

Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme*

Ömer Faruk Yıkar

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi / *Res. Assist., Marmara University*

İlahiyat Fakültesi / *Faculty of Theology*

omer.yikar@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3872-4157

Öz

Tanah, Yahudiliğin tarihini İsrail atalarına (patriyarklar) kadar geri götürse de bu dinin en önemli figürü kuşkusuz Musa'dır. Musa, İsrail halkını Mısır'daki kölelikten kurtarıp onları Vaad Edilmiş Topraklara kadar getirmiştir. Sina'da ilahi vahye muhatap olduktan sonra da "Şeriat Kitabı"nı (Tora) yazmıştır. Sadece Musa'ya indirilenlerin yazıldığı bu metin, kaybolduktan yüzyıllar sonra (M.Ö. VII. yüzyılda) Mabel'de bulunur. O günden sonra Yahudi dini düşünce ve pratiği Tora ile şekillenmeye başlar. Babil Sürgününden sonra Ezra, Tora'ya bazı antik dinsel gelenekler de ekleyerek yeni bir metin hazırlar ve bunu "Musa'nın Tora'sı" olarak takdim eder. Ketuvim ve Neviim kitaplarının eklenmesiyle birlikte kapsamı genişleyen Tora, Tanah adı verilen yeni bir koleksiyona dönüşür. II. Mabel'in yıkılmasından sonra ortaya çıkan Rabbanî Yahudiliğe göre ise Musa'nın Sina'daki vahyi sadece Yazılı Tora'yı değil, onun tefsiri mahiyetindeki Sözlü Tora'yı da kapsamaktaydı. İlahi otorite açısından eşit olan bu iki literatürden yazılı olan sabit ve değişmezken, Sözlü Tora dinamik yapısıyla gelişmeye (Mişna, Gemara ve ikisinin birleşimi Talmud) devam etmiştir. İkili Tora retoriği, Yahudi din adamlarına değişen şartlara göre ilahi yasaları revize etme imkânı sağlamıştır. Bu çalışmada öncelikle Tora kavramının anlamsal çerçevesi ortaya konulmuş, ardından Sözlü Tora'nın oluşum süreci ve Yazılı Tora ile olan ilişkisi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Tora, Yazılı Tora, Sözlü Tora, Mişna, Talmud.

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Faruk Yıkar).

Geliş/Received: 31 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 11 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

Atıf/Cite as: Ömer Faruk Yıkar, "Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme = A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 31-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090807>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah

Abstract

The Tanakh dates the history of Judaism back to the ancestors of Israel (patriarchs), however undoubtedly the most important figure of this religion is Moses. He freed the people of Israel from slavery in Egypt and brought them to the Promised Land. After Moses received divine revelation in Sinai, he wrote "Book of the Law" (Torah). This text, which contains only what Moses wrote, is found in the Temple centuries after it was lost (7th century BCE.). From that day on, Jewish religious thought and practice began to take shape with this Torah. After the Babylonian Exile, Ezra prepares a new text by adding some ancient religious traditions to the Torah and presents it as "Moses' Torah". The Torah, whose scope has expanded with the addition of the Ketuvim and Neviim, turns into a new collection called Tanakh. According to Rabbinic Judaism, which emerged after the destruction of the Temple, Moses' revelation in Sinai included not only the Written Torah, but also the Oral Torah, which has been its interpretation. While the Written Torah was fixed and unchanging, the Oral Torah has continued to evolve with its dynamic structure (Mishnah, Gemara and a combination of the two Talmud). Dual Torah rhetoric gave Jewish clergy the opportunity to revise divine laws according to changing circumstances. In this article, first of all, the semantic framework of the concept of Torah was revealed, then the formation process of the Oral Torah and its relationship with the Written Torah were discussed.

Keywords: History of Religions, Torah, Written Torah, Oral Torah, Mishnah, Talmud.

Summary

This paper discusses the dual understanding of the Jewish Torah (Oral and Written) and its practical function. In this context, it has been tried to trace phases of the expansion of the meaning of the Written Torah, from the Sinai revelation to the Tanakh first, and then to cover the whole oral tradition namely the Oral Torah. After the Babylonian exile, a new literature called the Oral Torah began to emerge, since the Torah, which was written down at the initiative of Ezra, was insufficient to respond to the developing new social and cultural conditions. The Oral Torah, in general, consists of the interpretation of the Written Torah, the new regulations (Takkanot) established by rabbis to bring the Jewish religious life into effect according to the ongoing and changing conditions, and their discussions within this scope. However, the Oral Torah had to be based on a legitimate basis like the Written Torah. At this point, the rabbis had to incorporate the Oral Torah into the Written Torah.

The word "torah/torat" refers to the rules of a specific ritual in the early texts of the Tanakh (Lev. 6/9, 14; Num. 6/13); in later books, it was used to mean general religious rules, wisdom and moral virtues (Hos. 4/6; Prov. 1/8, 7/2, 13/14). The "Torah" or "ha-Torah" in the book of Deuteronomy (Deut. 4/8; 28/58; 31/9), as it can be understood from the context, is not a collection of five books starting from Genesis and ending with Deuteronomy, but the Book of the Law that Moses declared the people of Israel. This is also the text that the books of Joshua, Judges, Samuel, and Kings refer to

or quote as the Book of the Law. But in Rabbinic Judaism, Torah refers to the five books of Moses, the Pentateuch. Although there are very few legal regulations in the Torah, emphasizing only this aspect has reinforced the perception that it is a law book. This structural feature of the Torah facilitated the perception that the oral tradition also can be counted among the religious law texts.

Moreover, in the Rabbinic tradition, the Torah has come to encompass not only the Written Torah that Moses received in Sinai, but also the religious rules that rabbis have produced and will be producing in the future to adapt religious life to changing conditions. The Oral Torah, embodied in the Mishnah and Talmud, was also accepted as part of the Sinai revelation. The Written Torah derives its authority directly from Sinai, and the Oral Torah indirectly through the Pentateuch. In this sense, the Written and Oral Torah share the same divine essence. After Moses, not only the prophets but also the rabbis received the hidden secrets and interpretations of the revelation given in Sinai through a mystical experience. The Talmud Jerushalmi also considers the judgments given by a disciple in the future within the scope of Sinai revelation.

In Pirkei Avot, there are narrations stating that the Torah was transmitted orally in a chain of transmission which is connected without interruption from Moses to the members of the Sanhedrin. These narrations were used by the rabbis as a proof-text to incorporate the Oral Torah into the scope of the aforementioned "Torah". This interpretation, which became a doctrine, allows rabbis the opportunity to include the interpretations of the clergy of not only a certain period but also future generations into the Torah, whose scope and limits are unknown.

The rhetoric of dividing the Sinai revelation into Written and Oral Torah is the result of the rabbis' search to provide legitimacy for their unwritten laws. It seems that the rabbis representing the Oral Torah used the Written Torah to obscure objections to their authority. With this paradigm, the interpretations of the Jewish clergy and the new decrees they put forward rival in origin with the Written Torah of Moses. This is where the difference between oral culture and written culture comes from: On the one hand, a text that was transcribed at some point in history and confined to a certain time, incomprehensible and dysfunctional in changing social conditions; on the other hand, an up-to-date and dynamic oral tradition that can be adapted to changing conditions.

Giriş

Yahudilik genel olarak ortaya çıktığı dönemin yaygın din anlayışına (politeizm) karşı çıkıp bunun yerine Yahve merkezli tektanrıcılık (monoteizm) inancını yerleştiren bir din olarak kabul edilmektedir. Ancak hem tarihsel veriler hem de Yahudi dini metinlerinden elde edilen bilgilere göre Yahudilerin dönem dönem politeizme de meylettikleri görülmektedir. Bununla birlikte Yahudilerin başta Kenanlılar olmak üzere (*El, Aşera, Ba'al*) birlikte yaşadıkları toplumların panteonunda yer alan tanrıların varlıklarını reddetmeden ¹ kendi tanrıları Yahve'ye özel bir anlam atfettikleri de

¹ Mezmurlar, 82.

bilinmektedir.² Yahve ise, tanımlanamayan, algıların ötesinde aşkın bir varlık değil; aksine somut gerçekliği olan bir varlık şeklinde tasvir edilmiştir. O, yaratıştan itibaren İsrail halkına refakat eden, onlarla konuşan, kıskançlık gösteren, sitem eden, düşmanlarına karşı birlikte savaşan antropomorfik (insanbiçimci) bir varlıktır. Yahve, diğer Yakındoğu halklarının özellikle de Kenanlıların mitolojik tanrılarında sadece biridir.³

Yahudi tarihinde mutlak anlamda (teorik ve pratik yönüyle) tektanrıcılık inancı ilk defa M.Ö. VII. yüzyılda Kral Yoşiya'nın dini reformlarının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Kral Yoşiya'nın "tek tanrı" ve "tek mabed" kültü etrafında oluşturmaya çalıştığı bu yeni din anlayışına göre İsrail halkı Yahve'nin seçtiği kutsal bir toplumdur; Yahve'nin onlara vadettiği topraklarda Yahudi olmayanlara (*goyim*) yaşam hakkı verilmemeli, diğer tanrılar şiddetle reddedilmelidir; İsrail Yahve'ye sadakatle bağlı kalmalıdır, başka ilahlara yönelmeleri halinde ise korkunç felaketler onları bekliyor olacaktır.⁵ Bu radikal değişimin teolojik dayanağı ise mabedin restorasyonu sırasında bulunduğu iddia edilen ve büyük oranda Tesniye kitabıyla özdeşleşen "Şeriat/Tora Kitabı"dır (ספר התורה).⁶ Tesniye'nin, bir diğer ifadeyle "Tora Kitabının" yazarı tüm bunları "Vadedilmiş Topraklara" hiçbir zaman ulaşamamış olan Musa'nın⁷ sözleri olarak aktararak dini reformları için gereken meşruiyet zeminini de sağlamıştır. İlgili pasajlarda bu şeriat metni

² John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (London: A&C Black, 1999), 103 vd.

³ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Hamide Koyukan vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 74-81; Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (New York: Schocken Books, 1972), 127-149. Bugün anlaşıldığı şekliyle sadece tek bir tanrıya inanma ve ona tapınma inancı belirten monoteist tanrı anlayışı, Kudüs Mabedi'ni inşa eden Kral Süleyman döneminde bile pratikte geçerli bir inanç değildir. Devletin en üst otoritesi konumunda olan Kral Süleyman'ın bizatihi kendisi yabancı tanrılara tapınaklar yaptırmış ve onlara tapınmıştır. Dolayısıyla mutlak anlamda yabancı tanrılara hayat hakkı tanımama fikri, monoteist tanrı anlayışına da paralel olarak bir devlet politikası şeklinde ancak M.Ö. VIII-VII. yüzyıl gibi geç bir tarihte ortaya çıkabilmiştir. Bkz. I. Krallar, 11.

⁴ Her ne kadar Kral Yoşiya'dan önce Hizkiya'nın da bu yönde bir girişimi olsa da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ayrıca II. Krallar 22/23'e göre dini reformlar kapsamında ibadetin merkezileştirilmesi gibi uygulamalar Kral Yoşiya'dan önce İsrail tarihinde hayata geçirilmiş değildir. Bkz. Ernest Nicholson, "The Centralisation of the Cult in Deuteronomy", *Vetus Testamentum* 13, no. 4 (1963): 383-86.

⁵ Tesniye, 7.

⁶ II. Krallar, 22/8; Tesniye, 4/44, 31/9, 24, 26. Bk. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (New York: Cambridge University Press, 2005), 135-136; Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalca Yayınları, 2005), 141-142.

⁷ İşlediği günahtan ötürü Tanrı Musa'nın "Vadedilmiş Topraklara" girmesini yasaklamıştır. Bkz. Tesniye, 32/48-52, 34/1-5.

bazen doğrudan Musa ile ilişkilendirilerek “*Torat Moşe*”,⁸ “*Sefer Torat Moşe*”⁹, “*ha-Tora*”¹⁰ olarak anlatılırken; bazen de “*Torat Elohim*”¹¹, “*Torat Yahve*”¹² şeklinde Musa’nın tanrısına izafe edilerek anlatılmıştır.

Şeriat Kitabı hem muhafazakar hem de seküler Kutsal Kitap araştırmacıları tarafından Tesniye ile ilişkilendirilmiştir. Tek bir yazarın çalışmasını andıran bu metnin ortaya çıktığı ilk günden bu yana kutsallığından şüphe duyulmamıştır. Bu yönüyle Tanah’ın ilk kanonik kitabı da denilebilir.¹³ Genel olarak mutlak monoteizm, ibadetin merkezleştirilmesi, yasa/şeriat, seçilmişlik, vaat edilen topraklar gibi Yahudiliği şekillendiren teolojik konular hakkında bilgiler sunan Tesniye kitabı, Yahudi dini literatürünün oluşmasında da önemli rol oynamıştır.¹⁴ Bu metin Sürgün sonrası yazıcı Ezra’nın Tora’yı yazıya dökmesine örnek teşkil etmiş olmalıdır. Tanah’ı oluşturan diğer metinlerden Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitapları (*Tesniyeci Tarih/Deuteronomistic History*) ile Tarihler, Ezra ve Nehemya kitaplarının (*Tarihçi Tarih/The Chronicler’s History*) metinleşme süreci, ilk defa Yoşiya döneminde Tesniye ile başlatılan “kutsal kitap” yazıcılığının gölgesinde gerçekleşmiştir.¹⁵ Özellikle de Tesniyeci Tarih’in, Tetrateuch¹⁶ yerine Tesniye’yi referans alması hem tematik bütünlüğünün hem de bu yazım sürecinin Tesniye yani Tora kitabı üzerinden devam ettiğinin önemli bir göstergesidir. Martin Noth’un da belirttiği üzere Tesniye/Tora, Tetrateuch’ün bir parçası değil Tesniye ile başlayan Tesniyeci Tarih yazıcılığının giriş ve kaynak metnidir. Tetrateuch ile Tesniye farklı geleneklerin ürünüdür.¹⁷ Bununla birlikte ileride de göreceğimiz üzere

⁸ I. Krallar, 2/3; II. Tarihler, 23/18.

⁹ Yeşu, 8/31, 23/6; II. Krallar, 14/6.

¹⁰ Bağlamından Musa’ya verilen yasa olduğu anlaşılmaktadır. Bk: Yeşu, 1/7; II. Krallar, 21/8.

¹¹ Nehemya, 10/29.

¹² II. Krallar, 10/31; I. Tarihler, 16/40.

¹³ Herbert Edward Ryle, *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture* (London & New York: Macmillan, 1892), 47-49.

¹⁴ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 1-3.

¹⁵ Menahem Haran, “Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period The Transition from Papyrus to Skins”, *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 111-114.

¹⁶ Tetrateuch ile Pentatök’ün Tesniye dışındaki dört kitabı -Tekvin, Çıkış, Levililer ve Sayılarkastedilmektedir.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedman, *Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?*, 141-187; Tesniyeci Tarih kabaca Martin Noth’un (1943) Tesniye, Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitaplarının tek bir yazarın çalışması olduğu şeklindeki teorisinin isimdir. Ona göre Tesniye kitabı bu koleksiyondaki kitapların ortak kaynağıdır. Tesniye dışında ise bu metinler aynı zamanda belirli bir teolojik ve

Musa'dan günümüze dek ortaya çıkan bütün Yahudi dini literatürünün temelinde Mabed'de bulunan ve "Şeriat/Tora Kitabı" olarak bilinen bu metin yer almaktadır.

1. Yazılı ve Sözlü Tora Bağlamında Yahudi Dini Literatürüne Genel Bir Bakış

Geniş hacmiyle dikkat çeken Yahudi dini literatürü, basit anlamıyla sadece birtakım yasal düzenlemeler, tarihi gerçeklikler, ritüel kuralları veya dini/ahlaki sorumluluklar içermemektedir. Aynı zamanda Mabed'in yıkılmasıyla (M.Ö. 586) birlikte "mabed kültü" ile ilgili inanç ve uygulamaların geçersiz kalması sorununa alternatif çözümler (metin/kitap kültü)¹⁸ ürettiği gibi "seçilmiş halk", "arz-ı mevûd"¹⁹ gibi milliyetçi söylem ve ideolojisiyle kaybolmaya yüz tutmuş etnik kimlik bilincinin de yeniden inşasını sağlamıştır. Babil (M.Ö. 586-538) ve Roma (M.S. 70-1948) Sürgünü boyunca Yahudilerin birlikte yaşadıkları (Babil, Pers, Grek, Roma) toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel hegemonyası karşısında kendi kimliklerini öyle ya da böyle koruyabilmeleri, bu metinlerin sağladığı ulus bilinciyle mümkün olabilmıştır.²⁰

Yahudi dini literatürü Yazılı Tora (תורה שבכתב, *Tora şe-bihtav*) ve Sözlü Tora (תורה שבעל-פה, *Tora şe-be-al-pe*) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tanah (תנ"ך, *TaNaKh*) olarak da bilinen Yazılı Tora, üç ana bölümden müteşekkildir: *Tora* (תורה), *Neviim* (נביאים) ve *Ketuvim* (כתובים). İsminden de anlaşılacağı üzere Tora/Pentatök, yani Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vahyettiği beş kitap²¹ (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye) bu dini literatürün özünü oluşturmaktadır. Pentatök aynı zamanda sinagoglardaki ibadetin de

tarihsel bütünlük içinde kaleme alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Yıkar, *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022), 96-101.

¹⁸ Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019), 211-14.

¹⁹ Tekvin, 15/18-21; Çıkış, 23/31; Sayılar, 34. Bk. Abdurrahman Küçük, "Yahudilikteki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 101-11.

²⁰ Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (Alfa Yayınları, 2011), 9-15, 23-26.

²¹ Hadis külliyyatında Tevrat ile daha çok Musa'ya izafe edilen metinler kastedilirken, Kur'ân'da Yahudi peygamberlere verilen vahiy/şeriat anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Müslümanlar açısından da Tora/Tevrat'ı oluşturan yazıların tanrısal kökenli olduğuna dair şüphe yoktur. Ancak, vahyin "gerçek temsilcileri" artık Yahudiler değildir; çünkü onlar, niteliği ve sınırları tespit edilemese de bu metinleri tahrif etmişlerdir. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 2012), 1: 298; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 65-72.

kutsal nesnesidir (*Sefer Tora*).²² Sözlü Tora ise Yahudi dini hukukuna ilişkin yasal düzenlemeler ile Yazılı Tora'nın yorum ve yorum metotlarını içermektedir. Yazılı Tora'nın açıklanma veya yeni bir hüküm inşa etme süreci devam ettiği için gelecekte ortaya konulacak olan hüküm ve açıklamalar (*takkanot*) da bu kapsama girebilmektedir.²³ Sözlü Tora'nın en çok bilinen metinleri ise Mişna ve Talmud'dur.

Yazılı ve sözlü literatürden birincisi sabit-değişmez ve sadece yazılı metinden okunup aktarılabılırken (*miqra*); ikincisi değişken ve metin olmaksızın ezber belleğinden şifahen nakledilmiştir.²⁴ Muhtemelen (M.S. 200'lerden itibaren)²⁵ rabbani din adamları Sözlü Tora'yı da koruyabilmek için önce küçük parşömen/risaleler halinde daha sonra kitap şeklinde kaleme almışlardır. Ancak yazıya geçirilmiş olsa da Sözlü Tora şifahi kültürün özelliklerini korumuş, nesiller boyu rabbilerin tartışmaları, daha önceki bir dini literatürün açıklanıp yorumlanması ve yeni hukuki düzenlemelerin belirlenmesiyle gelişmeye devam etmiştir.²⁶

2. Tora Kavramının Etimolojik Tahlili

Kelime olarak *tora(h)*,²⁷ "ateş etmek", "atmak", "talimat vermek" anlamına gelen İbranice "y-r-h" fiil kökünden türetilmiş olup, "öğreti", "talimat", "şeriat/yasa" gibi anlamlara gelmektedir. Pentatök'te "emir/hüküm",²⁸ "şeriat/yasa"²⁹ gibi anlamlarda kullanılırken,³⁰ Neviim ve Ketuvim metinlerinde ise "tora" ifadesi ağırlıklı olarak "Musa'nın şeriatı" anlamında kullanılmıştır.³¹

²² Marc Zvi Brettler, "Introduction to the Torah", içinde *Three Testaments: Torah, Gospel, Quran*, ed. Brian Arthur Brown (Lanham: Rowman and Littlefield, 2012), 55; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 40-41.

²³ Talmud Yerushalmi, Megilla, 4/1; Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden; Boston: Brill, 2006), 121.

²⁴ Steven D. Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", içinde *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York, Londra: New York University Press, 2012), 31.

²⁵ Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 105.

²⁶ Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 32.

²⁷ Bazı araştırmacılar genel kabulün dışına çıkarak "tora(h)"ın, Akadça "kâhin" anlamına gelen "tertu" kelimesinden türemiş olabileceğini ileri sürmüştür. Tora'nın ayrıntılı filolojik tahlili için bk. Gunnar Östborn, *Tōrā in the Old Testament: A Semantic Study* (Lund: Håkan Ohlssons Boktr, 1945), 4-21.

²⁸ Sayılar, 5/30. Ayrıca bk. Levililer, 14/2, 32.

²⁹ Tesniye, 1/5, 4/8; 28/58.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Melvin Grove Kyle, *The Problem of The Pentateuch*, (Oberlin: Bibliotheca Sacra Company, 1920), 2-11.

³¹ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 61.

Tanah'ın erken dönem metinlerinde "tora/torat" kelimesi spesifik bir ritüelin pratiği için gereken talimatlar anlamında kullanılmıştır. "Yakmalık sunu yasası (torat) ...",³² "Tahıl sunusu yasası (torat) ...",³³ "Günah sunusu yasası (torat)..."³⁴ ile "Adanmış (Nazirite) kişinin yasası (torat) ..." ³⁵ buna örnek gösterilebilir. ³⁶ Hoşea kitabında geçen "Tanrı'nın yasası (torat)..." ³⁷ ifadesindeki "torat" ise daha genel dini hükümler anlamında kullanılmıştır. Hikmet literatürü içerisinde özellikle de kanonik bir metin olan Süleyman'ın Özdeyişleri'nde ise "tora"nın yeni bir boyut daha kazandığı; hikmet/bilgelik, öğüt ve terbiye anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar bir annenin çocuğuna verdiği tavsiyeler³⁸ olabildiği gibi halkına manevi yönden rehberlik eden bilge kişinin ahlaki telkinleri de olabilmektedir.³⁹ "Tora" sözcüğündeki bu anlam gelişimiyle ilgili en çarpıcı kullanım yukarıda da değinildiği üzere Tesniye'dedir. Genellikle tekil formda geçen "Tora" veya "ha-Tora", bağlamından da anlaşılacağı üzere içeriği bilinen belirli bir yasanın (Musa'nın şeriatı) genel ismi olarak kullanılır.⁴⁰ Özetlemek gerekirse "tora" terimiyle dar anlamda belirli kült yasaları veya din adamlarının öğretileri; daha geniş anlamda ise, ilahi/tanrısal yasalar bütünü kastedilmiştir. Rabbanî Yahudilik açısından ise Tora, beş kitaptan oluşan "Musa'nın şeriatının" özel ismidir. Hukuki düzenlemelerin tarihi anlatıya kıyasla oldukça sınırlı olmasına karşın (613 mitzva/emir) ⁴¹ "Tora"nın sadece şeriat yönü ön plana çıkarılmıştır. Hıristiyanların, Yahudiliği şeriat dini olarak telakki etmeleri ve özellikle de Grekçe tercümelerde bu metinlerin şeriat/kanun anlamına gelen 'nomos' ile karşılanmış olması da bu inancı pekiştirmiştir.⁴²

Musa'nın bir "Şeriat Kitabı" yazmış olabileceğine ilişkin inancın ilk ipuçları Tora'nın Tesniye (4/44) kitabında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Musa Şeria Irmağı'nın doğu yakasına varınca İsrailoğullarına "Şeriatı" (tora)

³² Levililer, 6/9.

³³ Levililer, 6/14.

³⁴ Levililer, 6/25.

³⁵ Sayılar, 6/13.

³⁶ Rabbi Akiva (M.S. II. yy.) Yahudilerin kaç "Tora"sı olduğunu açıklarken bu örnekleri gösterir. Ona göre bütün bu yasalar Musa aracılığıyla Sina'da İsrail halkına verilmiştir. Bk. Sifra, Bechukotai, 8.

³⁷ Hoşea, 4/6.

³⁸ Süleyman'ın Özdeyişleri, 1/8, 4/2, 7/2.

³⁹ Süleyman'ın Özdeyişleri, 13/14, 31/26.

⁴⁰ James L. Kugel, "Torah", içinde *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr (Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009), 996-997.

⁴¹ Mitzva "uyulması gereken dini emir veya yasak" anlamına gelmektedir ve çoğulu mitzvot'tur.

⁴² Brettler, "Introduction to the Torah", 55.

anlatmaya başlar. Anlatıya göre Tesniye'nin sonuna (31/9, 24, 26) gelindiğinde ise girişte sözü edilen "şeriatı" yazıp bitirir ve bu "Şeriat Kitabını" (ספר התורה) Ahit Sandığına koymaları için de Levili kâhinlere verir. Fakat buradaki "tora" ifadesinden kastedilenin Pentatök'ün tamamı mı yoksa daha dar anlamıyla Tesniye mi (veya bir kısmı) olduğu sorusuna cevap vermek zordur. Ayrıca Rabbanî geleneğin (Yazılı) Tora'yı ilişkilendirdiği bir diğer pasaj olan Sina vahyini ve onun bir parçası olan Ahit Kitabını, Tesniye'deki "Tora" metnine dâhil ederek Pentatök'ün tamamı şeklinde bir çıkarımda bulunmak da makul görünmemektedir. Öncelikle Tesniye'deki Şeriat Kitabı neredeyse başından sonuna kadar Musa'nın İsrail halkına yaptığı konuşmanın (vahiy değil) yazıya aktarılmasını konu edinirken, Sina vahyi (On Emir hariç) Tanrı'nın Musa'ya sözel hitabını (vahyi) konu edinmiştir.⁴³ Ayrıca Tanah bahsi geçen Şeriat Kitabı'nın mevcut Pentatök olamayacağını açıkça gösteren ifadeler içermektedir. Ayrıntılarına girmeden, Yeşu'nun da tıpkı Musa gibi İsrail halkıyla bir ahit yaptığı ve bunu "Tanrı'nın Şeriat Kitabına" kaydettiği anlatılmaktadır.⁴⁴ Bu ifade bile tek başına Tora'nın kapsamının belirsizliği ile ilgili önemli bir ipucu vermektedir.

Tora'ya kaynaklık teşkil eden vahyin yazınsal formu ilk olarak Tesniye ve onu takip eden Tesniyeci Tarih metinlerine özgü bir özellik olarak karşımıza çıkar.⁴⁵ Bununla birlikte Pentatök'ün hiçbir pasajında Tekvin'den başlayıp Tesniye ile son bulan iki kapaklı bir metin koleksiyonu söz konusu değildir.⁴⁶ Bu sorun yani Tora'nın neler içerdiği sorunu sadece Tora için değil Tanah'ın kanonizasyonu için de söz konusudur. Nitekim bir metnin kanonik kabul edilip edilmeyeceği sorunu M.S. I. yüzyıla kadar devam etmiştir. Geleneksel yaklaşıma göre Tanah'ın Tora bölümü M.Ö. V. yüzyılda Ezra döneminde, Neviim M.Ö. II. yüzyılın başlarında, Ketuvim ise M.S. I. yüzyılın sonunda Yavne Toplantısı'nda (tarihsel gerçekliğiyle ilgili tartışmalar bir kenara) son halini almıştır. Dolayısıyla bu döneme kadar standart bir metin koleksiyonundan söz etmek mümkün değildir. Örneğin Vaiz ve Neşideler Neşidesi'nin kutsal kitap koleksiyonuna eklenip eklenmeyeceği tartışması oldukça çarpıcı bir hadisedir. Hillel ve Şammai ekolünün temsilcileri Neşideler Neşidesi'ni ittifakla kanona dahil ederken; Vaiz kitabı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak nihayetinde Hillel ekolünün hâkim unsur haline

⁴³ Çıkış, 19-20.

⁴⁴ Yeşu, 24/25-27.

⁴⁵ Tesniye, 4. Bk. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, 120-27, 134-135.

⁴⁶ Brettler, "Introduction to the Torah", 56.

gelmesiyle zaman içinde Vaiz kitabı da kanonik hale gelmiştir.⁴⁷ Her ne kadar üçlü grup tasnifine göre Tora'nın M.Ö. V. yüzyılda Ezra tarafından tespit edilip kanonize edildiği kabul edilmiş olsa da Tanah'ın M.S. I. yüzyıla kadar dinamik bir süreçten sonra ancak kanonize edildiği düşünüldüğünde,⁴⁸ Tora'yı oluşturan metinlerin de buna benzer dinamik süreçten sonra nihai halini aldığı düşünülebilir. Dolayısıyla Tora'nın, baştan sona sınırları belirli olan standart bir metinden çok eklemelerle gelişen bir metin olması daha muhtemeldir.

3. Sözlü Geleneğin Tora'ya Dâhil Edilmesi

Rabbani gelenekte Tora çok daha farklı bir kimlik kazanmıştır. Zira Tora, artık sadece Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vermiş olduğu özel/yazılı vahyi değil rabbilerin veya hahamların Yahudi dini hayatını değişen şartlara uyarlamak için ürettikleri ve gelecekte de üretecekleri her türlü yorum ve şeri hükmü de kapsar hale gelmiştir. Mişna ve Talmud ile vücut bulan Sözlü Tora da Sina vahyinin bir parçasıdır.⁴⁹ Yazılı Tora otoritesini doğrudan,⁵⁰ Sözlü Tora ise Pentatök üzerinden dolaylı olarak Sina'dan alır. Bu anlamda tanrısal öz taşımak bakımından ikisi de eşittir. Yahudiler açısından Sina aslında Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu ilk ve son yerdir. Nitekim sadece peygamberler değil Musa'dan sonra gelen rabbiler de Sina'da verilen vahyin gizli sırlarını ve yorumlarını ruhen eşlik ederek almışlardır.⁵¹ Hatta Filistin Talmudu gelecekte yetkin bir öğrencinin ortaya koyacağı hükümleri de Sina vahyinin kapsamına dahil eder.⁵²

Rabbani Yahudilik, Tanrı'nın Musa'ya hitaben kullandığı "*Bunları yaz, çünkü seninle ve İsrail ile 'bu sözlere' dayanarak ahit yaptım.*"⁵³ ifadesinden hareketle Sözlü Tora'nın, Sina'da verilen yazılı vahyin tamamlayıcısı ve en az onun kadar kutsal olduğu inancını geliştirmiştir. Bu yönüyle geleneksel Yahudi inancına göre Sina'daki ahit, Sözlü Tora hürmetine yapılmıştır. Hatta Sözlü Tora olmadan Yazılı Tora'nın emir ve yasakları anlaşılamayacağı ve doğru uygulanamayacağı için Sözlü Tora daha değerlidir. Örneğin Çıkış

⁴⁷ Solomon Zeitlin, "An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3 (1931): 132-34.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eldar Hasanoğlu, "Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre Tanah'ın Kanonize Edilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17, no. 32 (06 Ocak 2016): 25-25; Ryle, *The Canon of the Old Testament*.

⁴⁹ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 163.

⁵⁰ Çıkış, 19-23.

⁵¹ Kugel, "Torah", 999.

⁵² Talmud Yerushalmi, Peah, 2/4.

⁵³ Çıkış, 34/27.

(20/8-11) kitabında *Şabat* günü herhangi bir iş yapmanın yasak olduğundan söz edilmekte iken odun toplama⁵⁴ ve ateş yakmak⁵⁵ dışında nelerin yasak olduğuna ilişkin ayrıntılar sadece Sözlü Tora'da mevcuttur.⁵⁶ Aynı şekilde Yazılı Tora, *Şema Yisrael* duasının önemli bir unsuru olan *Tefilin*'in içeriği, rengi, malzemesi, ebatları veya nasıl takılacağı gibi hususlar hakkında da bilgilere yer vermez. Bu ancak Sözlü Tora vasıtasıyla bilinebilir.⁵⁷

Sözlü Tora aynı zamanda Yahudi kimliğinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Yazılı Tora her ulusa verilmişse de Tanrı'nın gizemli sırlarını içeren Sözlü Tora sadece İsrail halkına özgüdür. Diğer milletlerin buna erişimini engellemek için de yazıya aktarılmayıp nesilden nesle sözlü olarak nakledilmiştir.⁵⁸ Yazılı Tora'nın şifahen; Sözlü Tora'nın ise yazılı metinden okunması ve aktarılması yasaklanmıştır.⁵⁹ Rabbani gelenek, Pirke Avot'ta geçen Tora'nın Musa'dan itibaren Sanhedrin üyelerine dek şifahen aktarıldığına ilişkin şu ifadeleri sözlü gelenek şeklinde yorumlama eğilimindedir: "*Musa Tora'yı Sina'da aldı.*" ve onu sırasıyla "*Yeşu, Yaşlılar (Zikanim), Peygamberler (Neviim) ve Büyük Sanhedrin'in üyelerine* (kesintisiz bir rivayet senediyle) *aktarmıştır.*"⁶⁰ Her ne kadar burada yazılı ve sözlü ayrımı söz konusu değilse de Rabbani Yahudilik burada geçen "Tora"yı Sözlü Tora'yı da kapsayacak şekilde yorumlamıştır. Ancak Pirke Avot'un şifahi gelenek ya da Mişna'nın Musa'nın Torası'nın bir parçası olduğuna ilişkin bir iddiası söz konusu değildir.⁶¹ Bununla birlikte bu yorumun elbette pratik bir karşılığı vardır. Doktrin haline gelen bu yorum, rabbilere sadece belirli bir dönemin değil, gelecek kuşakların din adamlarının yorum ve fetvalarını da kapsamı ve sınırları bilinemeyen Tora'ya dâhil etme imkanı vermiştir.⁶² Yazıya aktarılması bu esnekliği ortadan kaldıracığı için de Rabbani Yahudilik yüzyıllarca Sözlü Tora'nın sadece şifahen aktarılması

⁵⁴ Sayılar, 15/32-36.

⁵⁵ Çıkış, 35/3.

⁵⁶ Talmud Babylonian, Shabbat, 73a.

⁵⁷ Tesniye, 6/4-9. Ayrıntılı bilgi için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 164-69.

⁵⁸ Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 38-39.

⁵⁹ Talmud Babylonian, Gittin, 60b.

⁶⁰ Pirkei Avot, 1/1; Musa ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara Okulu Yayınları, 2022), 30-32.

⁶¹ Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*, 1st edition (New York: Oxford University Press, 2001), 84-85.

⁶² Jacob Neusner, "Oral Torah", içinde *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr (editors) (Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009), 673.

konusunda ısrarcı olmuştur.⁶³ Sözlü Tora ilk defa M.S. II. yüzyılda Yehuda ha-Nasi tarafından derlenip kaleme alınmaya başlanmıştır.

Babil Talmudu'na göre Tora'yı ilk defa Tannaim'den Şamma ve Hillel (M.S. I. yy.) bu şekilde iki kategoriye ayırmıştır.⁶⁴ Yeni Yahudi olan biri Sözlü Tora hakkındaki şüphelerine ilişkin Şamma ve çağdaşı Hillel'e giderek "Senin kaç Toran var?" diye sorar. Şamma, "Biri yazılı, diğeri sözlü olmak üzere iki tane Tora var" diye cevap verir. Soru soran kişi Şamma'yın ikna edici olmayan bu cevabı için, Yazılı Tora'yı onayladığını ancak Sözlü Tora'yı reddettiğini belirtir. Bunun üzerine Şamma da onu huzurundan kovar. Daha sonra Hillel'in yanına gelen bu kişi yine "iki Tora" yanıtını alır. Burada Hillel gibi bir Yahudi müfessirinden beklenilecek şey Yazılı Tora'yı kabul ettiği için bu metinden referanslarla soru sahibini ikna etmekse de Hillel farklı bir yola başvurur. Hillel Sözlü Tora'nın da kabul edilmesini sağlayacak epistemolojik gerekçelendirmesini şöyle yapar: Bir metnin kaleme alındığı dilin alfabe ve seslendirme bilgisi nasıl sözlü geleneğe dayalı ise ve biz de bu bilgiden şüphe duymuyorsak, aynı şekilde Sözlü Tora da güvenilir ve kutsaldır. Şunu da belirtmek gerekir ki henüz kaleme alınmadığı için bu tartışmaya konu olan şifahi geleneğin geleneksel Yahudi düşüncesindeki kanonik Sözlü Tora olduğunu ileri sürmek anakronik hata olacaktır. Ancak sorunun kendisi bize Yazılı ve Sözlü Tora'nın henüz netlik kazanmadığını, özellikle de yeni mühtedilerin bu konuda sorunlar yaşadıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁶⁵ Her ne kadar ilgili rivayette bu sorun sadece dine yeni girmiş kişilerle sınırlandırılmışsa da Sözlü-Yazılı Tora ayırımı ana akımı temsil eden Yahudiler arasında da bir gerilim konusu olmuştur. Nitekim I. yüzyıl Yahudi tarihçilerinden Josephus da Ferisilerin aksine Musa'nın Yazılı Tora'sında yer almadığı gerekçesiyle Sadukilerin Sözlü Tora'yı reddettiklerini aktarmıştır.⁶⁶

Hillel'e dönecek olursak, yazılı metnin okunup anlaşılabilmesi için alfabenin doğruluğu ve kesinliği ile ilgili bir temel varsayımın olması gerekmektedir. Bu epistemolojik analogi ile Hillel, Yazılı Tora'nın ancak Sözlü Tora bilgisiyle anlam kazanabileceğini ortaya koymuştur. Bu durumda bir toplumun kullandığı alfabedeki harflerin isim ve seslendirme bilgisi nasıl

⁶³ Israel Jacob Yuval, "The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology", içinde *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* (De Gruyter Oldenbourg, 2016), 244-45.

⁶⁴ Talmud Babylonian, Shabbat, 31a.

⁶⁵ Kugel, "Torah", 999.

⁶⁶ Louis H. Feldman, "Torah and Greek Culture in Josephus", *The Torah U-Madda Journal* 7 (1997): 48.

ortaya çıkmıştır, bu bilginin nesneliliğinden söz etmek mümkün müdür? Aslında Hillel'in öne sürdüğü argümanın retorik gücü de burada yatmaktadır: Alfabenin epistemolojik değeri ne ise (güven/iman), Sözlü Tora'nın epistemolojik değeri de odur. Böylece Hillel kanıtlanamasa da muhatabını sözlü kültürün mirasını kabul etmeye zorlar. Ama bu aynı zamanda şifahen nakledilenin doğruluğunun bir varsayıma dayandığını da açığa vurmaktır.⁶⁷ Nitekim Pirke Avot'taki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Rabbanî Yahudi düşüncesine göre bir bütün olarak (yazılı ve sözlü) Tora Musa'dan itibaren yazılı materyal ile değil sözlü kültürün bilgi kaynağı olan zihin belleğinde varlığını korumuştur.

Orta Çağ'ın önemli Yahudi müfessirlerinden Musa bin Meymun (Maimonides), "Üzerine yasalarla (tora) buyrukları (mitzva) yazdığım taş levhaları sana vereceğim."⁶⁸ cümlesindeki tora'nın yazılı şeriata, mitzva'nın ise sözlü şeriata işaret ettiğini belirtmiştir. Ona göre Yahudiler Tora'daki emirleri, onun açıklaması olan Sözlü Tora'ya göre uygulamakla mükelleftir. Sözlü Tora olarak yorumladığı mitzvanın neden yazıya aktarılmadığına da değinen Maimonides, bunun bizzat Musa tarafından yasaklandığını ileri sürmüştür. Mişna'da yer almayan yeni hükümlerin geçerliliği ise yüksek mahkemenin (Knesset ha-Gadol) on üç yorum ilkesine⁶⁹ uygun olarak verdiği onaya bağlıdır. Maimonides sadece Mişna ve Talmud yazarlarının değil Talmud'un yorumlanması, açıklanması, halkın anlayacağı şekilde tercüme edilmesi gibi çeşitli faaliyetler yürüten Gaonlar'ın tüm faaliyetlerini de "Tanrı'nın işi" şeklinde nitelemiştir.⁷⁰

Burada Sözlü Tora'nın teşekkül ettiği tarihsel koşullara da değinmek gerekir. M.S. 70 yılında II. Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasıyla birlikte Yahudiler bir dizi sosyal, siyasi ve dini sorunla karşı karşıya kalmıştır: Bir tarafta Yazılı Tora'yı yani Tanah'ı kendine mal edip Mesih merkezli yeni bir dinsel akım başlatan İsa taraftarları diğer tarafta ise geçerliliğini yitirmiş bir Mabed kültürü. Oluşan bu yeni koşullarda ortodoks Yahudilik yeni bir kimlik arayışına girmiş ve bu krizden çıkmak için Soferim'den (Ezra) itibaren anlatılagelen şifahi geleneğe başvurmuştur. Onlar şifahen aktarılan bu

⁶⁷ Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah", 35-36.

⁶⁸ Çıkış, 24/12.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Araz, "Rabbânî Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, no. 51 (2016): 115-34.

⁷⁰ Bk. İbn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, 24-37.

mirasın kendilerine özgü ve Yazılı Tora'ya eşdeğer olduğunu savunmuşlardır. Bununla onlar ikinci bir şeriatı sahip oldukları konusunda Yahudi-Hıristiyanların iddialarına karşılık vermiş olabilirler ancak bu yeterli olmamıştır. Çünkü Yahudi-Hıristiyanlar aynı zamanda yeni öğretinin yeni bir din olduğu iddiasındaydılar. Buna karşılık Tannaim Yahudi din bilginlerinin Sözlü Tora öğretisi yeni bir şeriatın çok Sina'daki Yazılı Tora'nın bir parçası şeklindeydi. Böylece Yahudi-Hıristiyanların yeni metinleri gibi Yahudilerin Sözlü Tora'sı da ilahi düzleminden çıkartılıp beşeri zemine oturtulmuştur. Yeni (Sözlü) Tora, artık sadece hahamların teolojik tartışmaları ve fikir ayrılıklarından oluşmaktaydı. Gerçekten de Mişna ve Tosefta'nın içeriğini oluşturan hahamların kendi görüş ve kararlarının ilahi vahiy olduğu şeklinde bir iddiası da söz konusu değildir. Bu Talmudik bir söylemdir ve M.S. IV. yüzyıldan önce karşımıza çıkmamaktadır.⁷¹ Burada şunu belirtmek gerekir ki Ferisilerin dini otoriteleri sözlü vahiy geleneğine dayanmaktaydı ancak hiçbir Ferisi din bilgini kendi görüşlerini vahiy olarak takdim etmemiştir. Vahiy otoritesine layık görülen, önceki nesillere ait rivayetlerdir. Bu süreçte canlı bir yapı arz eden sözlü gelenek henüz standart bir forma dönüşmediği için vahiy olarak nitelenemezdi. Bir neslin din alimlerinin yorum ve fetvalarına böylesi bir otoritenin atfedilmesi ancak bir sonraki neslin yükleyeceği anlamla mümkün idi. Dolayısıyla buradaki kastımız, gerek Soferim gerekse Tannaim dönemi din bilginlerinin, ne kutsal yazıları yorumlarken ne de yeni hükümler ihdas ederken bunların kutsal veya vahiy olacağı bilinciyle hareket etmedikleridir. Ferisilerin ve devamında Rabbani Yahudiliğin otoritesini büyük oranda sözlü gelenekten aldığı konusunda tartışma söz konusu değildir. Sonuç olarak Yahudi-Hıristiyan hareketi ile Ferisi din adamları arasındaki bu rekabet neticesinde İsa'ya iman vurgusuyla ortaya çıkan heretik akım yeni bir din (Hıristiyanlık); Yahudilik ise Yazılı Tora'nın yanı sıra ikinci bir şeriat olarak kabul edilen Sözlü Tora ve onun korunup incelenmesi etrafında şekillenen yeni kimliğiyle (Rabbani Yahudilik) varlığını korumayı başarmıştır. Bu yeni kimlik sayesinde başta Mişna ve Talmud olmak üzere oldukça zengin bir dini literatür ortaya çıkmıştır.⁷²

4. Sözlü Tora'nın İşlevi

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle "Yazılı Tora'nın ne gibi bir fonksiyonu vardır?" veya "Rabbani geleneğin üretmiş olduğu literatür,

⁷¹ Neusner, "Oral Torah", 674-75.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bk. Yuval, "The Orality of Jewish Oral Law", 237-60.

değişmez metni (Yazılı Tora) de aşabilecek bir otoriteye sahipse neden yazılı-sözlü ayırımı yapmıştır?" sorusu akla gelebilir. Öyle anlaşılıyor ki Yazılı Tora, Sözlü Tora'yı temsil eden rabbilerin kendi otoritelerine yöneltilebilecek itirazları perdeleme görevi görmektedir. Bu retorikle rabbiler yazılı dayanağı olmayan yasalarına/uygulamalarına meşruiyet zemini sağlamışlardır.⁷³ Böylece Musa, Sina'da Tanrı-insan ilişkisindeki aracı rolü ile önemli bir paradigma haline gelir. Bu paradigma ile Yahudi din adamlarının yorumları köken itibariyle Musa'nın Yazılı Tora'sına rakip olur; mesajın alıcısı Musa olsa da yorumcuları rabbilerdir ve onlar Sina'da aldıkları yetki ile sonsuza kadar değişen şartlara göre ilahi yasaları revize edebileceklerdir.⁷⁴

Rabbani gelenek retrospektif anlayışla sözlü geleneği Sina'ya (*Halaha le-Moşe mi-Sinai*) kadar çıkararak (yazılı) Tora'nın içine dahil etmek istemiştir. Ancak şifahi gelenek zamanla yazılı literatürün önüne geçmiştir. Sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki fark da buradan gelmektedir: Bir yandan tarihin bir noktasında yazıya aktarılarak dondurulmuş yani belirli bir zamana hapsedilmiş sabit, anlaşılamayan ve değişen sosyal koşullarda işlevsiz kalan bir metin; diğer taraftan değişen şartlara uyarlanabilen, güncel ve dinamik sözlü gelenek. Bir hususun "Yahudi hukuku" açısından uygun olup olmadığını merak eden kimsenin Tanah yerine Mişna ve Talmud'a müracaat etme gereği duyması da sözlü geleneğin güncel ve dinamik yapısıyla ilgilidir. Pentatök sinagoglardaki ibadetlere konu olabilir ancak dini pratiğin asıl kaynağı sözlü gelenektir.⁷⁵ Amoraim'in ikinci neslinden Rabbi Yohanan da sözlü geleneğin bu önemli işlevini fark etmiş olsa gerek ki bunu temellendirebilmek için Sina vahyinin büyük bir kısmının şifahi olduğunu belirtir.⁷⁶

Yaklaşık altı yüzyılda (M.S. I - M.S. VI) derlenebilen sözlü geleneğin oluşum süreci Yazılı Tora için de bir model teşkil edebilir mi? Sözlü geleneğin içinde ortaya çıkan metinlerin (Mişna, Gemara, Tosefta) çeşitliliği ve tutarsız içeriklerini din adamlarının "kutsal metnin" sabitesini yani yazıldığı döneme hapsedilme ve mevcut formuyla bağlayıcı olma sorununu aşma girişimi olarak okumak mümkün müdür?

⁷³ Neusner, "Oral Torah", 673.

⁷⁴ Kugel, "Torah", 999-1000.

⁷⁵ Benjamin D. Sommer, "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture", içinde *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York&London: New York University Press, 2012), 5-8.

⁷⁶ Talmud Babylonian, Gittin, 60b.

Bilindiği üzere sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda düşünce veya bilginin aktarımı kalıplaşmış deyişler, tekrarlar, değişen güncel şartlara yeniden uyarılma ve eklemeler şeklinde gerçekleşir. Yaratılış,⁷⁷ tufan,⁷⁸ On Emir⁷⁹ Sina vahyi⁸⁰ gibi Tanah'ta tekrar edilerek anlatılan konular sözlü kültürün bu özelliklerini yansıtmaktadır. Önemli hadiseler tekrar edilir fakat bu tekrar, güncellenmesi ve ilave edilmesi gereken bilgilerle birlikte yapılır.⁸¹ Burada Şabat ve Sina vahyini şifahi geleneğin değişen şartlara uyarlanmasını göstermesi açısından örnek gösterebiliriz. Çıkış kitabındaki öykü, Tanrı'nın yaratma eylemini ön plana çıkararak Şabatı Tanrı'nın dinlendiği yedinci günle ilişkilendirir. Tesniye'deki anlatıya göre ise Tanrı'nın İsrail'in halkını Mısır'daki esaretten kurtarmış olması daha önemli bir hadisedir ve Şabat bu olay üzerinden temellendirilir. Görüldüğü üzere Şabat İsrail halkının ortak değeridir fakat gerekçelendirilmesi yeni şartlara göre değişebilmektedir. Aynı şekilde Tetrateuch'te Musa'nın Sina vahyinde tanrısal emirler aldığı anlatılır fakat bir "Şeriat/Tora Kitabı" kaleme aldığından söz edilmez. Tesniye kitabında da anlatılan bu öykü çeşitli açılardan farklılık arz etmektedir. Tesniye'nin vahiy anlayışına göre anlatılanlar "Tanrı'nın Musa'ya verdiği yasalar" değil, "Musa'nın İsrail halkına verdiği yasalar"dır. Tesniye ile sınırlı olan bu yasalar "Tora" denilen bir metinde kayıt altına alınmıştır. "Tora" ise, başlangıçta sadece Musa'nın sözlerini veya onun yazdıklarını içeren bir metin iken, önce Tesniye'nin tamamı, daha sonra Ezra-Nehemya ile birlikte bütün Pentatök'ü kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğrar.⁸² Dolayısıyla Sözlü Tora gibi Yazılı Tora'nın da şifahi gelenek içerisinde zamanla şekillendiği, sabit-değişmez bir nitelik arz etmediği görülmektedir. Bu öyküleri, ancak yazıya aktarılması ile ortaya çıkabilecek çelişki, tutarsızlık, tarihsel hatalar gibi kriterlerle okumak ise metinlerin arka planındaki şifahi geleneği göz ardı etmek demektir.

Modern Kutsal Kitap araştırmacıları Tanah'ın derlenme tarihi olarak Babil Sürgünü ve sonrası konusunda büyük oranda ittifak halindedirler. Bu dönemde görev yapan ve önemli yeniliklere imza atan Ezra'nın sosyal ve dini

⁷⁷ Tekvin, 1-2.

⁷⁸ Tekvin, 6-10.

⁷⁹ Çıkış, 20; Tesniye, 5.

⁸⁰ Çıkış, 20-23.

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Aulikki Nahkola, *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism* (New York: De Gruyter, 2001).

⁸² Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven&London: Yale University Press, 2012), 13-16.

reformlarından biri de Tora'yı yazıp yeniden yorumlamasıdır. Ezra Şabat, evlilik, Mabed ritüelleri, Tora okumaları gibi çeşitli konularda yazılı metnin (Tora) otoritesini devre dışı bırakarak ya yeni uygulamalar ihdas etmiş ya da eski uygulamaları yeni sosyal şartlara uyarlayarak değiştirmiştir. Bununla birlikte Ezra "Yahudiliğin babası" olarak görülmektedir.⁸³ Ayrıca daha önce Yeşu'nun da yeni yasalar belirleyip bunu Şeriat Kitabı'na eklediğine değinilmişti. Dolayısıyla bir dinin "kutsal metni" sadece tarihin belirli bir döneminde yine belirli kişilerce kaleme alınan yazıları değil, o dinin güncel hayatta işlevsel kalabilmesini sağlayacak her türlü yorumu da kapsar diyebiliriz.⁸⁴ Pentatök'ün Sina vahyi; Tanah'ın Pentatök; Mişna'nın Tanah; Talmud'un ise Mişna ile ilişkisi, şifahen aktarılan geleneğin metinleşme süreciyle birlikte geçerliliğini yitirmek, tutarsız ve eksik olmak gibi zamanla ortaya çıkan sorunlarına çözüm üretme merkezlidir. Her biri kendi çağının toplumsal ihtiyaçlarını gidermiş ancak dinsel anlatı noktalanmamıştır. Burada vurgulamak istediğimiz elbette metnin ne zaman ve hangi kaynaklardan yararlanılarak kaleme alındığı veya çelişik ifadeler içerdiği değil; sözlü anlatımın doğası gereği yazılı kültürdeki gibi sabit-değişmez bir yapı arz etmediğini belirtmektir.

Özetlersek, Yahudi dini literatürünü oluşturan edebi türlerin her biri "kutsal" olanı zamanın ötesine taşıyarak yeniden canlandırma çabasının birer ürünüdür. Örneğin kutsal yazılar içerisinde karşılığı olmayan yeni bir sorunla karşılaşan veya mevcut hükümlerle sorunlarına tatmin edici cevaplar bulamayan Yahudiler bunun için din adamlarının yorum ve fetvalarına (*takkanot*) başvururlar. Bu açıdan XXI. yüzyılın kutsal kitap yorumcusu veya hahamı ile M.S. I. yüzyılın *Tanna'sı*⁸⁵ arasında dini misyon açısından bir fark yoktur. *Tannaim* dönemi din adamlarının görüşleri (Mişna) kayıt altına alındığında vahyin dinamik işlevi ortadan kalkmamış olup *Amoraim*'in yorumları (Gemara) ile devam etmiştir.⁸⁶ Vahyin sabitesini aşmaya yönelik

⁸³ Bk. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019), 211 vd.

⁸⁴ Sommer, "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture", 3-6.

⁸⁵ Tanna kelimesi, Aramice kökenli olup "tekrar etmek" anlamına gelse de Yahudi dini literatüründe beş veya altı kuşaktan oluşan din adamları sınıfını ifade etmek için kullanılmaktadır. M.S. I - III. yüzyıllar arasında yaşamış olan ve Mişna'yı derleyen Yahudi din adamlarına Tanna veya çoğul haliyle Tannaim/Tanaim denilmektedir. Bkz. Yusuf Besalel, "Tanaim", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3: 713-714.

⁸⁶ Burada şunu belirtmeliyiz ki bütün Tannaim veya Amoraim'in görüşleri kayıt altına alınmış değildir. Bazı din adamlarının görüşleri kayıt altına alınırken diğerleri dışarıda bırakılmıştır.

çabalar sonucunda ortaya çıkan literatür örneklerini genişletebiliriz.⁸⁷ Aynı metinde tutarsız veya çelişkili görünen her bir açıklama, fetva veya menkıbe sözlü gelenek içerisinde varlığını korumuş; dahası bu literatürü kaleme alan yazıcılar açısından da bir sorun teşkil etmemiştir. Hatta yazıya aktarılan dek sözlü anlatıdaki problemlerin fark edilmemiş olması da muhtemeldir. Çünkü bilgi sadece râvinin zihninde mevcuttur ve metin olmadığı için geriye doğru bir tarama da mümkün değildir. Gerçi râvi de bin bir meşakkatle elde ettiği şifahi bilgiyi yazılı kültürdeki gibi doğrulamak veya hata ayıklamakla değil sadece korumakla görevliydi.⁸⁸ Netice itibarıyla râvinin gözünde hepsi "kutsal olanı" anlama ve uygulamaya ilişkin çeşitli öneriler sunmaktadır. Farklı metinlerin birbiriyle çelişmesi ise, değişen şartlarda muhatabın veya dinleyicinin algı ve beklentilerine göre dinsel geleneklerin yeniden yorumlama ihtiyacının doğal bir sonucudur.

Sonuç

M.S. 70 yılında II. Mabed'in Romalılar tarafından yıkılmasıyla birlikte Yahudiler bir dizi sosyal, siyasi ve dini sorunla karşı karşıya kalmıştır. Yahudileri diğer uluslardan ayıran monoteist söylem ve seçilmişlik iddiası ikinci defa hüsrarla sonuçlanmıştır. Yeni konjonktürde ortaya çıkan kimlik krizi problemini, Yahudi-Hıristiyanlar mesih merkezli yeni bir teolojik paradigma ile; Ferisiler ise Yazılı Tora'ya alternatif olacak ikinci bir Tora (Sözlü) doktriniyle aşmaya çalışmışlardır. Böylece her iki yaklaşım da vahyi ilahi düzleminden koparıp beşeri zemine oturtmuştur. İsa'nın hayatını anlatan metinler kutsal kabul edilip Hıristiyan kutsal metin koleksiyonuna eklenebildiği gibi; Yahudi din adamlarına ait şifahen aktarılan gelen yorum ve yasal düzenlemeleri de Sina vahyi retoriğiyle Sözlü Tora olarak ikinci bir kutsal metin literatürü haline getirilmiştir. Bu dönüşüm aynı zamanda tarihindeki bütün iniş çıkışlarına karşı Yahudiliğe ve Yahudi toplumuna kültürel kalıcılık kazandırmıştır.

Pek çok dini metin meşruiyetini kendisinden daha önceki bir dinsel gelenekle temellendirir. Benzer şekilde Tannaik ve Amoraik dönem Yahudi din adamları da Sözlü Tora'yı Sina Vahyi retoriğiyle temellendirmeye

Nesnel kriterlerden ziyade sübjektif tercihlere dayanan yazıya aktarma şekli, sözlü literatürün otoritesine gölge düşürmüştür.

⁸⁷ Maimonides'in Gaonların faaliyetlerine ilişkin değerlendirmeleri için bk. ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, 34 vd.

⁸⁸ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 52 vd.

çalışmışlardır. Bu da rabbilerin yazılı dayanağı olmayan yasalarına meşruiyet zemini sağlamıştır. İlk defa Hillel ve Şamma'yın açıkça ortaya koyduğu ikili Tora anlayışı Sözlü Tora'nın formülasyonunda önemli bir eşik olmuştur. Ancak özellikle de Hillel'in Sözlü Tora'ya geçerlilik kazandırmak için şifahi geleneği ön plana çıkarması, Pirke Avot'ta olduğu gibi bir bütün olarak Tora'nın Musa'dan itibaren şifahen aktarıldığı söylemi, Sözlü Tora'ya dayanak teşkil eden Sina vahyinin kendi otoritesine gölge düşürmüştür. Ortaya çıkan yeni dini literatürü daha eski harici bir otoriteyle açıklama gereği söz konusuysa o halde şifahi gelenek içerisinde korunarak günümüze gelebilen Sina vahyini, Hillel'in de ifade ettiği gibi, iman veya varsayım dışında açıklamak mümkün müdür?

Netice olarak Yahudilikte kutsal metin (Tora) teorik olarak bir bakıma henüz tamamlanmamıştır. Çünkü her dönemin kendine özgü dinamikleri vardır ve ihtiyaçları farklılık arz etmektedir. Yazılı Tora sabit kalsa da Sözlü Tora'daki yorum ve ilkeler, değişen sosyal ve kültürel şartlara göre yeniden şekillenmiştir. Bu dinamik ve elastik yapı sayesinde Yahudilik hem pratik hem de inanç bakımından kendini yenileyebilmiş ve güncel kalabilmiştir. Tanrı her neslin peygamberleri ve bilgeleri aracılığıyla konuşmaya devam ettiği için bugün de vahyin izdüşümünden söz edebiliriz. Mişna, Tosefta, Talmud ve çeşitli konularda kaleme alınan midraşlar çelişik içerikleriyle birlikte bu canlı yapının en güzel örnekleridir. Her biri kendi çağının toplumsal ihtiyaçlarını gidermiş ancak dinsel anlatı noktalanmamıştır.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Geleneğe Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, no. 51 (2016): 115-34.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, ve Oktay Özel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Besalel, Yusuf. "Tanaim". *Yahudilik Ansiklopedisi* içinde, 3:713-14. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. çev. Sevinç Altınçekiç. Alfa Yayınları, 2011.
- Brettler, Marc Zvi. "Introduction to the Torah". *Three Testaments: Torah, Gospel, Quran* içinde, ed. Brian Arthur Brown. Lanham: Rowman and Littlefield, 2012.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. no. 1, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012.

- Feldman, Louis H. "Torah and Greek Culture in Josephus". *The Torah U-Madda Journal* 7 (1997): 41-87.
- Fraade, Steven D. "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral Torah and Written Torah". *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction* içinde, ed. Benjamin D. Sommer, 31-46. New York, Londra: New York University Press, 2012.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Haran, Menahem. "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period The Transition from Papyrus to Skins". *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 111-22.
- Hasanoğlu, Eldar. "Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre Tanah'ın Kanonize Edilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 17, no. 32 (06 Ocak 2016): 25-25.
- Jaffee, Martin S. *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Leiden ; Boston : Brill, 2006.
- Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. New York : Schocken Books, 1972.
- Kugel, James L. "Torah". *20th Century Jewish Religious Thought* içinde, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr, 995-1005. Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Küçük, Abdurrahman. "Yahudilikteki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 101-11.
- Meymun, Musa ibn. *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yasin Meral vd. Bektaş. Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Nahkola, Aulikki. *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism*. New York: De Gruyter, 2001.
- Neusner, Jacob. "Oral Torah". *20th Century Jewish Religious Thought* içinde, ed. Arthur A. Cohen ve Paul Mendes-Flohr, 673-77. Philadelphia: Jewish Publications Society, 2009.
- Nicholson, Ernest. "The Centralisation of the Cult in Deuteronomy". *Vetus Testamentum* 13, no. 4 (1963): 380-89.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Östborn, Gunnar. *Tōrā in the Old Testament: A Semantic Study*. Lund: Håkan Ohlssons Boktr, 1945.

Yıkar, A General Assessment on Regarding Formation Process of the Written and Oral Torah

Ryle, Herbert Edward. *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London & New York: Macmillan, 1892.

Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. New Edition. Cambridge&New York: Cambridge University Press, 2005.

Seters, John Van. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Sommer, Benjamin D. "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture". *Jewish Concepts of Scripture-A Comparative Introduction* içinde, ed. Benjamin D. Sommer, 1-14. New York, Londra: New York University Press, 2012.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.

Yıkar, Ömer Faruk. *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022.

Yuval, Israel Jacob. "The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology". *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* içinde, 237-60. De Gruyter Oldenbourg, 2016.

Zeitlin, Solomon. "An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3 (1931): 121.