ve eşlerine rastlanmaktadır (Brown 2010:27).¹⁹

Antik Mısır'da ismi bu kökten gelen müzik tanrıçası da bulunmaktadır. (Band, 1971: 107).²⁰ Meret ismi verilen bu tanrıçaya hizmet eden rahibeler onunla özdeşleşmiş; onu canlandırmışlardır. Onlar, çeşitli festivallerde, özellikle de Sed Festivali'nde kralı anons etmişlerdir. Yine bu şarkıcı rahibeler, cenaze alayının önünde dans etmişler ve şarkılar söylemişlerdir. *Meret* teriminin çeşitli müzisyen rahibeleri kapsadığı anlaşılmaktadır (Brown 2010:91). Yine benzer kökten *merit*, Hermopolis rahibeleri için kullanılan bir unvandır (Budge 1920:310). Neticede Miryam'ın isminin kökü bizi Mısır tanrılarına, özelde de müzik tanrıçası Meret'e kadar götürebilmektedir.

Miryam'ın "Harun'un kız kardeşi" olarak isimlendirilmesi de dikkat çekicidir. Zira Miryam'ın nispet edilebileceği başka erkekler de bulunmaktadır. Babası Amram veya diğer kardeşi Musa'ya değil de Harun'a nispet edilmesi, Harun'un toplum içindeki işleviyle ilişkilidir ki; bu konuda akla gelen ilk husus Harun'un din adamı olmasıdır. Dolayısıyla Miryam'ın babası Amram veya kardeşi Musa'ya nispet edilmeyip diğer kardeşi Harun'a nispet edilmesinin sebebi Harun'un din adamlığına atıf olması kuvvetle muhtemeldir.²¹ Bu noktada Harun'un kohenliğinin Sina vahyiyle gerçekleştiği, dolayısıyla mevzu bahis edilen dönemde din adamlığının söz konusu edilemeyeceği söylenecek olursa da; Harun'un din adamlığının Mısır'a dayandığı mevzusunun artık Kitabı Mukaddes araştırmacılarının dile getirmiş olduğu bir husus olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Neticede Miryam'ın din adamı olan abisine nispetle anılması ve Hıristiyanlık başta olmak üzere rahibelere kız kardeş denilmesi de göz önünde bulundurulduğunda onun kız kardeş olduğunun vurgulanmasının, rahibelik tarihi için önemli bir ayrıntı olarak yer alacağı düşünülmektedir.

İlişki kurulabilecek bir diğer husus, Mısır'daki kadın rahibelerin kullanmış olduğu bir çalgıdır. Bilindiği üzere müziğin, Antik Mısır'da tanrıları memnun ettiği, onları yatıştırdığı ve kötülüğü uzak tuttuğu düşünüldüğü için, ritüellerde önemli bir yeri olmuştur. Antik Mısır uygarlığında telli, üfleli, vurmali çalgılar kullanılmıştır. Tapınaklarda, çoğunlukla kendinden ses veren *sistrumun* çalındığı bilinmektedir (Sipahioğlu 2020:129). Bunun yanında Mısır'da ilk kez 5. Hanedan (MÖ. 2435-2306) döneminden itibaren yuvarlak teflerin, hem dini törenlerde hem de günlük yaşamda kullanıldığı aktarılmaktadır. III. Thutmose'den itibaren de dikdörtgen şeklindeki teflerin özellikle sokak törenlerinde çalındığı bilinmektedir (Tekçam 2017: 166-167).

Tef-dans ve ezgi birlikteliğinin yanında Miryam'ın terennüm ettiği ezgi de konumuz açısından önemli bir unsur teşkil etmektedir. Öncelikle belirtmek

gerekir ki klasik olarak Mısırdan Çıkış 21’le sınırlandırılan ezginin devamı, Ölü Deniz Yazmaları’nda tespit edilmiştir (4Q364-365).²² Dahası Miryam’ın ezgisinin öncesinde yer alan ve Musa’ya nispet edilen Deniz Ezgisi’nin (Mısırdan Çıkış 15:1-20) de aslında Miryam’a ait olduğu iddia edilmektedir (Cross & Freedman 1955:237). Carol Meyers bunu birçok yönden ele almakta ve Frank Cross’un şu sözlerine yer vermektedir: “Bu bölümün editörünün Musa’nın bu dramatik şarkıyı bestelediğini ve seslendirdiğini arzuladığı açıkça anlaşılmıştır” (Meyers 2005:111) Neticede Miryam’ın Tevrat’taki önemli ezgilerden birinden uzaklaştırılarak tek cümlelik bir ezgiye hapsedildiği anlaşılmaktadır. Bu da daha sonraki redaksiyonlarda Miryam’ın kademeli olarak etkisizleştirildiğini göstermektedir.

Miryam’la anılan tef-dans ve ezgi üçlemesi, firavunlara ithafen sergilenen ezgileri akla getirmektedir. Tanrı’nın gücü ve iktidarını konu eden Miryam’ın ezgisi, iddia edildiği gibi Kenan ve Ugarit motiflerini barındırıyorsa da (Meyers 2014) aslında bir methin dışı yansımasıdır. Antik Mısır literatüründe de firavuna yönelik benzer methiyeler yer almaktadır (Foster 1995:132-144). Miryam, sanki bir kral veya firavuna yapıyormuş gibi Tanrı’nın gücünü dile getirmektedir. Dolayısıyla Miryam’ın denizi geçtikten sonra dans ederek tef çalarak ezgi söylemesi, festivallerde ve zafer dönüşlerinde kralın iktidarı için el çırpan, dans eden ve tef çalan rahibe tasvirlerinden çok da uzak görünmemektedir.

Miryam’ın başta ismi, unvanı ve denizi geçtikten sonra tef, dans ve ezgi ki bu ezginin büyük bir kısmı artık Miryam’a nispet edilmemektedir- birlikteliğiyle kadınlara liderlik etmesi, İsrailoğullarının erken döneminde sadece erkeklerin rahiplik yaptığına dair genel kaniye artık şüpheyle yaklaşmamız için yeterli gözükmektedir. Miryam’ın aslında bir rahibe olduğunu akla getiren diğer unsur, Cüzzamlı Miryam kıssasının anlattığı şekilde, onun, Mısırdaki uygulamalara benzer bir şekilde rahibelikten uzaklaştırılmasıdır.

2.3. Cüzzamlı Miryam Kıssasının Anlamı ve Mesajı

Miryam’ın Mısır ile bağlantılı birtakım işaretlerden yola çıkılarak peygamberliğin ötesinde rahibe olduğunun söylenmesi, Yahudilik için oldukça önemlidir. Zira Mısır’dan esintiler taşıyan Miryam’ın rahibeliğiyle birlikte Sina vahyinin rahiplik için bir milat olmadığı anlaşılacaktır. Cüzzamlı Miryam kıssası problematik yanları bulunan bir hikâyedir. Üzerinde çok yorum yapılmış ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu kıssaya İsrailoğullarının erken döneminde var olduğunu düşündüğümüz rahiplik çekişmeleri gözüyle bakılması hem kıssayı hem de rahiplik sürecinin hangi aşamalardan geçtiğini anlamamıza olanak sağlayacaktır.

2.3.1. Kıssanın Problematik Yönlerine Dair Yorumlar

Ana hatlarıyla Cüzzamlı Miryam hadisesi şu şekilde gerçekleşmiştir: Musa'nın Kuşlu bir kadınla evlenmesinden dolayı Miryam ve Harun onu yerler. Akabinde kendilerini Tanrı ile konuşma hususunda Musa ile kıyaslarlar. Tanrı onları Buluşma Çadırı'na çağırarak Musa ile yüz yüze konuşmasının onun peygamberliğinin eşsizliği sebebiyle olduğunu belirtir. Tanrı'nın öfkesine sebep olan bu olay sadece Miryam'ın deri hastalığına yakalanmasına neden olur. Harun'un Miryam'ın cezalandırılmaması talebi üzerine Musa, Tanrı'dan Miryam'ı iyileştirmesini ister. Yedi gün utanç içinde ordugâhtan uzak kalması gereken Miryam, yedi gün sonra geri gelir ve onu bekleyen halk daha sonra yoluna devam eder (Çölde Sayım, 12. Bap).

Miryam'ın cezalandırılmasına sebep olan olayda Kuşlu kadının kim olduğu ve Miryam ve Harun'un Musa'nın Kuşlu bir kadınla evliliğini hangi yönden eleştirdiği tam olarak bilinmemektedir. Kıssanın birinci ve ikinci cümlesi arasında bir kopukluğun olması, kıssanın iki farklı pasajın -biri 12:1-12:10-16 ve ikincisi 12:2-9 olmak üzere- birleşmesiyle oluştuğu iddiaları güçlendirmektedir.²³ Yine kıssanın başlangıcındaki fiilin müennes yapıdaki *vetedaber* şeklindeki kullanımı, Harun'un kıssaya sonrada eklendiği şüphesini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte Harun'un cezadan muaf tutulma sebebi belirtilmemektedir. Yine Miryam'ın etinin yarısı yenmiş olarak ana rahminden çıkan ölü bir bebeğe benzer şekilde cezalandırılmasının hangi günahın karşılığı olduğu anlaşılmamaktadır.

Tevrat'ın anlatımlarında, Musa'nın Midyan'a gittikten sonra Yetro'nun kızı Sipora ile evlendiği yer almaktadır. Ancak bu kıssanın dışında Musa'nın Kuşlu bir eşinin²⁴ olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum karşısında Musa'nın ikinci bir eşi olduğunu söyleyenler kadar söz konusu eşin Sipora'yla aynı kişi olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁵ Sipora ile söz konusu kadının aynı kişi olduğuna dair kanıt Samiri Tevrat'ında rastlanmaktadır. Zira Samiri Tevrat'ı Çölde Sayım 12:1'deki Kuşlu kadın yerine güzel kadın anlamında "*Kaashet*" kelimesini kullanmaktadır (Dufuor. 2009:13)²⁶

Musa'nın evlendiği kadın ister Sipora ister başka bir kadın olsun, kıssada niçin bu evliliğin eleştirildiğine dair bir sebep yer almamaktadır. Bunun ötesinde bu evlilik eleştirisinden Musa'nın peygamberliğinin kıyaslanmasına nasıl geçildiği anlaşılamamaktadır. Bu nedenden olsa gerek Rabbani literatürde kıssanın birinci ve ikinci cümlesini bağlama çabaları olmuştur. Buna göre Musa, Kuşlu bir kadınla evlenmiş ve peygamberlik gereği bu kadından uzak durmuş (Midrash Tanhuma, Tzav 13), hatta sonrasında ondan boşanmıştır. Bu şekilde o, peygamberliğinin daha çok kemale erdiğini düşünmüştür. Diğer taraftan Harun ve Miryam, peygamber olmalarına rağmen böyle bir yol izleme-

mişlerdir. Dolayısıyla bu iki konuyu birbirine bağlarken Harun ve Miryam, Musa'nın evliliğini daha doğrusu onun eşinden uzak durmasını eleştirmekte ve bunun peygamberlikle bir alakası olmadığını belirtmektedirler, demektedirler.²⁷ (Raşi, Sayılar 12:1-3; Or ha-Hayim, Sayılar 12:1-2). Bu tür bir yaklaşım Tanah'taki boşlukları ve tezatları çözmek için Rabbanî literatürün sıklıkla başvurduğu bir durumdur. Zira Mısırdan Çıkış kitabı 2. bölümün başında Musa'nın evin ilk çocuğu olarak resmedilmesi karşısında da benzer bir yorum devreye sokulmuştur. Şöyle ki Firavun'un nüfus politikası karşısında babası Amram, annesi Yohevet'i boşayınca Miryam da babasını eleştirmiştir (Babil Talmudu, Sota 12b-13a ; Şemot Rabba 1:13). Bu durum karşısında Amram'ın Yohevet'le yeniden evlenmesi Mısırdan Çıkış 2. bölümdeki tasviri ortaya çıkarmaktadır, denilmiştir. Ancak bu tür yorumların Tevrat'taki kopuk bölümleri veya tezatları ortadan kaldırmak için yapıldığı aşikârdır. Neticede bu yorumlar inandırıcılıktan uzaktır ve her iki çabanın nihai noktası Miryam'ın, resmen veya fiilen boşanmış olan bir kadının mağduriyetini gidermeye çalışan bir kişi olarak gösterilmek istenmesidir. (Meir 2009).

Musa'nın evliliğinin eleştirilmesinin arkasında farklı sebepler aramak da mümkündür.²⁸ Miryam ve Harun Musa'yı İsrailoğullarından olmayan bir kadınla evlenmiş olduğundan dolayı kınamış olabilir mi? Bunun ötesinde Musa'nın eşinin Kuşlu olması yani Etiyopyalı ve siyahi olması, Miryam'ın cüzzamlı kılınmasıyla da ilişkilendirilebilir ki bu durumda Miryam, Musa'yı yermesine uygun düşen bir ceza almıştır, denilebilecektir.²⁹ Miryam ve Harun kendi soylarından/kabilelerinden biriyle evlenmiş, kardeşleri Musa'nın da içten evlilik yapmasını istemiş olabilirler. Harun Yahuda boyundan Elisha ile evlenmiştir (Mısırdan Çıkış 6:23). Miryam'a gelince midraş literatürü onun Kaleb'in eşi (Babil Talmudu, Sota 12a) ve Hur'un annesi olduğunu aktarmaktadır (Josephus, 3.2.4. (53)).³⁰ Ayrıca Ölü Deniz Yazmaları'nda Miryam'ın, amcası Uzziel ile evlendiği aktarılmaktadır. (4Q543, 1, 1-7; Crawford 2003:37). Yani Miryam da, annesi Yohevet gibi amcasıyla evlenmiş görülmektedir.

Bilindiği üzere iç evlilik meselesi Babil sürgünü dönüşü önem kazanmış bir durumdur. Ezra, sürgün sonrası karışık evlilik yapanlara eşlerini boşamaları konusunda mühlet vermiştir. Bu durum daha sonraki dönemlerde önem kazanmış ve Yahudilerin içten evlenmelerinin ehemmiyeti, Yahudilikte soyun anneden devam etmesi kuralına kadar dayanmıştır. Bu takdirde İsrailoğulları tarihinin erken dönemlerinden beri içten evliliği savunan bir kanadın olabileceği ve Ezra döneminde, bu kanadın asimilasyon tehlikesi karşısında baskınlık kazanmış olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak Yahudiliğin yüce peygamberinin içten evlilik yapmamış olması, bu kanadın en zayıf noktasını teşkil etmektedir. Diğer taraftan Cüzzamlı Miryam kıssası da bu durumu

perçinlemektedir. Bu noktada kıssanın mesajının Musa'nın peygamberliğinin eşsizliği gibi evliliğinin de eşsizliği sebebiyle dile dolanmaması gereken bir anlam taşıdığı ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu bakış açısıyla Cüzzamlı Miryam kıssasının içten evliliğin şart kılındığı bir dönemde, Tevrat içinde yer edinebilme imkânına sahip olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Musa gibi bir liderin bu duruma aykırı evlilikler gerçekleştirmiş olması, eşlerini boşamak istemeyen İsrailoğullarının kullanabileceği bir kozdur. İşte bu aşamada Musa'nın peygamberliğinin ayrıcalığı, onun evliliğiyle ilişkilendirilmiş ve yoruma kapatılmış olabilir.³¹

Musa'nın evliliğinin eleştirilmesi konusundaki en ilginç yorum, onun kiminle evlendiğinden ziyade kiminle evlenmesi gerektiği hususunda yapılmaktadır. Bu noktada Mısır'daki adet gereği Musa'nın kardeşi Miryam'la niçin evlenmeyip de bir başkasıyla evlendiği eleştirilmiş yorumu yapılmaktadır. Gerçekten de Mısır'da kraliyet ailesinde bu tür evlilikler Osiris'i örnek alarak yapılmıştır. Tanrı Osiris'in, kız kardeşi İsis ile kanın saflığını korumak amacıyla evlendiğine inanılmıştır (Dickerman 1894: 515-516). Ita Sheres ve Anne Blau'ya göre Miryam, Musa ile bu adet gereği evlenmek istemiş, Tanrı da onu cezalandırarak Mısır'dan onlara intikal eden bu uygulamayı zihinlerinden silmek istemiştir (Pimpinella 2006). Bu tür bir yorum, İbrahim'in Mısır'da Sara için kız kardeşim dediğini -hangi amaçla dediği hala net değildir- hatırlatmakta ve kız kardeş evliliği meselesini daha da çetrefilli hale getirmektedir (Yaratılış 12. ve 20. Baplar).

Cüzzamlı Miryam kıssasındaki Harun'un pozisyonu –yani olaya katılması ama cezalandırılmaması- da birçok yorumu beraberinde getirmektedir. Öyle ki Musacı rahiplerin müdahalesiyle kıssanın bu hale geldiği iddia edilmektedir. Başta Friedman olmak üzere Kitabı Mukaddes eleştirmenleri bu bölümün aslında Elohist metin olduğunu söylemektedirler. Böylelikle kıssayı kaleme alan Musacı yazar/yazarlar, Musa'yı övmüş, Miryam vesilesiyle de Harun'u (Harun taraftarlarını) uyarılmışlardır. Zira bu kıssada, Harun'un Musa'ya “Efendim” diye hitap etmesi, bu bölümün Musacı bir yazar/yazarlar tarafından yazıldığı görüşünü savunanların kullandığı bir delildir. Söz konusu anlayışa göre, Musa'nın peygamberliğinin derecesi ve üstünlüğü net bir şekilde ifade edilmiştir. Harun'un cezalandırılmaması ise Altın Buzağı hadisesinde olduğu gibi onu dokunulmaz kılmaktadır. Daha sonra redakte edildiği varsayılarak bu dönemde Harun'un da baş kohenlikten azli söz konusu edilmediği için, baş kohenlikle bağdaşması mümkün olmayan manevi kirlilik, Harun'a nispet edilmekten kaçınılmıştır. (Gafney 2018:110).³² Neticede Musacı yazarın kıssayı, Harun'un kohenliğini göz önünde bulundurularak yeniden tasarlanmış görülmektedir.

2.3.2. Rahibelikten Uzaklaştırılan Miryam

Yahudi geleneğinde rahibelik müessesinin bulunmadığı, rahipliğin Sina vahyinde Harun’la başladığı ve onun soyundan gelen erkeklere (kohenler) ve kendisinin de mensubu olduğu Levililere hasredildiği bilinmektedir. Her ne kadar *bat kohen* (kohen kızı) ve *eşet kohen* (kohen eşi) diyebileceğimiz ayrıcalıklı bir kadın sınıfı bulunsa da kohan kızları, Mabet’e girerek herhangi bir ritüel icra etmemiş, Mabet’te kesilen kurbanı yeme veya evlenme konusunda da sınırlı bir izne sahip olmuştur. (Levililer 22:12-13; 21:9).³³ Kadınların Mabet ibadetinin icrasında görev almadıkları genel kabul olmasına rağmen, Tevrat’ta bu durumu nakzeden örnekler de rastlamak mümkündür. Miryam’ın; Harun ve Musa ile Buluşma Çadırı’na girebiliyor olması, bu istisnai durumlardan biridir. Benzer şekilde Tevrat’ta, Sina vahyi esnasında Buluşma Çadırı’nın önünde hizmet eden kadınlardan da bahsedilmektedir (Mısırdan Çıkış 38:8). Aynı doğrultuda Samuel Kitabı’nda kohan Eli zamanında da kadınların Buluşma Çadırı önünde görevli olduklarına dair ifadeler bulunmaktadır (I. Samuel 2:22). Öyle ki Eli’nin oğullarının kötü şeyler yapmaları, Buluşma Çadırı önündeki bu kadınlarla ilişkilendirilmektedir. Ackermann, her iki cümlede kullanılan *tsava* filinin Levililerin hizmeti için de kullanıldığını ve bu kadınların kutsal mekanı korumayla ilgili bir görevleri olduğunu dile getirmektedir (Ackerman 2012:537-540; Adelman 2018) Ayrıca Ezra ve Nehemya kitaplarında kadın ezgicilerden bahsedilmektedir (Ezra 2:65; Nehemya 7:67). Yine Yeremya’nın Yoşiya için yazdığı ağıtın, kadın ozanlar tarafından okunduğu da bilinmektedir (II. Tarihler 35:25). Benzer şekilde bu üç örnekteki fiil (*şir*) ile Miryam’ın Ezgisi’ndeki fiiller aynıdır. *Şir* kelimesi “şarkı söylemek” anlamına geldiği gibi dini ezgiler, hatta Levililerin Mabet’te icra ettikleri müzik için de kullanılmaktadır (Jastrow 1903:1568).

Kadınların Mabet’te görev aldıklarına dair diğer bir açılımın Leontopolis Mabedi üzerinden yapılabilmesi mümkündür. Bilindiği üzere Leontopolis Mabedi, Kudüs’te baş kohan olma ümidini kaybeden IV. Onias’ın Mısır’a dönerek kurmuş olduğu mabettir. Hakkında çok fazla bilgi olmasa da burada kadınların da görev aldıkları bilinmektedir (Richardson 2004:178). Ayrıca bir diğer husus Leontopolis’te bulunan bir yazıtta Marin isminde bir kadının muhtemelen “rahibe” anlamına gelen *herisia* unvanını almış olmasıdır (Brooten 2020:74). Bu unvanı, ailesindeki rahip bir erkeğe nispetle aldığına (Brooten 2020:83) dair ihtimal olsa da bizzat rahibe olduğu için almış olması da mümkündür (Richardson 2004:174-179). Bu bağlamda kadınların Leontopolis Mabedi’nde görev almaları, Mısır’daki yapıdan etkilenmelerine bağlanmaktadır. Bu noktada sorulması gereken soru, Mısır’dan etkileşimin bu dönemde mi gerçekleştiği yoksa Miryam’ın temsilcisi olduğu kadın rahibe-

rin Kudüs'ten ayrıldıkları ilk fırsatta mı asıllarına döndükleridir. Zira eldeki parçalar bir araya getirildiğinde, İsrailoğullarının erken döneminde var olduğunu iddia ettiğimiz Harunilerin rahip ocağında³⁴ kadınların da yer almış olmaları ihtimal dâhilinde görünmektedir. Dikkat edildiği takdirde Miryam-Şilo ve Leontopolis uzantısında bir paralellik oluşmaktadır. Şilo'da bayramda dans eden kızlar veya Eli'nin Buluşma Çadırı'nın önünde hizmet eden kadınların yeniden Leontopolis'te zuhur etmesi, rahiplik ocakları içinde Mısır ekolünün bu tür bir yapılanmaya müsait olabileceğini akla getirmektedir.

Miryam'ın bir rahibe olduğu düşünülerek (Burns 1980:12) hareket edildiğinde Cüzzamlı Miryam kıssasındaki ayrıntılar, farklı yorumlara zemin oluşturabilmektedir. Musa'nın Kuşlu bir bayanla evlenmesi yukarıda değindiğimiz itirazlar çerçevesinde (içten evlilik-kız kardeş evliliği) değerlendirilebileceği gibi evlendiği kadının Sipora olma ihtimali eleştiriyi rahiplik ocakları veya rahibelik mücadelesine getirebilmektedir. Zira Sipora'nın babası Yetro bir rahiptir. Öyle ki Yetro'nun, İsrailoğulları Sina Dağı eteklerinde iken gelip Musa'ya bazı konularda öğütler verdiği bilinmektedir (Mısırdan Çıkış 3:1; 18:1; 13-24; Çölde Sayım 10:29-30). Sonuçta Musa sıradan bir kadınla değil, bir rahip kızıyla evlenmiş olmaktadır. Zaten Mısırdan Çıkış 4:24-26³⁵ da anlatılan hikâye de Sipora'nın sıradan bir kadın olmadığını göstermektedir. Oğlunu istemeyerek sünnet etmesi, sünnet derisini Musa'nın ayaklarına değdirerek onu ölümden kurtarması ve neticede Musa'yı "kanlı bir güvey" olarak isimlendirmesi Mısır'a doğru yol alan bir ailede kültürel geçişkenliğe işaret eden motiflerdir. Dolayısıyla Musa'nın Sipora'yla evliliği, Midyan kültürünün İsrailoğullarına geçişine bir karşı çıkış olarak okunabilir.³⁶ Böylelikle esasında Miryam'ın bu evliliği eleştirmesinin gerçek sebebi, bir rahibe gözüyle Musa'nın Midyan kültürüne kapı aralayışına karşı çıkmak olabilir.

Bu zeminde yani erken dönem İsrailoğulları tarihinde rahibeliğin varlığından söz etmek mümkün ise kıssanın olası mesajlarından biri de Miryam üzerinden bu rahibeliğin son bulduğunun ilanıdır. Miryam'ın cüzzam hastalığı ile cezalandırılması, Yahudi geleneğinde kara çalma çerçevesinde değerlendirilmiş ve suça uygun olarak Miryam'ın cezalandırıldığı düşünülmüştür (Sifre Metzora 5:7). Ancak cüzzam veya fiziki bir hastalığın³⁷ rahipliğin sıhhatini nakzeden bir durum olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu tür bir cezalandırma onun peygamberliğine hanel getirmeyecektir. Bununla birlikte fiziksel kusur kohenlik için bir azil sebebidir. Diğer bir okuma ile Harun'a dokunmayan Tanrı, Miryam'ı cezalandırmak suretiyle rahibeliğin Yahudilikte yer almayacağını söylemektedir. Bunun ötesinde Mısır rahiplik sisteminde de fiziksel kusur rahiplik yapmaya engel bir durumdur (Sipahioğlu 2020:75). Böylelikle

Cüzzamlı Miryam kıssası Mısır'dan esintiler taşıyan bir rahibenin yine oradaki azil ile görevinden uzaklaştırılma hikayesi olmaktadır.

Tesniye kitabında Miryam'ın cüzzam hastalığı ile cezalandırılmasına bir atıfta bulunulması da rahibeliğin İsrailoğullarının kült hayatından silinme dönemine bir işaret olabilir. Yoşiya reformu aynı zamanda İsrailoğullarının rahiplik sisteminin yeniden tasarlandığı bir zamana denk gelmektedir. Kudüs'teki I. Mabedi idare eden rahipler, bütün rahipleri Levi çatı ismi altında toplarken, Mısır ekolünün bir parçası olması muhtemel rahibeliğe de Miryam üzerinden bir atıfta bulunarak tamamen kült hayatından çıkarmayı hedeflemiş olabilirler.

2.4. Bir Çağrışım Ögesi Olarak Miryam'ın Kuyusu ³⁸

Miryam'ın Tanrı tarafından yedi günlük cezaya çarptırılması süresince İsrailoğulları göçlerine devam etmemiş, cezanın bitmesinin ardından onu da alarak yola koyulmuşlardır. Tevrat'a göre Miryam Kadeş'te ölmüştür. Midraşlarda Miryam'ın ölümü ile bunun akabinde İsrailoğullarının susuzluk çekmesi (Çölde Sayım 20:1-2) arasında bir ilişki kurulmuştur.³⁹ Buna göre Miryam içinden su çıkan bir taşta sahiptir (Babil Talmudu, Taanit 9a; Şabbat 35a; Raşi Sayılar 20:10:2). Talmud'a göre İsrailoğullarına çölde verilen su, bulut ve man nimetlerinin her biri sırasıyla Miryam, Harun ve Musa'yla ilişkilidir (Babil Talmudu, Taanit 9a). Çöldeki göç esnasında İsrailoğullarının susuzluklarına çare olan bu taş, Miryam'ın ölümüyle ortadan kaybolmuş ve İsrailoğulları susuzlukla karşılaşmışlardır.

Yahudi dinî hayatı ve menkıbelerinde Miryam ve su arasında kurulan ilişkinin yansımaları da olmuştur. Modern dönemde seder sofrasına bir kupa su konulmakta ve bunun Miryam'ı temsil ettiğine inanılmaktadır (Meyer 2005:105).⁴⁰ Benzer şekilde Şabat'tan sonra kuyudan veya doğal bir su kaynağından su içme geleneği vardır. İnanca göre Miryam Kuyusu'nun suları, her cumartesi gecesi tüm kuyulardan ve doğal kaynaklardan akmaktadır. Her kim ona rastlar ve sularından içerse tüm dertlerinden hemen kurtulacaktır (Babil Talmudu, Şabbat 35a; Vayikra Rabba 22:4; Kohelet Rabba 5:8). Talmud ve Midraşlarda yer alan menkıbelere göre Karmel Dağı'ndan Akdeniz'e bakan birisi veya Yesmion Dağı'ndan Taberiye Gölü'ne bakan birisi bu kuyuyu görebilecektir.

Miryam ile su arasında kurulan ilişkiye rahibelik açısından bakıldığında bunun, Tanrı'ya su sunma ritüeline (libasyon) zayıf da olsa bazı çağrışımlar yaptığı söylenebilir. Bilindiği üzere su libasyonu Yahudiliğin üç önemli bayramından biri olan Sukkot'ta (Çadırlar Bayramı) yapılmaktadır. Sukkot

Bayramı'nın kutlanma tarihinin hasat mevsimine denk gelmesi hasebiyle bayramın bir tarım bayramı olduğu düşünülmektedir. Ancak bu bayramın katmanlardan oluşarak günümüze geldiği unutulmamalıdır. Söz konusu bayramdaki çadır motifi yerleşik hayatın öncesine dair bir unsurdur ki bu durumda Sukkot, sevinç ögesiyle beraber düşünüldüğünde Şilo'da sevinçle kızların dans edip ezgiler söylediği Tanrı'nın Bayramı'nı çağrıştırmaktadır (Jacobs & Friedmann 1906:661-662). Bu sevincin kaynağının, bayramın üzüm bağlarının etrafında yapılması sebebiyle mahsul sevinci olması ilk akla gelen ihtimaldir. Fakat bu sevincin çöl hayatıyla ilişkilendirilmesi durumunda kutlama şekli, aynen İsrailoğullarının denizden geçmesi akabinde Miryam önderliğinde gösterilen sevinci akla getirmektedir. Bugün Sukkot Bayramı'nda icra edilen su libasyonunun Miryam'dan hatıra kalan bir ritüel olduğunu söylemek için daha fazla argümana ihtiyaç duyulmakla beraber bu konu, üzerinde tartışılması gereken bir husus olarak durmaktadır.

3. Davut'un Atası Olarak Miryam

Miryam ile ilgili Tanah'taki iki anlatının yanı sıra Yahudi geleneğinde⁴¹ Miryam için üçüncü bir anlatının daha oluştuğunu söylemek mümkündür. Üçüncü anlatıda Miryam, Musa'nın ablası veya Harun'un kız kardeşi olmanın ötesinde Davut Hanedanlığı'nın atası olmaktadır. Her ne kadar Miryam'ın bu sıfatı Tevrat'ta yer alan Harun'un kız kardeşi unvanı kadar net ve doğrudan olmasa da Miryam, Kalev'in eşi yapılmak suretiyle (Babil Talmudu, Sota 11b) dolaylı yoldan artık kralların atası olmaktadır. O, Firavun devrinde Musa başta olmak üzere İsrailoğullarının gizli kurtarıcısı olduğu gibi, gelecekte de Kral Davut'un onun soyundan gelmesiyle de seçkinleşmektedir.

Miryam'a üçüncü bir anlatıyla bu tür bir saygınlık kazandırılması, tamamen Rabbani literatüre ve midraşlara, hatta çoğu zaman yorumlara dayanmaktadır. Bütün bu kaynaklar bir araya getirildiğinde Miryam'ın kimliğinin Tanah'taki iki anlatıdan farklı bir yöne evrildiği görülmektedir.

Midraşlar Miryam'ı başta Musa olmak üzere İsrailoğullarının kurtarıcısı olarak görmektedir. O, babasını annesine yeniden döndüren kız çocuğudur. Topluluğun lideri olarak babasının annesini boşamasının Firavun'un erkek çocuklarının ölüm emrinden daha kötü olduğunu söyleyerek (Babil Talmudu, Sota 12b) babasını dolayısıyla da eşinden uzak duran erkekleri eşlerine geri döndürerek İsrailoğullarının neslinin kurtarıcısıdır.

Diğer taraftan Miryam'ın Mısırdan Çıkış kitabında konu edilen Puah adındaki ebe (Mısırdan Çıkış 1:15) ile aynileştirilmesi de aynı sonuca varan bir yorumdur (Şemot Rabba 1:13; Kohelet Rabba 7:3; Midraş Samuel 23:2).

Bu özdeşleştirmeyle Miryam ebe olmakta ve İsrailoğullarının yeni doğan erkek çocuklarını Firavun'un zulmünden kurtaran iki ebeden biri olarak sunulmaktadır. Cüzzamlı Miryam kıssasında onun Musa'yı eleştirisine getirilen hafifletici rabbani yorumlar da bu minvalde okunmalıdır. Bu yorumlara göre, Miryam evliliği kurtarmaya çalışırken Musa'nın peygamberliği konusunda hataya düşmüş gibidir. Rabbani literatür gözüyle Miryam'ın Musa'nın evliliğine yönelik eleştirisi, onu çok da suçlu gösterecek bir zeminde değildir. Miryam babasına yönelttiği eleştirinin benzerini Musa'ya da yönelmiştir. Onun tek gayesi evliliği kurtarmaktır. Nitekim hastalandıktan sonra bizzat Tanrı'nın onu iyileştirdiği ve Tanrı'nın İsrailoğullarının göç etmek istemesine dolaylı yoldan mâni olmak istediği şeklindeki yorumlar,⁴² Miryam'ın Tanrı tarafından cezalandırılmasını hafifletmeye yönelik teşebbüsler gibi durmaktadır.

Tanah, Miryam'ın evliliği ve soyu konusunda sessiz kalmaktadır. Ancak Yahudi geleneği onu Kalev'le evlendirmekte ve onu Yahuda soy kütüğüne dâhil etmektedir. Kalev'in Efrat isimli karısıyla özdeşleştirilen Miryam bu sayede Hur üzerinden Ahit Sandığı'nı yapan Bezalel'in atası, aynı zamanda Davut Hanedanlığı'nın da atası olmaktadır. Dolayısıyla Yahudi geleneği Tanah'ın ona vermediği eş ve anne olma unvanını seçkin bir soy üzerinden ona tanımlamaktadır: Hatta Miryam'a nispet edilen soy, Musa'nın evliliği konusunda Yahudi geleneğinin Harun ve Miryam tarafında konumlandığının bir göstergesidir. Zira Yahudi geleneğinde Musa'nın soyu şöhret kazanmamışken Miryam'ın Kalev ile evlendirilmesi ve Davut'un onun soyundan geldiğinin rivayet edilmesi, ona Mesih üzerinden ilelebet süren bir itibar kazandıracaktır (Babil Talmudu, Berahot 19a).⁴³ Özetle, Yahudi geleneğine bakıldığında Miryam için yakıştırılan rolün, Sara ve diğer maderşahlar veya Debora gibi *İsrail'in annesi* olarak belirlendiği görülmektedir.

Sonuç

Miryam peygamber üç anlatının bir araya getirilmesiyle oluşan bir figürdür. "Musa'nın ablası" ile Mısırlı bir rahibe özellikleri taşıyan "Harun'un kız kardeşi" Miryam'ın aynı kişi oldukları iddiası, Tevrat'taki güvenilirliğini yitirmiş soy bilgilerine dayandırılmaktadır. Bununla beraber Musa'nın ablası ile Harun'un kız kardeşinin aynı kişi olduklarını varsaydığımızda, Harun gibi Miryam'a da Çıkış'tan sonra farklı özellikler kazandırıldığı görülmektedir.

Tevrat, Miryam'a peygamberlik payesi vermiş ise de o daha çok bir rahibeyi andırmaktadır. Bu noktada anlam kazanan Cüzzamlı Miryam kıssası, aslında belki de Mısır'dan gelen kadın rahibeliğinin devam edemeyeceğini gösteren bir hikâye olmaktadır. Böylece bu anlatım, İsrailoğullarını Mısır'dan

çıkaran üç lidere konum belirleyen ve sınır çizen bir kıssa olup Miryam'ın Harun gibi dokunulmaz olmadığını, dolayısıyla kadınların kohenlik ve kült bağlamında görev alamayacaklarını göstermeye hizmet eden bir kıssadır.

Yahudi geleneğinde bu iki nitelemeden çok farklı üçüncü bir anlatıyla Miryam, Davut'un atası konumuna getirilmektedir. Tanah'ta peygamberlik sınırlarına hapsedilen bu kız kardeş, toplum nezdinde itibarını kaybettirecek herhangi bir günaha karışmadığı için her zaman saygınlık kazandıracak yorumlar çerçevesinde İsrailoğullarının neslinin devamının yılmaz bir savunucusu olarak tahayül edilmek istenmiştir.

Notlar

- 1 Belgesel hipotez: Tevrat'ın birbirinden bağımsız paralel ve tam hikâyelerden oluştuğunu ve redaktörler tarafından son haline ulaştırıldığını iddia eden hipotez.
- 2 Belgesel hipotez ve Eklemeli hipotezin kıssa katmanları için hipotezlerin günümüzdeki temsilcilerinin eserleri incelenebilir (Friedman 2005; Van Seters 1999). Bu noktada Kur'an'ın Tanah'taki kıssalara yaklaşımı önem arz etmektedir. Her ne kadar Kur'an'ın kıssalardaki farklı anlatımları başlangıçta Hz.Muhammed'in Kitabı Mukaddes'ten yanlış aktarımları (!) (Geiger 1898) olarak algılansa da artık kıssaların özgün hallerini sorgulamak için hareket noktası yapılmaya başlanılmıştır. (Yoreh 2014)
- 3 Kur'an'da hadise, bazı farklılıklar olmakla birlikte, Tevrat'la benzer şekilde anlatılmaktadır (Taha, 20:38-40; Kasas, 28:7-13).
- 4 Musa'yı takip eden kız için *uhtihi* (Taha 20:40; Kasas 28:11) ifadesini; Tevrat ise aynı kökten *ahoto* kelimesini kullanmaktadır. Her iki kelime de onun kız kardeşi anlamına gelmektedir.
- 5 Harun'un Firavun'un katliamından nasıl kurtulduğuna dair yapılan izahlar için bkz. (Meral 2015:34)
- 6 "Peygamber olan karım bundan bir süre sonra gebe kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu. RAB bana, "Adını 'Maher-Şalal-Haş-Baz' koy" dedi." (İşaya 8:3). Ancak buradaki peygamberlik sıfatının İşaya'ya ait olduğu da iddia edilmektedir. (Reynolds 1935: 182-185).
- 7 Tanah'ta *nebi* isminin açıkça kullanıldığı en erken ata İbrahim'dir. Kur'an da İbrahim'i *nebi* olarak vasıflandırmakta; onun aynı zamanda resul de olduğunu bildirmektedir. Ancak Kur'an, nebilik tarihini İbrahim'den daha geriye götürmektedir. Kur'an'a göre tufan hadisesinde kavmini uyararak Nuh, hem *nebi* hem de *resuldür*. (Ali İmran 3:33; Nisa 4:163; Nuh 71:1). Yine Nuh'tan önce yaşadığını düşündüğümüz İdris, Kur'an'ın açıkça nebi olduğunu belirttiği kişilerden biridir. Meşhur Yahudi düşünür İbn Meymun; Enoch (İdris) ve Nuh'un da peygamber olduğunu iddia ederek nübüvvetin başlangıcını İslam'la aynı döneme yerleştirmektedir. İbn Meymun'un Tevrat ve hatta Talmud'da yer almayan böyle bir bilgiyi aktarması bu ikisi dışında da otantik bilgi kaynakları olabileceğini gözler önüne sermektedir. İbn Meymun, Delaletul Hairin, 2:39.
- 8 Her ne kadar Yahudi geleneğinde peygamber olarak kabul edilmese de Tevrat, İbrahim'in diğer eşi Hacer'in de meleik ile görüşüğünü aktarmaktadır (Tekvin 16:1-16). Bu, bir kısım İslam âliminin, Hacer'in bir kadın peygamber olduğunu söylemesiyle ilişkili kılınabilecek bir durumdur (Ardoğan 2012: 77).
- 9 Ayrıca bkz. (Adam 1996: 81).

- 10 Akad dilinde “nabo” ifadesinin yer alması, bu kültürde de nebilik kavramının var olduğunu göstermektedir. Fleming (1993:217.224). Bunun yanında Tanah'ta Arapça'daki resul ile aynı anlama gelen *mel'ah* (haberci-ulak), *roe* (görücü), *hoze* (bilici) ve *iş Elohim* (Elohim'in adamı) ifadeleri yer almaktadır. Ayrıca bkz. (Özkaldı 2020:17-28).
- 11 “Tanah'ın genelinde vahiy ve peygamberlik eskatolojik içerikli ilahl bir sırrın ifşasından ziyade normalde bilinmez ve görünmez mahiyetteki Tanrı'nın kendisini veya iradesini, fiilieri ve sözleri yoluyla, seçmiş olduğu bazı kişilere ve bu kişiler aracılığıyla İsrail halkına ve kimi zaman da diğer insanlara bildirmesi şeklinde anlaşmıştır.” Rabbani gelenekte de Tanah'taki anlayışa paralel olarak peygamberlik Tanrı'nın irade ve seçimine bağlı bir durum olarak görülmüştür.” (Gürkan 2018:42, 53) İbn Meymun'a ise peygamberliği, “nübüvvetin hakikat ve mahiyeti, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i natukaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdır.” şeklinde tanımlanmaktadır. *Delaletul Hairin* 2: 36.
- 12 Rabbiler, Miryam'ın Musa'nın başına ne geleceğini öğrenmek için nehir kıyısında kısa bir süre beklemesinden dolayı, İsrailoğullarının da iyileşene kadar onu yedi gün beklediklerini belirtmektedirler (Mişna Sota 1:9).
- 13 İslamiyet ve Yahudiliğin nebilik anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. İslam daha basit bir peygamber inancına sahip iken Yahudiliğin peygamberlik anlayışının özsel, hiyerarşik ve kategorik birtakım ayrımları bulunmaktadır. Öyle ki peygamberlik vahiy şekline göre hiyerarşik bir durum kazanmaktadır. Tanrı'dan doğrudan aracısız olarak vahiy alan Musa'nın peygamberliği en üst sıradadır. Rüya veya vizyon ile vahiy alanlar ikinci sırada iken kutsal ruh aracılığıyla kendilerine ilhamda bulunanlar daha sonraki bir mertebede yer almaktadır. (Gürkan 2018:50) İbn Meymun'un on bir mertebelik peygamber derecelendirmesi için bkz., *Delaletul Hairin* 2: 45.
- 14 Samuel dönemi, *nebi* terimi için anlam karmaşasının olduğu bir zaman dilimidir. Nebi kelimesinin bu dönemde kullanılmaya başlandığı-belirtilmektedir (I. Samuel, 9:9). Bu tür bir ifade Yaratılış kitabında İbrahim'in nebi olarak nitelendirilmesini problematik kılmaktadır. (Gürkan 2018:43). Bunun ötesinde Samuel'in hem *roe* hem de *nebi* olarak nitelendirilmesi nedeniyle Kitabı Mukaddes eleştirmenleri tarafından Tanah'taki Samuel zatında farklı katmanların olduğu yorumları yapılmaktadır. Buradan hareketle Samuel'in yerel bilicilikten-ulusal bir peygambere dönüştüğü temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bkz. Hirsch, Bacher & Lauterbach 1960 :5-8.
- 15 Tesniye, 13:2-6 ve 18:20-22. Ayrıca bkz. İbn Meymun, *Delaletul Hairin*,2: 40; İnci 2002: 18-27.
- 16 Miryam ile Eyüp veya Beor oğlu Balaam arasında da benzerlik kurulabilir. Ancak Eyüp, imtihan kastıyla hastalanmış ve toplumdan soyutlanmıştır (Enbiya 21:83-84). Beor oğlu Balaam (Çölde Sayım 22:5) ise Tanah'ta kâhin (Yeşu 13:22) olarak takdim edilmektedir. Onun peygamber olduğu Talmud'da belirtilmektedir (Babil Talmudu, Baba Batra 15b).
- 17 Yine Ackerman, Sipora'nın da kâhin babası Yitro'nun yaptığı gibi kanlı bir eylem icra etmesi (sünnet) dolayısıyla kâhinler arasında sayılabileceğini belirtmektedir.
- 18 Hathor Rahibesi unvanı Mısır'ın erken dönem itibaren kullanılmaktadır. Orta krallıkta kraliyet ailesi mensupları tarafından kullanılan bir unvan haline gelmiştir. Ancak Hathor Rahibesi unvanının eski dönemlerdeki sıklıkla olmasa da Yeni Krallık döneminde de kullanıldığı bilinmektedir (Sipahioğlu 2020:123-125).
- 19 III. Thutmose'nin (MÖ. 1479-1425) ve II. Ramses'in (MÖ. 1279-1213) kızları, Meritamun ismini alan prenseslerdendir. Aynı zamanda II. Ramses'in kızı Meritamun, “Hathor'un rahibesi” unvanını yeniden alan bir kraliçedir.

- 20 Ayrıca eski krallıkta Mrt unvanının ziraatçılardan ve mülkiyetten sorumlu kadın için de kullanıldığı belirtilmektedir. Onlar külte merkezinin finanse edilmesinden sorumludurlar. (Gosline 1996:37).
- 21 Her ne kadar Miryam için Yahudi geleneğinde Kalev ve Hur'dan müteşekkil bir aile oluşturulsa da bu, zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. Böyle bir durumun gerçekliği karşısında Kalev ve Hur İsrailoğulları içinde önemli konumları olan kişilerdir. Dolayısıyla onlara nispet edilmemesi de iddiamızı güçlendirecektir.
- 22 *Miryam Ezgisi'nin devamı şöyledir: 1 Küçümsediniz (?)... 2 Majesteleri için ... 3 Harikasın, bir kurtarıcısın (?)... 4 düşmanın umudu yok oldu ve o [unutuldu] (veya: durdu) ... 5 Güçlü sulara, düşman (veya "düşmanlar") yok oldular... 6 Yükselteni methedin (?) (sen verdin) ... 7 [şerefli bir şekilde] yapan .. (veya: [yapan] görkemli bir şekilde [yapan] ...). Ayrıca bkz. (Brooke 1994: 62–65).*
- 23 Kıssanın olası kaynakları, katmanları ve mesajına dair yorumlar için bkz. (Hymes 1998; Burns 1980: 11-12) .
- 24 Josephus, Musa'nın Sipora ile evlenmeden önce Kuşlu adı Tharbis olan bir prensesle evlendiğini aktarmaktadır. Josephus, Antiquities of the Jews, 2.10.2 (2.243.).
- 25 “Kuşan çadırlarını çaresizlik içinde gördüm, Midyan konutları korkudan titriyordu.” (Habakkuk 3:7.) Tanah'ta yer alan bu ifadeden dolayı Kuş'un Medyen'de (Midyan) bir yer olabileceği de söylenmektedir.
- 26 Onkelos da benzer şekilde kelimeyi güzel kadın anlamında kullanmıştır. (Onkelos Targum Sayılar 12: 1). Ayrıca Raşi tarafından kelimenin ebced değeri üzerinden güzel anlamına ulaşılarak da batini bir yorum yapılmaktadır. (Meral 2018 :164).
- 27 Diğer yorumlar için bkz. (Meral 2016 :52-54).
- 28 Evliliğine dair ona yöneltilen eleştirilerin nedenleri arasında Musa'nın Sipora'yı boşayıp yeni bir eş alması da zikredilmektedir. (Gafney 2018 :107).
- 29 Bu cezanın ırkçılık sebebiyle gerçekleştiğine dair yorumların dönemin şartlarına uymadığı düşünülmektedir. (Gafney 2018:109).
- 30 Bazı rivayetlerde Miryam Efrat ile özleştirilmek suretiyle Hur'un annesi yapılmaktadır. (Targum I Tarihler 2:19).
- 31 Ayrıca bkz. 33 Ahzab:50.
- 32 Rabbanî geleneğe göre Harun daha küçük bir cezayla cezalandırılmıştır. (Sifre Zuta 10:9-10).
- 33 Kohen kızları ve kohen eşleri arasındaki farklar için (Brooten 2020:78-81).
- 34 Yahudi geleneğinde kohenliğin Harun-Sadok-Yeşu üzerinden tek bir soya dayalı gerçekleştiği iddia edilse de Kitabı Mukaddes araştırmacıları erken dönemde birçok rahip ocağının var olduğunu iddia etmektedir. Biz bu rahip ocaklarını Haruniler (Mısır Ekolü-Öz Haruniler), Musacılar (Midyan Ekolü) ve Sadokiler (Yebusite Ekolü veya Sözde Haruniler) olmak üzere üç başlık altında isimlendirmekte ve toplamaktayız (Altinel & Demirci 2017: 31-61).
- 35 Bu bölüm, Tevrat'ın tartışmaya açık pasajlarından birisidir. Standart tercümelere göre Tanrı, oğlunu sünnet etmeyi ihmal ettiği için Musa'yı öldürmek ister. Sipora çabuk davranıp sünneti icra eder ve derisini Musa'nın ayaklarına dokundurarak Tanrı'nın hiddetinden Musa'yı korur (Mısırdan Çıkış 4:24-26). Ancak hikâyenin birçok kapalı yönü vardır. Bunlardan ilki kıssada oldukça fazla zamir kullanılmasıdır. Bu nedenle Sipora'nın sünnet derisini kimin ayağına değdirdiği net değildir. Yine İbranicede ayaklar mecazi anlamda

- cinsel uzuv için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla sünnet derisinin nereye dokundurulduğu da açık değildir. (Cohen, 2005). Diğer taraftan “sen kanlı güveysin” demek Medyen kültüründe bu kan seni koruyacak anlamına da gelebilmektedir. Sünnetin Musa tarafından geciktirilmesi ve bunun Mısır’a girmeden önce icra edilmesi, Mısır’a kabul anlamı taşımış olabilir. (Ackerman 2002 : 73-74).
- 36 Pinehas’ın Peor’daki kahramanlığının da rahip ocaklarının mücadelesi üzerinden okunması gerektiği kanaatindeyiz (Altınel & Demirci 2017: 46-49).
- 37 Cüzzam hastalığının tedavisinde niçin Harun’un rol almadığı konusunda Rabbanî yorum, onun Miryam’la olan yakınlığının buna mani olduğu ve Tanrı’nın bizzat onu iyileştirdiği şeklindedir (Vayikra Rabba, 15:8; Babil Talmudu, Zevahim,102a).
- 38 Miryam’ın Kuyusu başta olmak üzere onunla ilgili Midraşlardaki rivayetlerin tespiti ve tahlili için bkz. (Sherman 2006). Yahudi geleneğinde Miryam isminin etimolojisinde bu kelime ‘acı’ anlamıyla ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilerden biri de acı su şeklindedir (Zierler 2014).
- 39 Bu durumu Nil’e bırakılan kardeşini suyun kenarında beklemesi veya Tanrı’nın suda göstermiş olduğu mucizesini ezgisiyle övmesine bağlayan yorumlar da bulunmaktadır (Zohar 3:103a; Bamidbar Rabba 1:2).
- 40 Bazı Feminist Yahudiler, Fısıh sederinde şarap dolu “Eliyahu’nun kadehi”nin yanına su dolu “Miryam’ın kadehini de koyarlar. Kadehe su konmasının sebebi, Midraş’a göre İsrailoğullarının çöldeki yolculuğu sırasında Miryam’ın kuyularından faydalanılmasıdır. (Boeckler 2012:149). Bazı modern Ortodokslar Mika, 6:4’te adı geçen üç peygamberin anısına, binyıllık geleneği tekrar düzenleyip Fısıh sederinde kuzu eti ve yumurtanın yanına balık da eklemektedir.
- 41 Midraş literatüründe Miryam için yer alan anlatılar için bkz.Steinmetz 1988: 35-65.
- 42 “İsraililer başlangıçta yolculuklarına devam etmek istediler, ancak çeşitli zorluklarla karşılaştılar: Hayvanlar geri döndüler, bulut onlardan önce gelmedi, kuyu artık yanlarında değildi; Musa ve Harun da bulunamadı. Bu yüzden hemen Hazeroth’a döndüler ve tüm bunların Miryam’a bağlı olduğunu anladılar.” (Yalkut Shimoni, Beha’alotekha, para. 642).
- 43 Miryam’ın ölümü ile ilgili de menkıbeler bulunmaktadır. Ölüm meleğinin Miryam üzerinde bir gücü olmadığı ve onun Tanrı’nın öpücüğüyle öldüğü, bedenine kurtların zarar vermediğine dair anlatılar bulunmaktadır. (Babil Talmudu, Sota 13b; Sifre Devarim, 338; Şir ha-Şirim Rabba, 1:2:5; Babil Talmudu, Bava Batra 17a; Masekhet Derekh Erez 1:17).

Kaynakça/References

- Ackerman, S. (2002). “Why is Miriam also among the prophets ? (And is Zipporah among the priests)”. JBL. 121(1) : 47-80.
- Ackerman, S. (2012). “Mirrors, Drums, And Trees ”. Supplements to Vetus Testamentum Volume 148 (Chief Ed. Christl M. Maier), Congress Volume Helsinki 2010. Ed. Martti Nissinen Leiden • Boston. 537-567.
- Adam, H. (1996). “Nübüvvet Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1 : 57-105.
- Adelman, R. (2018). “A Copper Laver Made from Women’s Mirrors”. The Torah-com. <https://www.thetorah.com/article/a-copper-laver-made-from-womens-mirrors>. (Erişim Tarihi: 12.09.2020).
- Ardoğan, R. (2012). “Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı”. Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (19) : 4.

- Altinel, T. S. & Demirci, K. (2017). “Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 58 (2) : 31-61.
- Rabbi Epstein (Ed.) (1978). Babil Talmudu. London: The Soncino Press.
- Band, Z. (1971). Wörterbuch Der Aegyptischen Sprache. Berlin: Akademie Verlag.
- Brooten, B. J. (2020). “Women as Priests”. Women Leaders in the Ancient Synagogue. Providence: Brown Judaic Studies.
- Boeckler, A. M. (2012). “Miriam’s Cup: The Story of a New Ritual”. European Judaism. 45 (2) : 147–163.
- Brooke, G. J. (1994). “Power to the Powerless, A Long-Lost Song of Miriam”. Biblical Archaeology Review. 20(3) : 62–65.
- Brown, C. G. (2010). Dancing for Hathor, Women in Ancient Egypt. London: Continuum.
- Budge, E. A. W. (1920). An Egyptian Hieroglyphic Dictionary. Londra: John Murray. C I.
- Burns, R. J. (1980). Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?: A Study of the Biblical Portrait of Miriam. Marquette University. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Wisconsin.
- Cohen, J. M. (2005). “Hatandamim- The Bridegroom of Blood”. Jewish Bible Quarterly. 33(2) : 120-126.
- Crawford, S. W. (2003). “Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls”. Studies In Jewish Civilization, volume 14: Women And Judaism. Ed. L. J. Greenspoon, R. A. Simkins, and J. A. Cahan. Omaha: Creighton University Press.
- Cross, F. M. & Freedman, D.N. (1955). “The Song of Miriam”. Journal of Near Eastern Studies. 14 (4): 237-250.
- Dickerman, L. (1894). “The Condition of Woman in Ancient Egypt”. Journal of the American Geographical Society of New York. 26 (1) : 494-527.
- Dufuor, S.S. (2009). “Variants in the Samaritan Pentateuch of the Hebrew Bible as Compared to :1. the Masoretic Text”. Senior Honors Theses and Projects, 247.
- Fleming, D. E. (1993) “The Etymological Origins of the Hebrew nābî’: The One Who Invokes God”. The Catholic Biblical Quarterly. 55 (2) : 217-224.
- Friedman, R.E. (2005). Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?. Çev. M. Tarakçı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Foster, J. L. (Çev.). (1995). Hymns, Prayers, and Songs An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry. Ed. S. Tower Hollis. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Gafney, W. (2018). Daughters of Miriam, Women Prophets in Ancient Israel. Minneapolis: Fortress Press.
- Geiger, A. (1898). Judaism and Islam. Çev. F. M. Young. Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press.
- Gosline, S. L. (1996). “Female Priests: A Sacerdotal Precedent from Ancient Egypt”. Journal of Feminist Studies in Religion. 12 (1) : 25-39.
- Gürkan, S. L. (2018) “Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik”. Vahiy ve Peygamberlik. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları. 41-76.
- Hirsch, E. G., Bacher, W. & Lauterbach, J.Z. (1960). “Samuel”. Jewish Encyclopedia. C.XI. New York: KTAV Publishing House.
- Hymes, D. C. (1998). “Numbers 12: Of Priests, Prophets, or “None of the Above”. Annual of the Japanese Biblical Institute. 24:3-32.
- İbn Hazm. (2017). El-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal. Çev: H. İ. Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu. III. 644-652.

- Ibn Meymun (2019). *Delaletu'l-Hairin*. Çev. O. Bayder ve Ö. Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- İnci, S. (2002). *Eski Ahit'te Peygamberlere İsnat Edilen Ahlâkî Zaaflar-Günahlar ve İslâm'da Peygamberlik Anlayışı (Kısa Bir Karşılaştırma)*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Jastrow, M. (1903). *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. Leipzig: W.Drugulin, Oriental Printer.
- Josephus, F. (1970). *Antiquities of the Jews*. Çev. W. Whiston. Michigan: Kregel Publications.
- Jacobs, J. & Friedmann, H. G. (1906). "Tabernacles, Feast of". *Jewish Encyclopedia*. XI: 656-662.
- Meir, T. (2009). "Miriam: Midrash and Aggadah". *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. <https://jwa.org/encyclopedia/article/miriam-midrash-and-aggadah> (Erişim Tarihi: 12.09.2020).
- Meral, Y. (2015). "Hz. Musa'nın Mısır Hayatına Dair Değerlendirmeler". *Din ve Toplum*. 4 (3):32-43.
- Meral, Y. (2016). "Ey İman Edenler! Siz de Mûsâ'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (33/el-Ahzâb:69)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57 (2) : 47-67
- Meral, Y. (2018). "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtûnî Yorumu". *Kur'an'ın Bâtûnî ve İşârî Yorumu*. Ed. M. Öztürk. İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Meyers, C. (2005). *Exodus*. New York: Cambridge University Press.
- Meyers, C. (2020). "Miriam's Song of the Sea: A Women's Victory Performance". *The Torah-com*. <https://www.thetorah.com/article/miriams-song-of-the-sea-a-womens-victory-performance> (Erişim Tarihi:12.09.2020).
- Özkaldı M. S. (2020). *Tanah'ın Neviim ve Ketuvim Bölümü Kitaplarının Kanonizasyonu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Pimpinella, D. (2006). "Miriam in Numbers 12". *Concept 29*. <https://concept.journals.villanova.edu/article/view/274>.
- Richardson, P. (2004). *Building Jewish in The Roman East*. Waco: Baylor University Press.
- Reynolds, C. B. (1935). "Isaiah's Wife". *The Journal of Theological Studies*. 36(142) : 182-185.
- Schwartz, B. J. (2014). "The Song at the Sea: What Does It Celebrate? ". *The Torah-com* . <https://www.thetorah.com/article/the-song-at-the-sea-what-does-it-celebrate> (Erişim Tarihi: 10.08.2020).
- Sipahioğlu, M. (2020). *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Steinmetz, D. (1988). "A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash". *Prooftext 8* (1) : 35-65.
- Sperling, S. D. (1999-200). "Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry". *Hebrew Union College Annual* .70/71.
- Tekçam, G. (2017). "Eski Mısır Uygarlığında Müzik ve Müzik Enstrümanları". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 12:155-170.
- Van Seters, J. (1999). *The Pentateuch, A Social-Science Commentary*. London: Sheffiled Academic Press.
- Yoreh, T. (2014). "Noah's Four Sons". *The Torah-com*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-four-sons>. (Erişim Tarihi: 12.08.2020).
- Zierler, W. (2014). "Re-Encountering Miriam". *The Torah -com*. <https://www.thetorah.com/article/re-encountering-miriam> (Erişim Tarihi: 13.09.2020).