



# ksident

**Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi**

Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West

Aralık/December 2024 Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 2

## MAKALELER / ARTICLES

**Mahmud Sami Şengül & Ahmet Güç**

Klunili Peter'in Yahudilere Karşı Polemiği ve Literatürdeki Yeri

**Öznur Özdemir**

Oryantalist Bir Tarihçi Olarak Hugh Kennedy ve Batı'da İslam  
Tarihinin Anlaşılmasına Etkisi

**Umut Var**

An Examination of an Eschatological Christian Leader:  
Last Emperor Topos in Oracula Attributed to Byzantine  
Emperor Leo VI (886-912)

**Hatice Arslan**

İbn Meymûn'un Mucize Görüşü Üzerine Bir İnceleme

**Muhammet Zuhur**

İbn Meymûn'un On Üç İnanç İlkesinin Felsefi Doğası

**Okan Açıl**

Parth İdaresi Altındaki Mezopotamya'da Bir Yahudi Yönetimi:  
Asinaeus ve Anilaeus

**Yunus Kaymaz**

Hıristiyanlığın İlk Dönemindeki 'Yasa' Probleminin Dördüncü  
Yüzyıldaki Yansımalarından Biri Olarak Jerome ve Augustinus

**Fatma Gerçekcioğlu**

Samiri Tevratı'nın Kökenine Dair Araştırmalar Üzerine  
Bir Değerlendirme

**Kübra Karaköz**

Yahudi Geleneğinde Aile: Tobit Kitabı Örneği

## Yayıncı/Publisher:

Bursa Uludağ Ü. Garbiyat Çalışmaları  
Uygulama ve Araştırma Merkezi

## İmtiyaz Sahibi/Publisher:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

## Baş Editörler/Editors-in-Chief:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI  
Dr.Öğr.Üyesi Fatma Seda ŞENGÜL

## Editörler/Editors:

Dr.Öğr.Üyesi Sema Nur UZUN  
Dr. Büşra ELMAS

## Editör Yardımcısı/Co-Editor:

Dr.Öğr.Üyesi Talha FORTACI

## Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof.Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)  
Prof.Dr. Süleyman TURAN (Recep T. Erdoğan Ü. / Türkiye)  
Prof.Dr. Süleyman BAKI (Tetova Ü./Makedonya)  
Doç.Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Ü. / Türkiye)  
Dr. Eduart CAKA (Tarih Enstitüsü/Arnavutluk)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof.Dr. A. Hikmet EROĞLU (Ankara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Ali İsmail GÜNGÖR (Ankara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Ü./Türkiye)  
Doç.Dr. Aslan HABİBOV (Milli Bilimler Akademisi/Azərbaycan)  
Doç.Dr. Bakıt MURZARAIMOV (Kırgızistan Türkiye Manas  
Üniversitesi/Kırgızistan)  
Prof.Dr. Baki ADAM (Ankara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Dan CHITOIU (Alexandru Ioan Cuza University of Iasi/Romanya)  
Prof.Dr. David THOMAS (University of Birmingham/İngiltere)  
Prof.Dr. Durmuş ARIK (Ankara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Feridun YILMAZ (Bursa Uludağ Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Giovanni CASADIO (Salerno University/İtalya)  
Prof.Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. İsmail TAŞPINAR (Marmara Ü./Türkiye)  
Doç.Dr. Jon HOOVER (University of Nottingham/İngiltere)  
Prof.Dr. Kemal ATAMAN (Marmara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Kemal POLAT (Anadolu Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Mahmut AYDIN (Samsun Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Mark S. GOODACRE (Duke University/ABD)  
Prof.Dr. Massimo FAGGIOLI (Villanova University/ABD)  
Prof.Dr. Mehmet ALICI (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Mehmet KATAR (Ankara Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Merdan GÜNEŞ (Universität Osnabrück/Almanya)  
Doç.Dr. Metin ATMACA (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Binali Yıldırım Ü./Türkiye)  
Prof.Dr. Münir YILDIRIM (Çukurova Ü./Türkiye)  
Doç.Dr. Nandini BHATTACHARYA (University of Calcutta/Hindistan)

Dr. Özgen FELEK (Yale University/ABD)

Dr. P. K. POKKER (Calicut University/Hindistan)

Prof.Dr. Salime L. GÜRKAN (İstanbul 29 Mayıs Ü./Türkiye)

Doç.Dr. Selim TEZCAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye)

Prof.Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü./Türkiye)

---

**İngilizce Dil Editörü:**

Hafize ZOR

**Kapak Tasarımı:**

Dr.Öğr.Üyesi Nevfel AKYAR

**Mizanpaj:**

Dr. Büşra ELMAS

**Sosyal Medya:**

Hande FIDAN

**Oksident**, yılda iki sayı çıkan hakemli ve elektronik bir dergidir. Dergide öncelikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine yazılmış makalelere yer verilir. Ayrıca Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkilere ve polemiklere dair makaleler; İslam ve Türkiye üzerine yapılan oryantalist çalışmalara cevap mahiyetindeki yazılar da dergide yayımlanabilir. Dergimize Türkçe veya İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde açıklanan düşünceler derginin veya editörlerin fikirlerini yansıtmayabilir.

Dergimize gönderilen tüm makaleler, *iThenticate* yazılımıyla intihal açısından kontrol edilir.

**Oksident** is a refereed and electronic journal that is published twice a year. The journal primarily includes articles on Judaism, Christianity, and the West. In addition, it covers articles on the relations and polemics among Muslims, Christians, and Jews. The articles evaluating Western studies on Islam and Turkey may also be published in the journal. Articles may be written in Turkish or English. Opinions in the journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the editors or the journal.

All articles submitted to the journal are checked for plagiarism with the software *iThenticate*.



## Yayın Politikası

## Editorial Policies

- OKSİDENT, Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
- Dergimizde Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslüman-Yahudi İlişkileri, Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, Hıristiyan-Yahudi İlişkileri, Avrupa ve Amerika'da din-toplum ve din-siyaset ilişkileri konularında makalelere yer verilmektedir.
- Makalelerin; özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmamış olması gerekmektedir.
- Dergimizde, öncelikli olarak, bir soruya cevap bulmaya çalışan veya bir soruna çözümlen getiren makalelere yer verilecektir. Alanına katkı sağlayan makalelerin yanı sıra, kitap tanıtımları, literatür tanıtımları, etkinlik tanıtımları ve araştırma notları da dergimizde yayımlanır.
- Makalelerin [dergipark](#) sistemi üzerinden gönderilmesi gerekir.
- Makalelerin (özetler ve kaynakça hâriç) 6000 kelimeyi (yaklaşık 20 sayfa) geçmemesi gerekir.
- Makaleler Türkçe veya İngilizce dillerinde yayımlanabilir.
- Makalelerin sonunda kaynakça yer almalıdır.
- Dipnot ve kaynakçada [Mecra Atf Sistemi](#) kullanılmalıdır.
- Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanır. Hakem isimleri dergide yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen makaleler öncelikle intihal sorgusundan geçirilir. Ardından makalenin dergi kapsamına giren bir konuyu ele alıp almadığına bakılır. Son olarak şekil, dipnot ve kaynakça açısından değerlendirilerek "Ön İnceleme" tamamlanır.
- Ön incelemeden geçen makaleler değerlendirilmek üzere 2 hakeme gönderilir.
- İki hakemden de olumlu rapor alan makale dergiye kabul edilir. Hakemler makalenin yayımlanması konusunda farklı görüşte olurlarsa, makale üçüncü hakeme gönderilir.
- Dergimize makale gönderen yazarlar bilimsel etik kurallarına uydıklarını beyan etmiş sayılırlar.
- Dergimiz, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara telif ücreti ödenmemektedir.
- Dergimiz açık erişim politikasını benimsemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgiye <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oksident/page/7640> adresinden ulaşılabilir.



I	Jenerik
III	Yayın Politikası (Editorial Policies)
V	İçindekiler (Contents)
VII	Editörden (From the Editor)

**ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

99- 115	<b>Arş. Gör. Mahmud Sami Şengül &amp; Prof. Dr. Ahmet Güç</b> <i>Klunili Peter'in Yahudilere Karşı Polemiği ve Literatürdeki Yeri</i> <i>Peter of Cluny's Polemic Against the Jews and Its Place in the Literature</i>
117- 134	<b>Doç. Dr. Öznur Özdemir</b> <i>Amerikan Fundamentalizminde Televaizliğin Önemi:</i> <i>Pat Robertson Örneği</i> <i>Hugh Kennedy as an Orientalist Historian and His Contribution to the Understanding of Islamic History in the West</i>
135- 153	<b>Dr.Öğr.Üyesi Umut Var</b> <i>An Examination of an Eschatological Christian Leader: Last Emperor Topos in Oracula Attributed to Byzantine Emperor Leo VI (886-912)</i> <i>Hristiyan Bir Eskatolojik Lider İncelemesi: Bizans İmparatoru VI. Leon'a (886-912) Atfedilen Oracula'da Son İmparator Toposu</i>
155- 172	<b>Dr.Öğr.Üyesi Hatice Arslan</b> <i>İbn Meymün'un Mucize Görüşü Üzerine Bir İnceleme</i> <i>A Study of Maimonides' View of Miracles</i>
173- 200	<b>Dr. Muhammet Zuhur</b> <i>İbn Meymün'un On Üç İnanç İlkesinin Felsefi Doğası</i> <i>The Philosophical Nature of Maimonides' Thirteen Principles of Faith</i>

201- 222	<b>Dr.Öğr.Üyesi Okan Açıl</b> <i>Parth İdaresi Altındaki Mezopotamya'da Bir Yahudi Yönetimi: Asinaeus ve Anilaeus</i> <i>A Jewish Administration in Parthian Mesopotamia: Asinaeus and Anilaeus</i>
223- 238	<b>Dr.Öğr.Üyesi Yunus Kaymaz</b> <i>Hıristiyanlığın İlk Dönemindeki 'Yasa' Probleminin 4. Yüzyıldaki Yansımalarından Biri Olarak Jerome ve Augustinus Tartışması</i> <i>The Debate Between Jerome and Augustine as One of the Fourth Century Reflections of the 'Law' Problem in the Early Christianity</i>
239- 255	<b>Fatma Gerçekcioğlu</b> <i>Samiri Tevratı'nın Kökenine Dair Araştırmalar Üzerine Bir Değerlendirme</i> <i>An Assessment of Research on the Origins of the Samaritan Pentateuch</i>
257- 271	<b>Dr. Kübra Karaköz</b> <i>Yahudi Geleneğinde Aile: Tobit Kitabı Örneği</i> <i>Family in Jewish Tradition: The Case of the Book of Tobit</i>

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**  
**(RESEARCH ARTICLES)**





## Klunili Peter'in Yahudilere Karşı Polemiği ve Literatürdeki Yeri

### Peter of Cluny's Polemic Against the Jews and Its Place in the Literature

Arş. Gör.

**Mahmud Sami Şengül**

Manisa Celal Bayar Ü.  
İlahiyat Fakültesi  
Türkiye



**Prof. Dr. Ahmet Güç**

Bursa Uludağ Ü.  
İlahiyat Fakültesi  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 11.06.2024

**Kabul** : 04.07.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



#### Özet

Polemik metinleri Dinler Tarihi disiplini için en verimli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu türe ait çalışmalar araştırmacıya metinlerin yazıldığı döneme ait çeşitli bilgiler sunmanın yanı sıra esere konu tarafların inançları, birbirlerine bakış açıları, kendilerini nasıl tanımladıkları ve nerede konumlandıklarına dair başka bir yerde bulamayacağı ayrıntılar verebilir. Bu türün önemli bir kolunu teşkil eden Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneğinde on ikinci yüzyıl önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yüzyılda Avrupa'da yazılan polemik metinlerinin sayılarında olağanüstü bir artış görülmektedir. Bunun yanı sıra içerik ve yöntemde yenilikler ortaya çıkmıştır. Bu makalede, 1122-1156 yılları arasında Fransa merkezli Kluni manastırlarını yönetmiş, yaşadığı dönemde Batı Kilisesi'nin önemli figürlerinden biri olarak kabul edilen Benedikten başrahibi Klunili Peter'in "Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı" başlıklı eseri; yazıldığı dönem, müellifin üslubu ve kaynakları, hakkındaki intihal iddiaları kısaca tartışılacak; kendisinden önceki Yahudi karşıtı Hıristiyan polemik metinleriyle benzeşen ve ayrışan yanları ortaya konarak eserin Yahudi karşıtı Hıristiyan polemik metinleri içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Orta Çağ, Klunili Peter, Petrus Alfonsi, Polemik, Apoloji, Reddiye, Yahudi-Hıristiyan.

#### Abstract

Polemical texts are among the most productive sources for the discipline of the History of Religions. In addition to providing the researcher with various information about the period in which they were written, works of this genre can provide the researcher with details about the beliefs of the parties involved, their perspectives on each other, how they define themselves and where they position themselves, which cannot be found elsewhere. The twelfth century was an important turning point for Judeo-Christian refutations, which constitute an important branch of this genre. This century saw an extraordinary increase in the number of polemical texts written in Europe, as well as a change in content and method. The subject of this article is the work titled "Against the Inveterate Obduracy of the Jews" by the Benedictine abbot Peter of Cluny (aka Peter the Venerable), who led the Cluny monasteries centered in France between 1122-1156 and was considered one of the most important figures of the Western Church in his time. The period in which the work was written, the author's style and sources, and the plagiarism allegations against him will be discussed; its similarities and differences with classical polemical texts will be revealed by considering its content, and thus the place of the work in anti-Jewish Christian polemical texts will be tried to be determined.

**Keywords:** History of Religions, Middle Age, Peter the Venerable, Petrus Alfonsi, Polemics, Apology, Refutation, Jewish-Christian.

## Giriş

Hristiyan yazarların Yahudiliğe ve Yahudilere yönelik eleştirilerinin yer aldığı eserler *Adversus Iudaeos/Judaeos Literatürü* başlığı altında değerlendirilmiştir.<sup>1</sup> Orta Çağ'da bu türden yaklaşık altı yüz eser yazıldığı tahmin edilmektedir. Günümüze kadar bunların ancak yüz kadarı düzenlenmiş ve basılmıştır.<sup>2</sup> Bu tür eserler Türkçe yazında reddiye, polemik, apoloji gibi isimlerle anılmaktadır. Basitçe reddiye<sup>3</sup> bir fikri, inancı, iddiayı vb. reddetmeyi; polemik<sup>4</sup> bunlara dair tartışmaları; apoloji<sup>5</sup> ise savunmaları kasteder/içerir. Bu terimlerden son ikisi Batı dillerindeki çalışmalar aracılığıyla dilimize girmiştir. Aslında bahse konu çalışmaların çoğu bu tanımlamaların hepsini ya da en az ikisini içermektedir. Yani bu türde eserler verenler genellikle tartışır, savunur ve reddederler. Çalışmamızda, yararlanılan kaynaklardaki yaygın kullanımları nedeniyle çoğunlukla apoloji ve polemik ifadeleri tercih edilecektir.

Yahudiliğe yönelik Hristiyan eleştirilerinin tarihi Yeni Ahit metinlerine kadar uzanmaktadır. Sonrasında Kilise Babaları bazen doğrudan Yahudilere yönelik eserlerde bazen de başka eserlerin içinde yer alacak şekilde eleştirilerini sürdürmüşlerdir.<sup>6</sup> Eserlerin dili genellikle Doğu'da Grekçe ve Süryanice; Batı'da ise Latince'dir.<sup>7</sup> Yahudilere ilişkin tartışmaların temelinde özetle; Yahudilerin İsa'nın Mesihliği'ni, Oğulluğu'nu ve Tanrılığı'nı reddetmeleri; Yahudi şeriatının neshedilmiş olduğu ve bunun yerine Mesih İsa'ya imanın yeterli olduğu; Hristiyan Kilisesi'nin/Cemaati'nin yeni ve gerçek İsrail (yani Tanrı'nın seçilmiş halkı) olduğu; Eski Ahit'in (yani Yahudi Kutsal Kitabı *Tanah*'ın) Mesih İsa'ya işaret eden ve onu tanıtan metinlerle dolu olduğu ve Kutsal Kitap'ın da artık Yahudilere değil, Hristiyanlara ait olduğu, Kutsal Kitap'a dair doğru yorumun Yahudilerin değil, Hristiyanların yorumu olduğu, Yahudilerin Mesih'e yönelik tutumları ve onun öldürülmesindeki rolleri nedeniyle Tanrı tarafından cezalandırıldıkları gibi konular yer almaktadır.<sup>8</sup>

Apoloji metinleri bazen monolog (vaaz gibi) bazen de diyalog (bir Yahudi ve bir Hristiyan arasında) formatında hazırlanmışlardır. Klasik metinlerde yazar Kutsal Kitap'tan seçtiği pasajları yorumlayarak kendi görüşlerinin doğruluğunu ve karşı tarafın görüşlerinin yanlışlığını

<sup>1</sup> Türün erken dönem Hristiyan cemaatlerindeki ilk örnekleri için bk. Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 50-64.

<sup>2</sup> Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews: History* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991), 292. Bu konuda daha güncel bir bilgiye ulaşamamıştır.

<sup>3</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 34: 516-521.

<sup>4</sup> Özellikle Yahudi Karşıtı polemikler bağlamında bk. Christopher M. Leighton, "Polemics", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 347-348.

<sup>5</sup> Muhammet Tarakçı, "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005): 136-137.

<sup>6</sup> Yeni Ahit'te yer alan Yahudi karşıtı içerikler ve Kilise Babaları'nın metinlerine dair tartışmalar için bk. Peter Richardson & David Granskou (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, Volume 1: Paul and the Gospels* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986); Stephen G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, Volume 2: Separation and Polemic* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986).

<sup>7</sup> William Horbury, "Church Fathers", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 94-96.

<sup>8</sup> James Carleton Paget, "Adversus Judaeos Literature", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 6-8.

kanıtlamaya çalışır. İki taraf üzerindeki otorite Kutsal Kitap'tır, dolayısıyla Tanrı'nın sözüdür. Diyalog metinlerinin çoğunda tartışılan Yahudi, kurgu bir karakterdir. Bu kurgunun gerçeğe uygun olmadığı dile getirilmiş ve eleştirilmiştir. Buna rağmen ilgili metinlerin yazıldıkları dönemde Yahudilere ve Yahudiliğe dair Hıristiyan bakış açısını sunduğu ifade edilmiş; ayrıca Yahudi karakterin ağzından sunulan eleştirilerin günlük hayatta iki taraf arasında yaşanan gerçek tartışma konularına ışık tutuyor olabileceği de değerlendirilmiştir.<sup>9</sup> Latin Batı'da ise Hıristiyanların yazdığı apoloji metinlerinin öncelikleri buymuş gibi görüldüğünde dahi mutlaka Yahudileri Hıristiyanlığa döndürmek amacıyla yazıldığı varsayılmamalıdır, çünkü bu metinler çoğu durumda Yahudi bir dinleyici kitlesi için erişilemez ya da anlaşılmazdı.<sup>10</sup> Bu eserlerin daha çok Latince okuyabilen ve bunlara erişebilecek sınırlı sayıda Hıristiyan okuyucuya hitap ettiğini, bilhassa ruhban sınıfının bu konularda ilmi donanımını artırmayı ve onlar vasıtasıyla Hıristiyan halkı da bilinçlendirmeyi hedeflediğini varsayabiliriz. Polemik eserleri özellikle Batı Kilisesi'nde, Hıristiyan "sapkınlarla" yüzleşme ve yabancı dinlere saldırarak kendini kapatma yoluyla dışarıya karşı savunmaya, içeride ise istikrarı sağlayarak Hıristiyan grupların kimliklerinin oluşumuna ve korunmasına katkıda bulunmuştur.<sup>11</sup>

Hıristiyanların Yahudilere dair bakış açısı ve onların ilahî plandaki yeri hakkında Kilise'nin görüşü, Yeni Ahit metinlerinin etkisiyle oluşmaya başlamış, Kilise Babaları'nın apolojileriyle gelişmiş ve bunlardan Augustinus'un (ö. 430) "tanıklık" teorisiyle son halini almış görünmektedir. Buna göre özetle, Yahudiler Tanrı'yla olan ahitlerini defalarca bozdukları ve yasaya uymadıkları için "seçilmiş halk" olma haklarını kaybetmişler; ayrıca Mesih'i inkâr etmeleri ve ölümüne sebep olmaları yüzünden Tanrı tarafından kıyamete kadar acz ve zillet içinde başka toplumların boyunduruğu altında yaşamakla cezalandırılmışlardır. Tanrı İsa Mesih aracılığıyla bedenlenmiş, onun (ve aynı zamanda kendisinin) kanı aracılığıyla Mesih'e iman edenlerle yeni bir ahit yapmış ve Musa'ya verdiği yasayı neshetmiştir. Hıristiyanlar hem Kutsal Kitap'ın yeni vârisi hem de Tanrı'nın yeni seçilmiş halkı olmuştur. Mesih'in ikinci gelişiyi eski İsrail halkı, yani Yahudiler de ona iman edeceklerdir. Onların o zamana kadar ilahî plandaki yerleri Hıristiyan hakikatinin canlı birer şahidi olmalarıdır. Burada Yahudi ve Hıristiyan ilişkilerinin diyalektik yapısı ortaya çıkmaktadır. Yeni İsrail'in varlığını ispat için eskisinin varlığı, Yeni Ahit'in dayanağı olarak eskisinin de kabulü söz konusudur. Ve doğal olarak Hıristiyanların seçilmiş halk olabilmesi için Yahudilerin seçilmişliklerinin iptali, Yeni Ahit'in geçerliliği için eskisinin hükmünün ilgası gerekir.<sup>12</sup> Yahudiler, her ne kadar gerçek anlamını kavrayamamış olsalar da Kutsal Kitap'ın koruyucularıdır ve onu kendi kurtuluşları için değil, Yahudi olmayanların kurtuluşu için korumaktadırlar. Eski Ahit'in Tanrı'nın bir zamanlar seçtiği halkla ilişkisinin yanı sıra, Hıristiyan müfessirler için bir vasfı da dünyayı Mesih'in gelişine hazırlamış olmasıdır. Dolayısıyla O'nun gelişi öncesinde ve sonrasında yaşanacaklara dair kehanetleri de içermektedir ve ondan daha çok

<sup>9</sup> William Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 21-25.

<sup>10</sup> Irvn M. Resnick, "Introduction to Dialogue Against the Jews", *Dialogue Against the Jews* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 8), (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), 3-4.

<sup>11</sup> Achim Hack, "Polemics", *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku Von Stuckrad (Leiden: Brill, 2007), 3: 1464-1465.

<sup>12</sup> Resnick, "Introduction to Dialogue Against the Jews", 4.

bu yönüyle istifade edilmektedir. Augustinus teorisini<sup>13</sup> Mezmurlar 59:11'e dayandırır: "Onları öldürme, yoksa halkım unuttur, gücünle dağıt ve alçalt onları, Ya Rab, kalkanımız bizim."<sup>14</sup>

Yahudilerin hem gelecekte Hıristiyan olacakları ümidi hem de Hıristiyan hakikatini tüm dünyaya kanıtlayan canlı tanıklar olmaları nedeniyle öldürülmemeleri gerektiği Batı Hıristiyanlığında genel kabul görmüştür. Papa I. Gregory 598 yılında dönemin Palermo piskoposuna yazdığı mektupta, Yahudileri istekleri dışında vaftiz etmeye, onlara ve mallarına zarar vermeye, ibadetlerini engellemeye çalışan Hıristiyanları azarlamış,<sup>15</sup> Yahudilere yönelik saldırıların önlenmesini, onların can ve mal güvenliklerinin sağlanmasını emretmiştir.<sup>16</sup> Fakat Papalığın -gittikçe artmaya başlayan otoritesine rağmen- bu yöndeki girişimleri genellikle etkili olamamış, Orta Çağ boyunca benzer içerikli Papalık fetva ve beratları yayınlanmaya devam etmiş ve bunlar *Sicut Iudaeis*<sup>17</sup> adıyla anılan bir literatür oluşturmuştur.<sup>18</sup>

On birinci yüzyıl ortalarında yeniden canlanan, on iki ve on üçüncü yüzyıllarda ise zirve noktasına ulaşacak olan Yahudi karşıtı Hıristiyan polemikleri hem nicelik hem içerik hem de yöntem açısından değişim göstermiştir.<sup>19</sup> Bu yüzyılda Yahudi karşıtı polemiklerin artışı genellikle ilk Haçlı Seferi sırasında ve ikincisi öncesinde yaşanan Yahudilere yönelik zulüm ve kısımlarla; ayrıca Yahudilerin Batı Hıristiyan dünyası içindeki dinî ve ekonomik konumlarıyla ilişkilendirilmiştir. Haçlı Seferi'ne çağrı yapan din adamları Hıristiyanlığın düşmanlarını resmederken doğrudan hedef almasalar da Yahudileri de bu tabloya yerleştirmişlerdir.<sup>20</sup> Kutsal toprakları kurtarmak için uzun seferlere çıkacak savaşçılar neden önce kendi topraklarındaki bu düşmandan kurtulmadıklarını sıklıkla sorgulamışlardır.<sup>21</sup> Kiliselerin, Haçlı Seferleri döneminde yaşadıkları finansal sorunları çözebilmek için kutsal eşyalarını Yahudi tefecilere rehin bıraktığı örnekler yeterince onur kırıcıyken, Yahudilerin bu emanetlerin kutsallığını kirleten eylemlerde bulunduğu söylentileri de yayılmıştır.<sup>22</sup> Yahudilerin fırsat bulduklarında Haçlılara karşı

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bk. Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1999), 24-44.

<sup>14</sup> Irvn M. Resnick, "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews", *Against the Inveterate Obduracy of the Jews* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 14), (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013), 22.

<sup>15</sup> Jeremy Cohen, "Christian Theology and Anti Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions", *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives*, ed. Anna Sapir Abulafia (Londra: Palgrave Macmillan UK, 2002), 45.

<sup>16</sup> Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews: Documents: 492-1404* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), 15.

<sup>17</sup> Gregory'nin mektubunun "Şu Yahudiler" veya "Yahudilerle ilgili" anlamına gelen ilk kelimeleri olan "Sicut Iudaeis" ifadesi, on ikinci yüzyıldan itibaren Papalığın 'Yahudilerin korunması' ile ilgili yayınladığı resmî yazıların özel ismi olarak kullanılmaya başlamıştır. Solomon Grayzel, "Papal Bulls", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit (Mich.): Thomson, 2007), 4: 277.

<sup>18</sup> Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 48.

<sup>19</sup> Türün on ikinci yüzyıldaki önemli örnekleri ve içerikleriyle ilgili tartışmalar için bk. Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance* (Londra; New York: Routledge, 1995), 77-136.

<sup>20</sup> Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 108.

<sup>21</sup> Cohen, "Christian Theology and Anti Jewish Violence in the Middle Ages", 47-48; Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 102; Resnick, "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews", 12-13.

<sup>22</sup> Resnick, "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews", 24.

Müslümanlarla işbirliği yaptıkları da döneme ait söylentilerden biridir.<sup>23</sup> Dolayısıyla Yahudileri konu edinen vaazlar ve polemik eserlerinin sayısı artmış, hem Yahudilere yönelik kıyımların önü kesilmeye çalışılmış hem de Yahudilerin Hıristiyan inancı ve toplumundaki yeri ve onlarla ilgili ne yapılması gerektiği tekrar tekrar tartışılmıştır. Bu durum tarafların birbirleri hakkında bilgisini artırmış; fakat birbirini daha iyi tanımak, hoşgörüyü değil, daha fazla baskı ve daha yoğun bir reddedişi getirmiştir.<sup>24</sup>

On ikinci yüzyılda apolojiler Yahudilerin karakterini de ele almış ve onları çoğunlukla dünyevî olmak, ruhtan çok bedeni önemsemek, Hıristiyan hakikatini anlayamadıkları veya anlamamakta direndikleri için cahil, ahmak ve inatçı olmakla suçlamışlardır. Yine bu dönemde Yahudi kötülüğünün kaynağı olarak paraya tamah etmeleri ve açgözlülükleri; inançsızlık, inat ve sapkınlıklarının kaynağı olarak da Talmud'a dair inançları sebep gösterilmiş ve bu yöndeki eleştiriler literatürde artarak yer almaya başlamıştır. Kullanılan yöntemler de zenginleşmiş; akıl, taraflar arasında Kutsal Kitap'ın yanında ikinci bir otorite olarak var olmuş, eleştiriler giderek felsefi içerik kazanmıştır.<sup>25</sup> Bunda İspanya'da Müslümanlardan geri alınan topraklardaki yerleşik kültürle yaşanan etkileşimin ve bilhassa İslâm eserlerinden yapılan tercüme faaliyetlerinin katkısı da büyük olsa gerektir.<sup>26</sup> Zikredilenler çerçevesinde on ikinci yüzyıl Hıristiyan apolojistleri arasında önemli yere sahip bir isim de Klunili Peter'dir.

## 1. Klunili Peter ve Yahudilere Yaklaşımı

Asıl adı *Pierre Maurice de Montboissier*<sup>27</sup> olan Peter, Fransa'nın *Auvergne* bölgesinde 1092 veya 1094 yılında dünyaya gelmiştir. 1122'de seçildiği Kluni Manastırlarının Başrahipliği görevini 1156'daki ölümüne kadar sürdürmüştür. Ölümünün ardından geride zengin bir mektup koleksiyonu bırakmıştır.<sup>28</sup> Bunların arasında sapkın kabul ettiği Hıristiyanlara,<sup>29</sup> Yahudilere ve Müslümanlara<sup>30</sup> karşı farklı zamanlarda kaleme aldığı polemik metinleri de vardır. Peter ayrıca bir tercüme heyeti vasıtasıyla 1143 yılında Kur'an-ı Kerim'in ve birkaç İslami eserin ilk defa Arapçadan Latinceye çevrilmesini sağlamıştır. Tercümelerin yapıldığı şehre atfen *Toledo*

<sup>23</sup> Resnick, "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews", 11-13.

<sup>24</sup> Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 172.

<sup>25</sup> Resnick, "Introduction to Dialogue Against the Jews", 8; Resnick, "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews", 16-17.

<sup>26</sup> Resnick, "Introduction to Dialogue Against the Jews", 9-11.

<sup>27</sup> Montboissier adı Peter'in mensup olduğu aileyi belirtmektedir. "Venerable (Muhterem)" unvanı ise Peter'in yaşadığı dönemde üst düzey Kilise mensupları için kullanılmaktadır ve kendisi bu unvanla tanınmıştır. Kaynaklarda Petri Venerabilis, Petrus Venerabilis, Pierre le Vénéérable gibi adı ve unvanının Batı dillerindeki varyasyonları da kullanılmakla birlikte, günümüz akademik literatüründe yaygın olarak İngilizce *Peter the Venerable* ve *Peter of Cluny* kullanılmaktadır. Türkçe kaynaklarda Aziz Peter, Saygın Peter ve Muhterem Peter şeklinde anılmıştır. Peter'in en tanımlayıcı vasfının "Kluni başrahipliği" olması ve "Muhterem" lakabının yol açması muhtemel anlam sorunları nedeniyle bu çalışmada "Klunili Peter" ifadesi tercih edilmiştir.

<sup>28</sup> Giles Constable (ed.), *The Letters of Peter the Venerable, Volume II* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 12.

<sup>29</sup> Petri Venerabilis, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, ed. James Fearn (Turnholt: Brepols, 1968).

<sup>30</sup> Peter the Venerable, *Writings Against the Saracens*, çev. Irvn M. Resnick (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016).

*Koleksiyonu* yahut Kluni Manastırlarına atıfla *Kluni Külliyyatı* olarak bilinen bu eserler vesilesiyle Peter Batı'da ilk İslâm araştırmalarını başlatan kişi olmuştur.<sup>31</sup>

Peter 1122-1156 yılları arasında Fransa merkezli Kluni manastırlarını yönetmiş, yaşadığı dönemde Batı Kilisesi'nin önemli figürlerinden biri olarak kabul edilen Fransız asıllı bir Benedikten başrahibidir. Papalar, krallar ve imparatorlar tarafından sıklıkla tavsiyelerine başvurulmuş Peter, yalnızca zamanının mühim siyasî, dinî ve entelektüel meselelerinin çoğuyla ilgilenmekle yetinmemiştir.<sup>32</sup> Peter'in kendine biçtiği rol, Kilise'nin koruyuculuğu ve doğru inancın savunuculuğudur. İster Hıristiyanlık içinden isterse dışından olsun kendi fikrine aykırı her fikri mücadele edilmesi gereken bir tehdit olarak değerlendirmiş; kılıçtan daha üstün ve tanrısal bir silah olarak gördüğü söz ve yazı yoluyla saldırıya geçmiştir.<sup>33</sup> Yardımcısı Poitiersli Peter, bir mektubunda ona hitaben şöyle yazmıştır: “Zamanımızda, Tanrı'nın yüceliğine karşı başkaldıran şeytanî gurur ve kibre boyun eğdirmek için kutsal Hıristiyanlığın en büyük üç düşmanı Yahudiler, sapkınlar ve Müslümanları ilahî sözlerin kılıcıyla mahveden bir tek sen varsın.”<sup>34</sup>

O dönemde Haçlı Seferleri nasıl dünyaya ilahî bir düzen getirmeyi amaçlıyorsa; Peter'in polemikleri de Hıristiyan âleminin ruhanî düzenini çağdaş meydan okuyuculara karşı savunmayı amaçlamaktadır. Peter'in bakış açısına göre, bunlar -Heretikler, Yahudiler ve Müslümanlar- öbür dünyadan çok bu dünyaya meyillidirler; dolayısıyla manevî hayatı ve öte dünyayı önceleyen Hıristiyanlığa -bilhassa manastırcılığa- meydan okumaktadırlar.<sup>35</sup>

Peter'in en uzun ve üslubu en sert metni olan Yahudilere karşı polemiği beş bölümden oluşmaktadır. “Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı”<sup>36</sup> başlığını taşıyan eserin ilk üç bölümü ve dördüncü bölümün yarısından fazlası 1144 yılına tarihlenmiştir. Dördüncü bölümün kalanı ve beşinci bölüm ise tahminen 1146'da eklenmiş ve eser 1147'de son haliyle yeniden tedavüle girmiştir.<sup>37</sup> Bu, bir nevi eserin genişletilmiş ikinci baskısıdır ve yeni eklenen kısımlar çalışmanın Giriş bölümünde belirtilen içerik planıyla örtüşmez. Aslında eserin ilk versiyonu içeriği bakımından, Orta Çağ'ın başlarında Hıristiyan âlimler tarafından üretilen ve çoğu İsa'nın tanrısallığını ve Mesih olarak rolünü destekleyen argümanlar sunan diğer Yahudi karşıtı polemik

<sup>31</sup> Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).

<sup>32</sup> Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*, ed. Denise Bouthillier (Turnholt: Brepols, 1988).

<sup>33</sup> Yvonne Friedman, “Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem”, *Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, LVIII, (Brepols: Turnholt, 1985), VII.

<sup>34</sup> Peter the Venerable, *Writings Against the Saracens*, 164-165, krş. II. Kor. 10:5.

<sup>35</sup> Irven M. Resnick, “Introduction to Writings Against the Saracens”, *Writings Against the Saracens* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 16), (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016), 13.

<sup>36</sup> Peter'in bu eserinin ilk dört bölümü aşağıdaki çalışmanın ikinci bölümünde incelenmiştir: Mahmud Sami Şengül, *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Latince metin için bk. Petri Venerabilis, *Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem*, ed. Yvonne Friedman (Brepols: Turnholt, 1985), 1-187; İngilizce çevirisi için bk. Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, çev. Irven M. Resnick (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013), 48-287.

<sup>37</sup> Resnick, “Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews”, 31; Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Friedman, “Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem”, LXIII-LXX.

eserlerinden belirgin bir şekilde farklı değildir.<sup>38</sup> Eseri farklı kılan, ikinci versiyonda eklenen kısımlardır. Bu kısımlarda Peter'in Yahudilere yönelik tavrında bariz bir değişim görülür. Yeni yaklaşımı daha sert, tavizsiz ve hakaret doludur. Aradaki üç yılda Peter'deki değişime neyin sebep olduğu tartışılmıştır. Bununla ilgili iki neden öne çıkmaktadır. İlki, Kluni Manastırları'nın Yahudi tefecilerle yaşadığı borç alışı-verişinin olumsuz etkileridir. Önceden Kilise bölgede yaşayan Yahudi halka borç verir konumdayken, ilk Haçlı Seferi sonrası tedricen Yahudi tefecilerden borç ister, hatta bunun için ayinlerde kullanılan değerli kutsal eşyayı rehin bırakır hale gelmiştir.<sup>39</sup> İkincisi, Peter'in Talmud'u keşfidir. Bunun nerede, ne zaman ve nasıl olduğu belirsizdir. Fakat bu üç yıllık aralıkta olma ihtimali yüksektir. Çünkü Peter bu tarihten önce Talmud'dan hiçbir yerde bahsetmemiştir.<sup>40</sup> Peter Şeytan işi bir kitap olduğuna inandığı Talmud'un; Yahudiler için Tanah'ın da üstünde bir otorite olduğunu ve içeriğinde yer alan hikâyelerin Tanrı'ya karşı düpedüz küfür olduğunu düşünmektedir.<sup>41</sup> Peter'a göre Yahudilerin Talmud'da söyledikleri yalanlar, sonra kendilerinin de bunlara inanmaları hatta başkalarını da bu sapkınlıklara inandırmaları -Peter Yahudilerin Hz. Muhammed'in (sözde) sapkınlığında da payı olduğuna inanmaktadır-;<sup>42</sup> onları iflah olmaz yalancılar ve kurtarılması mümkün olmayan sapkınlar haline getirmiştir.<sup>43</sup>

Yahudilere karşı tavrındaki bu sertlik 1146'da İkinci Haçlı Seferi'ne çıkmak üzere olan Kral VII. Louis'e yazdığı mektupta da görülmektedir. Peter mektubunda Müslümanlara karşı savaşı destekler ama yanı başlarında kâfirlikte onlardan daha ileri olan ve her gün Hıristiyan kutsallarına söven ve onları ayaklar altına alan Yahudilerin varlığına dikkat çeker. Kral'a yine de ilahî emir gereği Yahudilerin canlarının bağışlanmasını ama mallarına el konulmasını tavsiye eder. Bu şekilde İsa Mesih'in ordusunun masraflarını, O'na karşı çıkan ve Hıristiyan dünyasının tam ortasında küfre devam eden Yahudilere ödetmek, ilahî adaleti kısmen de olsa sağlayacaktır.<sup>44</sup>

## 2. “Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı” Adlı Reddiye

Yukarıda da bahsedildiği üzere, Klunili Peter'in “Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı” adlı reddiyesi dört bölüm olarak planlandığı halde beş bölümden oluşmaktadır. Yapılan araştırmalar, eserin Giriş kısmında verilen içerik planına uygun bir şekilde dört bölüm olarak tamamlandığını fakat yaklaşık iki yıl sonra dördüncü bölümün uzatılarak ve beşinci bir bölüm eklenerek geliştirildiğini ortaya koymuştur.<sup>45</sup> Peter eserinin başında şöyle bir içerik planı sunmaktadır:

*Aslında, bazı konularda bizimle hemfikir olduğunuzu, ancak çoğunda inatla bizimle aynı fikirde olmadığınızı da bilmiyor değilim. Mesih'in peygamberler tarafından birçok kez ve çeşitli şekillerde önceden bildirildiğini kabul ettiğiniz için*

<sup>38</sup> Scott G. Bruce, *Cluny and the Muslims of La Garde-Freinet: Hagiography and the Problem of Islam in Medieval Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2015), 88.

<sup>39</sup> Bruce, *Cluny and the Muslims of La Garde-Freinet*, 87-88.

<sup>40</sup> Irven Resnick, “Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam”, *Medieval Encounters* 24 (2018): 519.

<sup>41</sup> Resnick, “Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam”, 521.

<sup>42</sup> Peter the Venerable, *Writings Against the Saracens*, 40.

<sup>43</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 282-283.

<sup>44</sup> Alex J. Novikoff, *The Twelfth-Century Renaissance: A Reader* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 162-165.

<sup>45</sup> Detaylı bilgi için bk. Friedman, “Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem”, LXIII-LXX.



*bizimle aynı fikirdesiniz. Onun Tanrı'nın Oğlu olduğuna inanmadığımız, Tanrı olduğunu inkâr ettiğiniz, tıpkı diğer krallar gibi zaman içinde hüküm süreceğine<sup>46</sup> ve henüz gelmediğine inandığımız için bizimle aynı fikirde değilsiniz. Bu nedenle, bahsettiğimiz bölümler size karşı önerdiğimiz sırayla takip edilmelidir.<sup>47</sup>*

Eser gerçekten de dördüncü bölümün dörtte üçü bitene kadar bu plana göre ilerlemektedir. İlk bölüm “Mesih’in Tanrı Oğlu olduğuna dair”<sup>48</sup> başlığını taşımaktadır. Onu, “Mesih’in tam olarak Tanrı olduğunun gösterilmesi”<sup>49</sup> başlıklı ikinci bölüm, “Yahudilerin düşündüğünün aksine Mesih gelip geçici bir kral değil, ebedî ve semavî Kral’dır”<sup>50</sup> başlıklı üçüncü bölüm ve “Burada Mesih’in, Yahudilerin aptalca düşündüğü gibi ileride gelmeyeceği, aksine dünyanın kurtuluşu için kesin ve önceden belirlenmiş bir zamanda geldiği gösterilmektedir”<sup>51</sup> başlıklı dördüncü bölüm takip etmektedir. Bu bölümdeki argümanlar ve tartışmalar da sunulduktan sonra Peter;

*Bu nedenle, ey Yahudiler, gördüğüm kadarıyla bu dört bölümle, Mesih’in peygamberler tarafından birçok kez Tanrı'nın Oğlu olarak öngörüldüğünü ya da ilan edildiğini anlamanın gerekli olduğu kanıtlanmıştır. O, Tanrı tarafından kendilerine verilen lütuflar nedeniyle Tanrı'nın oğulları oldukları söylenen bazı insanlar gibi Tanrı'nın Oğlu değildir, daha ziyade Baba'nın özünden gelen doğal bir nesil sayesinde Tanrı'nın Oğlu'dur. Böylece Tanrı'nın Oğlu'nun aynı zamanda Tanrı olduğu kanıtlanmıştır. O, haklarında şöyle okunan tanrıların sayısına ait değildir: “Rab tanrıların tanrısı olarak konuştu”<sup>52</sup> ama aslında, “ışık ışıktan nasıl doğduysa, Tanrı da gerçek Tanrıdan öyle doğmuştur.”<sup>53</sup> Mesih’in hiçbir şekilde dünyevî ya da cismanî bir kral olarak anlaşılması gerektiği ve krallığının geçici bir krallık olduğuna inanılmayacağı kanıtlanmıştır. Aslında, dünyevî bir krallığın Tanrı'ya yakışmadığı, yaratılmış ve ebedî olanın birbiriyle uyumlu olmadığı gösterilmiştir. Mesih'in zaten gelmiş olduğu, bu yüzden Yahudiler ya da başkaları tarafından sanki gelmemiş gibi beklenmemesi gerektiği kanıtlanmıştır.<sup>54</sup>*

diyerek kitabını tamamlamış gibi görünür.<sup>55</sup> Fakat hemen ardından gelen paragrafla daha önce sunacağını söylemediği yeni bir konuya giriş yapar:

<sup>46</sup> Yani zaman ve mekânla sınırlı dünyevî bir krallık.

<sup>47</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 51.

<sup>48</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 52.

<sup>49</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 69.

<sup>50</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 102.

<sup>51</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 137.

<sup>52</sup> Mezmurlar 49:1 (Vulgata) Günümüz Türkçe Kutsal Kitap nüshalarında, 50:1 (“Güçlü olan Tanrı, RAB konuşuyor.”).

<sup>53</sup> İznik Kredosu'na atf.

<sup>54</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 156-157.

<sup>55</sup> Eserin buraya kadar olan kısmı daha önce çalışıldığı için burada ayrıca değinilmeyecektir. Bk. Şengül, *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*, 48-74.

*Bütün bunlar hem kutsal metinlerle hem de yenilmez argümanlarla kanıtlandığına göre, ey Yahudiler, siz hangisini destekleyeceksiniz? Eğer Kutsal Yazılarımıza inanıyorsanız, o zaman otoriteyi kabul edin. Eğer mantıklı ya da makul olmak istiyorsanız, o zaman sunduğum argümanları kabul edin. **Hâlâ endişeliyseniz, tüm bunları doğrulayan mucizelere inanın**, çünkü elçimize<sup>56</sup> göre, “Yahudiler işaretler isterler.”<sup>57</sup> “Kaldırmayın borazanınızı, Tanrı’ya karşı haksız sözler etmeyin.”<sup>58</sup> Yasanız döneminde yapılan mucizelerle övünmeyin, bu nedenle ya da başka bir nedenle onu Mesih’in Müjdesi’ne tercih etmeyin. Yahudi yasasının mucizeleri çok ve büyüktü, ama Hıristiyan inancının işleri çok daha büyük ve kıyaslanamayacak kadar harikadır.”<sup>59</sup>*

Onun bahsettiği yeni konu “Hıristiyan Mucizeleri”dir. Peter, insanı din değiştirmeye itecek beş etken sayar: Kutsal Kitap’ın otoritesi, akıl, mucizeler, güç ve dünyevî zevkler. İslâm’ın geniş bölgelere yayılabilmesini son ikisine bağlar; insanlar ölüm korkusu veya şehvetlerinden ötürü bu dine girmişlerdir. Oysa Hıristiyanlık din değiştirmeye zorlamayı bir seçenek olarak görmez ve dünyevî zevkleri ve zenginliği terk etmeyi vazeder. Geriye kalan üçü içinden Kutsal Kitap ve aklın argümanları yoluyla Yahudileri ikna edemediyse geriye sadece mucizeler kalmıştır. Hıristiyan mucizeleri dünyanın birçok yerinde insanları hayretler içinde bırakmaktadır ve sadece Hıristiyanlar değil, diğer dinlerden insanlar da buna tanıklık etmiş ve etmektedirler.<sup>60</sup> Peter bu kısımda Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren yaşanmış ve yaşanmakta olan çok sayıda mucizeye dair örnekler sıralar ve sonunda bu mucizeleri, Tanrı’nın Hâbil’in kurbanını kabul ederek onu Kâbil’e tercih ettiği gibi, Hıristiyanları Yahudilerin yerine kendi halkı kılmasının kanıtı olarak sunar.<sup>61</sup>

Ardından Talmud eleştirilerine hasredilen “Yahudilerin saçma sapan masallarına dair” başlıklı beşinci bölüm gelir. Peter, “Talmud” ismini zikreden ilk Hıristiyan yazardır. Aslında ondan yaklaşık 35 yıl önce Petrus Alfonsi İspanya’da yazdığı Yahudi karşıtı polemiginde, Talmud eleştirilerine yer vermiştir ama “Talmud” adını zikretmemiş, bunun yerine “bilgelerinizin öğretileri” ifadesini kullanmıştır.<sup>62</sup> Peter “Talmud” adını, kendisine İsa Mesih’in bildirdiğini söyleyerek duruma mucizevî bir hava katmakta, böylece bilgi kaynağı karanlıkta kalmaktadır. Beşinci bölüm Peter’in Yahudilere karşı tavrının en katı halini aldığı pasajları içerir. Bu bölümün girişinde yer alan birkaç pasajın Türkçe çevirisini; Peter’in hem vaazı andıran ama teatral üslubunu hem de Yahudilere bakış açısını yansıtan en iyi örneklerden olduğu için aşağıda vereceğiz:

<sup>56</sup> Pavlus.

<sup>57</sup> I. Korintliler 1:22 (Vulgata). Günümüz Türkçe Kutsal Kitap nüshalarında: “Yahudiler doğaüstü belirtiler isterler.”

<sup>58</sup> Mezmurlar 74:6 (Vulgata). Günümüz Türkçe Kutsal Kitap nüshalarında: 75:5 “Kaldırmayın başınızı! Tepeden konuşmayın!”

<sup>59</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 157.

<sup>60</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 192-198.

<sup>61</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 210.

<sup>62</sup> Resnick, “Introduction to Dialogue Against the Jews”, 32.

Bana öyle geliyor ki, ey Yahudi, bu kadar çok kanıt ve argümanla, her insanı tatmin ettiğimi düşünüyorum. Ama eğer her insanı tatmin ettiysem, o zaman sizi de tatmin etmişimdir, tabi eğer siz de insansanız. Aslında, yalan söylememek için insan olduğunuzu söylemeye cesaret edemiyorum, çünkü insanı diğer hayvanlardan ya da vahşi yaratıklardan ayıran ve onlara üstünlük sağlayan o rasyonel yetinin sizde ölü halde olduğunu biliyorum... Şimdi size neden vahşi bir hayvan, neden bir canavar, neden bir yük hayvanı denmesin? Bir ineği ya da isterseniz bir eşeği düşünün (çünkü sürü hayvanları arasında daha aptal olanı yoktur) ve duyabildikleri her şeyi onunla birlikte dinleyin. Sizin iştmenizle eşeğin iştmesi arasında ne fark var? Eşek duyar ama anlamaz; Yahudi duyar ama anlamaz... Yüce peygamberiniz de sizin için aynı şeyi söylemedi mi? “Kulaklarınla duyacaksın ama anlamayacaksın; gözlerinle göreceksin ama algılamayacaksın.”<sup>63</sup> Bu nedenle, sizin bir yük hayvanı ya da vahşi bir hayvan olduğunuz bu kutsal otoriteler tarafından tamamen kanıtlanmış olmasına rağmen ve bunu önceki dört bölümde yeterince açık bir şekilde ortaya koymuş olmama rağmen (onlardan etkilenmemiş olsanız bile), yine de, bir kez gün ışığına çıkarıldığında, sadece Hıristiyanlar için değil, tüm dünya için gerçekten bir yük hayvanı olduğunuzu ve bunu onayladığımda gerçeğin sınırını aşmadığımı ya da en azından biraz fazla ileri gitmediğimi açıkça ortaya koyan beşinci bir bölümün eklenmesine izin verin... O zaman bu canavar hayvanı ininden çıkarıyorum ve onu tüm dünyanın sahnesine, tüm insanların gözleri önüne gülerek itiyorum. O kitabını herkesin huzurunda sana gösteriyorum, ey Yahudi, ey vahşi canavar, o kitap dediğim senin Talmud’un, peygamberlerin kitaplarına ve tüm gerçek hükümlere tercih ettiğin o korkunç öğretileridir. Ama ben Yahudi olmadığımı göre, bu adın benim tarafımdan nasıl bilindiğini, nereden kulağıma çalındığını, Yahudi sırlarını bana kimin açıkladığını, sizin en mahrem ve en gizli sırrınızı kimin açığa vurduğunu merak ediyor musunuz? O, o, diyorum, inkâr ettiğiniz Mesih; sahteliğinizi ortaya çıkaran, alçaklığımızı açığa vuran Gerçek’tir.<sup>64</sup>

## 2.1. Peter’in Kaynakları, Metodu ve Üslubu

Peter’in kaynakları; Eski ve Yeni Ahit, Hıristiyan yazarların eserleri, nadiren paganlara ait eserler ve Yahudiliğe saldırmak için kullandığı Yahudi kaynaklarından oluşmaktadır.<sup>65</sup> Yahudilerle tartışmak için kullandığı Eski Ahit metinlerinin seçiminde bir yenilik yoktur. Bu alanda kendisinden önce yazarların da kullandığı, cephanelik olarak nitelendirilebilecek çok sayıda malzeme hâlihazırda mevcuttu ve Peter da bunlardan faydalanmıştır.<sup>66</sup> Metinlerin

<sup>63</sup> Yeşaya 6:9.

<sup>64</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 211-212.

<sup>65</sup> Friedman’in Peter’in muhtemel kaynakları hakkında fikir vermesi açısından Kluni kütüphane kataloğuna yaklaşımı hakkında bk. Friedman, “Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem”, XII.

<sup>66</sup> 180 yılından önce yazılmış olan Yahudi karşıtı Hıristiyan metinlerindeki Eski Ahit alıntılarının bir dökümü için bk. Bradley H. McLean, *Citations and Allusions to Jewish Scripture in Early Christian and Jewish Writings Through 180 C.E.* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992).

yorumlanmasında da Kilise Babaları'nın, bilhassa Jerome (ö. 420) ve Augustinus'un yorumlarıyla benzerlikler çok sayıdadır hatta bazıları doğrudan kopyalanmış dahi olabilir.<sup>67</sup> Peter'in bir metni doğrudan alıntıladığını söylediği durumlarda bile aslında ikincil metinden kopyaladığı vakidir.<sup>68</sup> İlk bakışta Yahudi kaynaklarına ve inançlarına derin bir hâkimiyeti olduğu görüntüsü verse de; Eski Ahit'in Yahudi tefsirine yönelik eleştirileri de yeni değildir.<sup>69</sup> Peter Yahudi tefsirini çağdaş Yahudilerden duyduğunu iddia etmektedir ama kaynakları çoğu durumda ikincil kaynaklardır ya da oldukça eskidir.<sup>70</sup>

İbranice ve Grekçe bilmeyen Peter; kullandığı Kutsal Kitap pasajlarının İbranice-Grekçe-Latince metinleri arasında farklılıkların olduğu durumlarda Jerome'a sadık kalmayı tercih etmiştir. Yahudi kanonuna dâhil olmayan pasajları kullandığında<sup>71</sup> ya durumun farkında değildir ya da bilmezden gelmektedir.<sup>72</sup> Peter hem Yahudiler hem Hıristiyanlar üzerinde ortak otoritesi olması hasebiyle argümanlarını genel olarak Eski Ahit pasajları üzerinden kurmakla birlikte, argümanını destekleyen durumlarda Yeni Ahit pasajlarına da sıklıkla yer vermiş; hatta aynı gerekçeyle her iki grup için de doğrudan bir geçerliliği olmamasına karşın "Sybil Kehanetleri"<sup>73</sup> gibi pagan kaynakları da kullanmıştır.<sup>74</sup>

Peter Hıristiyan hakikatlerini öncelikle Eski Ahit metinleri aracılığıyla kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu yöntem hem muhatabı, hatalarını göstererek ikna etmeyi; hem de taraftarın kalbindeki muhtemel şüpheleri gidermeyi amaçlamaktadır ve yüzlerce yıldır Yahudilere karşı yazan Hıristiyanlarca kullanılmaktadır. Eski Ahit hem Hıristiyanlığın hem de Yahudiliğin ortak mirasını temsil ettiğinden, bu zemindeki tartışmalarda Peter, Yahudi ve Hıristiyan yorumlarını değerlendirir ve Yahudilerin Tanah'ı doğru anlamadığı, bu nedenle görüşlerinin reddedilmesi gerektiği sonucuna varır. Daha sonra Yahudilerin yanlış bulduğu inançlarına ve Eski Ahit dışındaki kutsal metinlerine (Talmud'a) yönelir ve burada sadece Yahudi yorumunu değil, metinleri de reddeder.<sup>75</sup>

Eski ve Yeni Ahit metinleri Peter'in çalışmasında sadece tartışmalarda silah olarak kullanılmaz, aynı zamanda onun üslubu üzerinde edebi bir etkiye de sahiptir.<sup>76</sup> Peter'in kitabının özellikle ilk bölümleri üzerinde hem tema hem de biçim açısından belirleyici etkiye sahip kaynak

<sup>67</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", IX.

<sup>68</sup> Açık bir örnek için bk. Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 128. Peter burada Tertullian'dan doğrudan alıntı yapacağını söyler ama aslında Jerome'un Tertullian'dan yaptığı uzun bir alıntıyı kullanmaktadır.

<sup>69</sup> Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, 26. Kritzeck burada Peter'in kendinde Yahudi zihnine dair çağdaşlarında olmayan derin bir anlayış geliştirdiğini iddia etmektedir.

<sup>70</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XII.

<sup>71</sup> Baruk 3:36-38'den alıntı yaptığı bir örnek için bk. Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 76-77.

<sup>72</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XII.

<sup>73</sup> Sybil, bazı Hıristiyanlarca İsa'nın gelişini önceden haber verdiğine inanılan bir pagan kâhinedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Arnaldo Momigliano, "Sibylline Oracles", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan Publishing Co., 1987), 13: 305-308.

<sup>74</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 99-100.

<sup>75</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", VIII.

<sup>76</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", IX.

ise Quodvultdeus'un<sup>77</sup> (ö. 450) beşinci yüzyıldaki vaazıdır. Peter eserini bu vaazı (ya da *Ordo prophetarum* adındaki teatral versiyonunu) temel alarak planlamıştır.<sup>78</sup> Vaazın açılış cümleleri ve sonucu, eseri için bir çerçeve görevi görmüştür. Peter sadece bu cümleleri kopyalamakla kalmamış, kitabın ilk bölümlerini *Ordo prophetarum*'da olduğu gibi Eski Ahit peygamberlerinin belli bir sırayla sahneye davet edilmesi şeklinde inşa etmiştir.<sup>79</sup> Quodvultdeus'un vaazı Kluni'de Noel'den dört gün önce yapılan ayinlerin resmî vaazı olarak kullanılmaktaydı. Yahudiler, keşişler korosunca periyodik olarak azarlanır ve bilinçli körlükleri için hesap vermeye çağrılırlar, bir süre sonra vaaz *Ordo prophetarum* oyununa dönüşürdü.<sup>80</sup> Friedman'a göre Peter'in eşsizliği ve bireyselliği bu edebî çerçeveyi kullanmasında ifadesini bulmuştur. Bir peygamberi ya da diğer "tanığı" sunduğu her önemli Kutsal Kitap pasajını yorumlamış ve teolojik bir bakış açısıyla tartışmıştır. Böylece tefsire dair amaçlarını zamanının edebi modasına uydurmuş ve oldukça sıkıcı olan teolojik bir tartışmayı daha dramatik hâle getirmiştir.<sup>81</sup>

Peter polemik eserlerini yazma sebeplerini muhatabını ikna etmek ve doğru yola döndürmek ya da en azından akli karışması mümkün dindaşlarını sapkın görüşlere karşı bilgilendirerek korumak olarak zikretmiştir. Her ne kadar kitabının İbraniceye çevrilmesi gibi bir hayalinden bahsetmese de çok az sayıda Yahudi'nin bile yazdıklarından etkilenmeleri ihtimalinin onun için yeterli olduğunu söyler.<sup>82</sup> Fakat yazılarındaki sert ve saldırgan üslup, ana okuyucu kitlesi olarak kendi cemaatini/dindaşlarını gördüğü izlenimini vermektedir. Eserlerindeki bu üslubu günlük hayattaki barış yanlısı, ılımlı ve arabulucu kişiliğiyle<sup>83</sup> çelişik bulunmuştur.<sup>84</sup>

Peter eseri boyunca Yahudilere karşı giderek sertleşen bir üslup kullanmıştır. Ona göre kutsal metinlere ve mantığa dayanarak temellendirdiği argümanlarını kabul etmemeleri Yahudilerin insan olmadıklarını göstermektedir. Yahudiler için pislik (dışkı manasında), aptal, canavar, hayvan, köpek ve domuz gibi ifadeleri eser boyunca sıklıkla kullanmıştır.<sup>85</sup> Peter'a göre onlar aslında Mesih diye Deccal'i beklemektedir ve Şeytan onlarla insanın bir maymunla oynadığı gibi oynamakta, onları bir yük hayvanı gibi istediği yere sürmektedir.<sup>86</sup> Peter Yahudileri, öğretilerini ve sinagoglarını Şeytan'la ilişkilendirmekte, hatta onların Şeytan'dan da aşağı olabileceklerini savunmaktadır; çünkü işi aldatmak olan Şeytan bile sadece başkalarını aldatmaktadır.<sup>87</sup> Oysa

<sup>77</sup> Beşinci yüzyıl Afrikalı Kilise Babalarından ve Augustinus'un öğrencilerindendir. Kartaca Piskoposluğu yapmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Quodvultdeus, *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa*, çev. Thomas Macy Finn (New York: Newman Press, 2004).

<sup>78</sup> Karl Young, *The Drama of the Medieval Church* (Clarendon, 1967), 2: 125; Detaylı bilgi için ayrıca bk. Karl Young, *Ordo Prophetarum* (Madison: Wisconsin Academy of Sciences, 1922); Eseri konumuz bağlamında ele alan erişemediğimiz bir doktora tezi: Regula Meyer Evitt, *Anti-Judaism and the Medieval Prophet Plays: Exegetical Contexts for the <i>Ordines Prophetarum</i>* (University of Virginia, 1992).

<sup>79</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XIII.

<sup>80</sup> Dominique Iogna-Prat, *Order and Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam*, çev. Graham Robert Edwards (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2003), 286.

<sup>81</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XIII-XIV.

<sup>82</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 244.

<sup>83</sup> Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, 6.

<sup>84</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", VII.

<sup>85</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 128, 244.

<sup>86</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 122.

<sup>87</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 141, krş. Yuhanna 8:44; 65, 121, 229, krş. Vahiy 2:9.

Yahudiler hem başkalarını hem kendilerini aldatmaktadırlar.<sup>88</sup> Peter, çağdaşı olan Yahudileri İsa'nın zamanında yaşayanlarla (yani Mesih'in katilleriyle) bir görür. Böylelikle Peter sürekli Tanrı'ya ve kutsal şeylere söven, inkârcı Mesih katillerinin öldürülmelerini öğütlemenin sınırına gelir, fakat bu sınırı geçmez.<sup>89</sup> Bunun sebebi kişiliğinde var olduğunu sıklıkla zikrettiği yoğun insanlık sevgisi ya da merhamet değildir:

*Elimizi kanınızı dökmekten alıkoyan yalnızca Kutsal Kitap'ın 'onları öldürme!' emridir. Bu emir sizin onurunuz değil, zilletiniz için, ibret-i âlem olmanız için! Böylece lanetlenmiş ve kaçmış, insan olarak kardeşiniz ama ilahî yönüyle Rabbiniz olan Mesih'in kanını döktükten sonra yeryüzünde emniyetsiz hâle getirildiniz. Yani ölümden daha beteriyle cezalandırıldınız; bu dünyada insanlar arasında kınanacak, ahirette ise sonsuza dek iblisler arasında alay konusu olacaksınız. Kuşkusuz kötü yüreğiniz ve sadece insanlara değil, Tanrı'ya karşı bile kâfirce söven ağzınız bunları hak ediyor.<sup>90</sup>*

## 2.2. Eserin Konumu ve İntihal İddiaları

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Klunili Peter'in "Yahudilerin Müzmin İnatçılığına Karşı" adlı eseri, Yahudi karşıtı apolojiler arasında döneminin en önemli eseri değildir. On ikinci yüzyılda bu türün en önemli eseri Petrus Alfonsi'nin "Yahudilere Karşı Diyalog" adlı çalışmasıdır. Petrus asıl adı Moşe/Musa olan, sonradan Hıristiyanlığa geçmiş bir İspanya Yahudisi'dir. Latince kaleme aldığı eserini, sembolik olarak Moses adlı bir Yahudi ve Petrus adlı bir Hıristiyan arasındaki diyaloglar şeklinde tasarlamıştır. Onun türe getirdiği en büyük yenilik ise "Bilgelerinizin Öğretileri" diyerek atıfta bulunduğu "Talmud"a dair eleştirileridir. Alfonsi İbranice, Arapça, İspanyolca ve Latince bilmektedir ve eski bir Yahudi olması hasebiyle Yahudiliğe dair bilgisi de herhangi bir Hıristiyan yazarın erişebileceği seviyenin çok üstündedir. Bu da eleştirilerinin özgünlüğünü ve eserinin kıymetini artırmaktadır.<sup>91</sup> Alfonsi'nin eserinin günümüze yaklaşık 80 adet el yazması nüshası ulaşmıştır. Peter'in eserinin ise sadece 4 nüshası günümüze ulaşabilmiştir. Bu veri bize iki eserin Orta Çağ boyunca okunma oranları kıyaslandığında Alfonsi'nin eserinin çok daha popüler olduğunu, dolayısıyla kendisinden sonraki dönemlerde Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine etkisinin de daha fazla olması gerektiğini göstermektedir.<sup>92</sup> Yine de hem yazarının konumu hem de eserin içerik ve üslubuna dair kendine has özellikleri, Klunili Peter'in çalışmasını dönemin önemli Yahudi karşıtı polemiklerinden biri yapmaktadır. Bununla birlikte Peter'in "Talmud" ismini değilse de beşinci bölümde kullandığı içeriği Alfonsi'nin eserinden kopyaladığı iddia edilmiştir. Bu iddianın sebebi Peter'in, eserinin beşinci bölümünde Talmud'dan yaptığı alıntılarının bir kısmının Alfonsi'nin alıntılarıyla eşleşmesidir. Alıntılara

<sup>88</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 207-208, 282.

<sup>89</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", VIII.

<sup>90</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 232.

<sup>91</sup> Alfonsi ve eseri için bk. Petrus Alfonsi, *Dialogue Against the Jews*, çev. Irvn M. Resnick (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006).

<sup>92</sup> John V. Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville: University Press of Florida, 1993), 159.

yaptıkları yorumlar ise farklıdır.<sup>93</sup> Ayrıca Peter'ın Talmud eleştirilerinde Alfonsi'ninkilerle eşleşmeyen kısımlar da vardır. Hem Alfonsi hem Peter'ın birbirlerinden bağımsız olarak İspanya kökenli bir Talmud antolojisini kullanmış olma ihtimalleri daha yüksek bulunmuştur. Peter'ın beşinci bölüm için ek olarak "Ben Sira Alfabeti"<sup>94</sup> olarak bilinen bir eserden ve/veya bu eserin ve Talmud'un içeriğine vâkıf olan bir Yahudi'den veya eski bir Yahudi'den yararlandığı düşünülmektedir.<sup>95</sup> Sonuç olarak Peter'ın Alfonsi'nin eserini görmüş ve ondan yararlanmış olma ihtimali halen mevcuttur fakat bu konuda kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir.

Klunili Peter'ın Yahudi karşıtı polemiği ilk bakışta kendisinden önceki yüzlerce yıllık külliyatı oluşturan eserlerin yeni bir benzeridir. Friedman, Kutsal Kitap ve Kilise Babaları'na ait eserlerin Peter'ın üslubu ve eserinin içeriği üzerindeki baskın etkisine dikkat çekerken; Peter'ın Yahudi karşıtı literatürdeki yerini "devlerin omzunda yükselen bir cüce" olarak tanımlar.<sup>96</sup> Bununla birlikte dikkatli bakıldığında Peter'ın eserinin başlığında dahi sezilebilen bir farklılık da söz konusudur. Başlıkta "müzmin" olarak karşıladığımız "inveterate" kelimesinin içerdiği "iflah olmaz" manası, Peter'ın daha baştan itibaren Yahudilerin ikna edilemeyeceğine inandığını düşündürür. Eserin başlığı, varlık sebebiyle çelişmektedir. Metinde giderek muhatabı ikna etmeye çalışmak yerine, muhatabı düşman olarak görüp, hakaret etmeye ve saldırmaya yönelik üslup beşinci bölümdeki Talmud eleştirileriyle zirveye çıkar ve Peter sonunda muhatabının kesinlikle ikna edilemeyeceğine hükmeder. Çünkü Yahudi zihni Talmud'un saçma ve Tanrı'ya karşı küfür içeren hikâyeleriyle dolmuş, akıl ve mantık bu yüzden ondan uzaklaşmıştır. Talmud ve onun yazarlarının yeri ebedi ateş olmalıdır.<sup>97</sup>

Bugünden bakıldığında, Peter'ın Yahudilere karşı tavrındaki, Kilise'nin ve dönemindeki laik otoritelerin genel yaklaşımını aşan sertlik ve Talmud'la ilgili ortaya koyduğu yeni farkındalık, gelecekte yaşanacakların habercisi gibidir. Sonraki yüzyıllarda Avrupa Hıristiyanları arasında özellikle Hıristiyanlık ve İsa Mesih'le ilgili içeriği bağlamında Talmud'a ilgi artmış, Yahudiler Avrupa'nın farklı ülkelerinde düzenlenen münazaralarda inançlarını savunmaya zorlanmış,<sup>98</sup> Talmud nüshaları toplatılıp yakılmış,<sup>99</sup> İspanya'da ise vaftiz olup Hıristiyanlığı kabul etmek veya ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlardır.<sup>100</sup>

<sup>93</sup> Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, 116-117.

<sup>94</sup> Sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasında yazıldığı düşünülen, haggadik yorumlar içeren bir Yahudi metni. Bk. Crawford Howell Toy & Louis Ginzberg, "Ben Sira, Alphabet of", *Jewish Encyclopedia*, 2: 678-681, erişim: 10.06.2024, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/2888-ben-sira-alphabet-of>.

<sup>95</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XIV-XX.

<sup>96</sup> Friedman, "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem", XXV.

<sup>97</sup> Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, 244.

<sup>98</sup> Detaylı bilgi için bk. Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-* (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

<sup>99</sup> Detaylı bilgi için bk. Yvonne Glikson, "Talmud, Burning of", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit (Mich.): Thomson, 2007), 19: 481-483; Seda Özmen, "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması", *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2 (2021): 432-461.

<sup>100</sup> Detaylı bilgi için bk. Paola Tartakoff, *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2023).

## Sonuç ve Değerlendirme

Yahudilere yönelik Hıristiyan savunusu ilk Hıristiyan yazarlardan itibaren önemli başlıklardan biri olmuş ve Kilise yazınında bu konuda bir külliyat oluşmuştur. Peter'in eseri de ilk bakışta bu külliyat içinde kendisinden önceki Kilise Babaları'nın argümanlarının bir derlemesi olarak nitelendirilebilecek bir yere sahiptir. Özellikle ilk üç bölüm ve dördüncü bölümün ilk yarısı için bu nitelendirme doğrudur. Peter kendisinden öncekilerin tartıştığı Mesih ve özelde İsa Mesih'e dair konuları, yine öncekilerin metodunu kullanarak Kutsal Kitap temelinde tartışmaktadır. Argümanlar büyük oranda aynıdır; hatta, yukarıda da ifade edildiği gibi, zaman zaman Kilise Babaları'ndan doğrudan iktibaslar yapmıştır.

İçerik olarak Peter'in öncekilerden ayrıldığı iki nokta vardır. Bunların ilki, dördüncü bölümün sonunda Hıristiyan mucizelerini konu edinmesi ve Yahudilerin belki bu yolla ikna edilebileceğine dair vurgusudur. İkinci nokta ise beşinci bölümü Talmud'a ayırarak, dikkatleri Talmud'un içeriğine ve onun Yahudiler üzerindeki etkisine çekmesidir. Yukarıda görüldüğü gibi Peter mucizeleri gündeme getirme sebebi olarak Yahudileri akıl yoluyla ikna etmenin mümkün olmadığına kanaat getirmesini göstermektedir. Talmud'u gündeme getirdiğinde ise onun Yahudiler üzerindeki Tanrı'yı dahi aşan otoritesine dikkat çekmiştir.

İçerikle ilgili bu iki farklılıkla bağlantılı olarak Peter'in eserinde çizdiği Yahudi imajı da klasik apolojilerden iki noktada büyük ölçüde ayrılmaktadır. İlk olarak, Eski Ahit'e iman yönüyle Hıristiyanlarla ortak bir paydada buluşan ve onun ilahî kaynaklı olup, tahrif de edilmediğine varlıklarıyla şahadet eden Yahudi imajı, Peter'in Talmud eleştirisiyle paramparça olmuştur. Bu yeni Yahudi, Talmud'u Eski Ahit'e tercih etmektedir, Talmud ise Peter'in alıntılıdığı pasajlarıyla Eski Ahit'e kutsal olan ne varsa hepsini ters yüz etmektedir. Peter'in sunumuyla bu durum Hıristiyan zihni açısından bir şok durumunu temsil eder. Bu yeni Yahudi'nin Hıristiyan eskatolojisinde yeri olamayacağını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani şimdiye kadar uyulan Kutsal Kitap'ın "onları öldürmeyin" emrine dayalı doktrinindeki Yahudi bu değildir. Peter bunu açıkça söylemez ama yazdıklarından bu manayı çıkarmak mümkündür.

İkinci nokta Yahudilerin Mesih'in ölümündeki rolü nedeniyle "Tanrı Katili" olarak adlandırılmasıyla ilgilidir. Bu yeni bir şey değildir ama daha önce bu rolü bilinçsiz olarak oynadıkları kabul edilirken, Peter'in eserinde bunu bilinçli yaptıklarına dair bir algı sezilmektedir. Peter bunu da açıkça söylemez. Ama ilgili kısımda yaptığımız alıntılarda da görülebileceği üzere konuyu her açtığında satır aralarında bunu görmek mümkündür.

Sonuç olarak Peter'in söylemi, kendisinden sonraki dönemlerde Hıristiyan ve Yahudi topluluklar arasında yaşanacak gelişmelere katkısının tespiti zor olsa da, Avrupada Yahudilere karşı tavırda olumsuz bir değişimi işaret etmektedir. Peter'in üzerinde durduğu Yahudilere yönelik fiziksel şiddete ilişkin o eşik, kendisinden sonrakiler tarafından geçilecektir.



## Kaynakça

- Abulafia, Anna Sapir. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. Londra; New York: Routledge, 1995.
- Bruce, Scott G. *Cluny and the Muslims of La Garde-Freinet: Hagiography and the Problem of Islam in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- Cohen, Jeremy. "Christian Theology and Anti Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions". *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives*, ed. Anna Sapir Abulafia, Londra: Palgrave Macmillan UK, 2002, 44-60, [https://doi.org/10.1057/9781403913821\\_3](https://doi.org/10.1057/9781403913821_3).
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Constable, Giles (ed.). *The Letters of Peter the Venerable, Volume II*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Evitt, Regula Meyer. *Anti-Judaism and the Medieval Prophet Plays: Exegetical Contexts for the <i>Ordines Prophetarum</i>*. University of Virginia, 1992, <https://doi.org/10.18130/V3SF2MB2K>.
- Friedman, Yvonne. "Introduction to Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem". *Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, LVIII, Brepols: Turnholt, 1985, VII-LXX.
- Funkenstein, Amos. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Glikson, Yvonne. "Talmud, Burning of". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit (Mich.): Thomson, 2007, 19: 481-483.
- Grayzel, Solomon. "Papal Bulls". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit (Mich.): Thomson, 2007, 4: 277.
- Hack, Achim. "Polemics". *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku Von Stuckrad, Leiden: Brill, 2007, 3: 1464-1465.
- Horbury, William. "Church Fathers". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 94-96.
- Horbury, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- Iogna-Prat, Dominique. *Order and Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam*. Çev. Graham Robert Edwards, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003.
- Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kritzcek, James. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.
- Leighton, Christopher M. "Polemics". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 347-348.
- McLean, Bradley H. *Citations and Allusions to Jewish Scripture in Early Christian and Jewish Writings Through 180 C.E.* Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992.
- Momigliano, Arnaldo. "Sibylline Oracles". *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: MacMillan Publishing Co., 1987, 13: 305-308.
- Novikoff, Alex J. *The Twelfth-Century Renaissance: A Reader*. Toronto: University of Toronto Press, 2016.
- Özmen, Seda. "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2 (2021): 432-461, <https://doi.org/10.52835/19maysbd.908147>.
- Paget, James Carleton. "Adversus Judaeos Literature". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler & Neil Wenborn, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 6-8.
- Peter the Venerable. *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*. Çev. Irvn M. Resnick, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

- Peter the Venerable. *Writings Against the Saracens*. Çev. Irven M. Resnick, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016.
- Petri Venerabilis. *Adversus Iudeorum Inveteratam Duritiem*. Brepols: Turnholti, 1985.
- Petri Venerabilis. *Contra Petrobrusianos Hereticos*. Turnholti: Brepols, 1968.
- Petrus Alfonsi. *Dialogue Against the Jews*. Çev. Irven M. Resnick, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.
- Petrus Venerabilis. *De miraculis libri duo*. Turnholti: Brepols, 1988.
- Quodvultdeus. *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa*. Çev. Thomas Macy Finn, New York: Newman Press, 2004.
- Resnick, Irven. "Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam". *Medieval Encounters*, 24 (2018): 510-529, <https://doi.org/10.1163/15700674-12340029>.
- Resnick, Irven M. "Introduction to Against the Inveterate Obduracy of the Jews". *Against the Inveterate Obduracy of the Jews* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 14), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, 3-46.
- Resnick, Irven M. "Introduction to Dialogue Against the Jews". *Dialogue Against the Jews* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 8), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, 3-36.
- Resnick, Irven M. "Introduction to Writings Against the Saracens". *Writings Against the Saracens* (The Fathers of the Church, Mediaeval Continuation 16), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016, 3-24.
- Richardson, Peter & David Granskou (ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, Volume 1: Paul and the Gospels*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- Simonsohn, Shlomo. *The Apostolic See and the Jews: Documents: 492-1404*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- Simonsohn, Shlomo. *The Apostolic See and the Jews: History*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007, 34: 516-521.
- Şengül, Fatma Seda. *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Şengül, Mahmud Sami. *Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter the Venerable) ve Mesih Eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005): 135-146.
- Tartakoff, Paola. *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2023.
- Tolan, John V. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Gainesville: University Press of Florida, 1993.
- Toy, Crawford Howell & Louis Ginzberg. "Ben Sira, Alphabet of". *Jewish Encyclopedia*, 2: 678-681, erişim: 10.06.2024, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/2888-ben-sira-alphabet-of>.
- Wilson, Stephen G. (ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, Volume 2: Separation and Polemic*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- Young, Karl. *Ordo Prophetarum*. Madison: Wisconsin Academy of Sciences, 1922.
- Young, Karl. *The Drama of the Medieval Church*. Clarendon, 1967.



## Oryantalist Bir Tarihçi Olarak Hugh Kennedy ve Batı’da İslam Tarihinin Anlaşılmasına Etkisi

Hugh Kennedy as an Orientalist Historian and His Contribution to the Understanding of Islamic History in the West

Doç. Dr.

**Öznur Özdemir**

Bursa Uludağ Ü.  
Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türkiye



Araştırma Makalesi  
Research Article

Geliş : 06.06.2024

Kabul : 13.09.2024

Yayın : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



### Özet

Doğu dünyasını Batı disiplinlerinde tasvir etme, anlamlandırma ve anlatma sanatı olarak oryantalizm, özellikle modern dönem içinde tartışılan kavramlardan biri olmuştur. Nitekim, modern dönemde değişen dinamikler ve çalışmalarıyla öne çıkan yeni oryantalist isimler göz önünde bulundurulduğunda “oryantalizm tamamen menfi bir şekilde mi anlaşılmalıdır?” sorusu akıllara gelmektedir. Konu İslam tarihi olduğunda ise bu araştırmacıların ve ortaya koydukları eserlerin Batı’da İslam’ın anlaşılmasına yaptıkları olumlu veya olumsuz tesir, tarih ve tarihçi hakkındaki teorileri de kapsayarak araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makale, oryantalist bir tarihçi olarak Hugh Kennedy’nin Batı’da İslam tarihini anlaşılmasına etkisini değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. Çalışmada Kennedy’nin hayatı ve akademik kariyeri, eserleri ve İslam tarihçiliğine katkısı ele alınmıştır. Son olarak İslam tarihine yaklaşımı, takip ettiği metot dikkate alınarak incelenmiş ve onun Batı’da İslam tarihini anlaşılmasına etkisi üzerine yorumlarda bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalizm, Hugh Kennedy, İslam Tarihi, Tarihçilik.

### Abstract

Orientalism -describing, understanding and explaining the Eastern world in Western disciplines- has been one of the concepts discussed in the modern period. Considering the changing dynamics in the modern period and the new orientalist views, the question “Should orientalism be understood entirely negatively?” comes to mind. If the subject is Islamic history, the impact of these researchers and their studies in developing an understanding of Islam in the West, including theories about history and the historian, emerges as a research matter. This article aims to investigate the impact of Hugh Kennedy as an Orientalist historian on the understanding of Islamic history in the West. In the article, Kennedy’s life and academic career are examined, his works and his influence on Islamic historiography are evaluated. Finally, his approach to Islamic history is discussed by researching the method he followed and his impact on the understanding of Islamic history in the West is assessed.

**Keywords:** Orientalism, Hugh Kennedy, Islamic History, Historiography.

## Giriş

Tarih disiplini, sosyal bilimlerin birçok alanına benzer şekilde, modern dönemde yeni bakış açıları ile ele alınmış ve bu alanda çeşitli tartışmalar ortaya konmuştur. Geçmiş veya içinde bulunulan dönemi anlatmak, gelecek nesillere bilgi aktarımı yapmak, ulaşılan veriyi yorumlamak ve hepsinden daha önemlisi tarihçinin misyonu ve etkisini araştırmak bu disiplin içinde tartışılan meselelerdendir. Modern dönem tarihçilerinin kendilerinden önceki tarihçilere yönelik sorgulamaları, benzer şekilde kendilerine de yöneltilebilir. Böylece tarihçinin anlatıya etkisi içinde bulunduğumuz yüzyılı kapsayacak şekilde genişletilerek, modern dönem tarihçileri üzerinden tartışılabilir. Bununla birlikte Doğu dünyasını Batı disiplinlerinde tasvir etme, anlamlandırma ve anlatma sanatı olarak oryantalizm, Batılı oryantalist bir tarihçinin misyonu ve etkisi ele alınırken üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Şarkiyatçılık olarak da ifade edilen oryantalizm, akademik dünyada Şark (Doğu) üzerine yapılan çalışmalar olarak tanımlanmıştır ve Edward Said'e göre oryantalizmin en kolay kabul gören tanımlaması da akademik olanıdır. Ona göre sosyolog, tarihçi ya da filolog olsun, bu konuda ders veren, yazı yazan ya da araştırma yapan herkes oryantalisttir ve yaptıkları şey de oryantalizm olarak tanımlanmalıdır.<sup>1</sup>

Edward Said'in meşhur eserinde bunun gibi birçok açıdan tanımlanan oryantalizm, ortaya koyduğu ana teze göre negatif bir anlam taşımaktadır ve onun ifadesiyle "Doğu'ya hükmetmek, yeniden yapılandırmak ve Doğu üzerinde üstünlük kurmak üzere Batı tarzı" bir yaklaşımdır. Ona göre Doğu üzerine yazan, düşünen ya da eylem ortaya koyan hiç kimse, oryantalizmin düşünce ve eyleme getirdiği sınırlamalardan sıyrılamaz. Başka bir ifade ile şarkiyatçılık yüzünden Şark hiçbir zaman özgür bir düşünce ya da eylem alanı olamamıştır. Böylece oryantalizm, orient (Doğu) ve occident (Batı) arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce tarzıdır ve Batı'dan bakan bir kimsenin ötekini, yani Doğu'yu ele alırken kullandığı bir araçtır.<sup>2</sup> Tarih disiplini oryantalizm içinde değerlendirdiğimizde ise, tarihçinin ele aldığı konu, coğrafya veya kültür ne olursa olsun objektif bir tutum sergilemesi gerekirken, Said'in tezine göre oryantalist bir tarihçinin bunu yapabilmesi mümkün değildir. Doğu'nun tarihi alanında ortaya konulan Batılı çalışmaların kayda değer bir çoğunluğu Said'in bu tezini destekler niteliktedir.

Bu noktada söz konusu alan İslam tarihçiliği ise "Batı'dan Doğu'ya bakış" oryantalist tarihçilerin eserlerinde kendisini göstermekte, okurun zihnindeki İslam imajı tarihçinin görüşlerinin etkisiyle oluşmaktadır. Özellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında verilen eserler İslam'ın Batı'daki imajını olumsuz etkilemiştir. Nitekim menfi oryantalist yaklaşım, Batı'da kaleme alınan birçok çalışmada belirleyici etken olmuştur. İslam tarihi de bu yaklaşımdan nasibini almış ve İslam'ı olumsuz yansıtan hatta İslami değerlere saldıran birçok eser yazılmıştır.<sup>3</sup> Özellikle modern dönemin başından itibaren Batı'nın menfi tutumdaki tarih yazıcılığına karşılık Doğu'da reddiyeci bir tarih yazıcılığı benimsenmiştir. Ancak bilimin tarafsızlık ilkesine sadık

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 2.

<sup>2</sup> Said, *Orientalism*, 2-3.

<sup>3</sup> Bu konudaki bazı örnekler şunlardır: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* (Leiden: Brill, 1863); Gerlof Van Vloten, *Recherches sur la Domination Arabe, le Chitisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayyades* (Amsterdam: Johannes Muller, 1894); Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: G. Reimer, 1902); Leone Caetani, *Annali dell'Islam* (Milano: Ulrico Hoepli, 1905).

kalma veya en azından menfi yaklaşımdan kaçınma kaygısı ile günümüze uzanan dönemde Batılı tarihçilerce daha itidalli bir yolun tercih edildiği söylenebilir. İslam'ı karalamak ve bu doğrultuda bir İslam tarihi üretmek yerine, gerçekte ne olduğunu anlamaya çalışan ve bulgularını en tarafsız biçimde Batı dillerindeki eserlerinde ortaya koyan tarihçilerin, İslam tarihi alanının Batı'da anlaşılmasına ve öğrenilmesine katkı sağladığı görülmektedir.<sup>4</sup> Bu çalışmada “oryantalist tarihçiler arasında Batı'da İslam tarihinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayan isimler var mıdır?” araştırma sorusu ile yola çıkılmış, eserlerinde menfi bir oryantalist tutum yerine görece objektif bir tutum benimseyen tarihçiler olduğu varsayımından hareketle oryantalizmin her zaman menfi anlaşılması gerektiği tezi ortaya konulmuştur. Son yarım asırlık dönemde geniş bir kitleye ulaşan popüler çalışmalarında objektif tutum sergilediği görülen tarihçilerden biri de Hugh N. Kennedy'dir. Kendisinin birçok konu hakkında kaleme aldığı eserler ve tanınırlığı sebebiyle İslam tarihinin herhangi bir dönemi hakkında cevap almak isteyen Batılı bir araştırmacı mutlaka Kennedy'nin eserlerine ulaşacaktır. Bu doğrultuda onun Batılı bir göz olarak İslam'ı Batı'ya anlatan ve özellikle Batı dünyasında saygı duyulan bir isim olduğunu söylemek mümkündür. Bu makale, Kennedy'nin modern dönemde Batı'da İslam tarihinin anlaşılmasına etkisini değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır.

Değerlendirme yapılırken anlatıma dayalı bilgi ediniminde tarihçinin etkisi üzerine ortaya konulan teorilere de başvurulmuştur. Bu teoriler tarihin tarafsız veya ön yargısız anlatımının gücüne dikkat çekerken, tarihçinin bunu mümkün merteye başarması gerektiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda tarih anlatımı tarihçi özelinde incelenmesi gereken bir konudur. Kennedy gibi öne çıkan bir tarihçinin de Batı toplumlarında İslam tarihinin anlaşılması ve anlamlandırılmasında etkinliği hayli önemlidir. Çalışmalarında ele aldığı dönemleri ve toplumları anlatırken Kennedy'nin dikkat çektiği noktalar İslam medeniyeti tasavvurunda okuru yönlendirmektedir. Bu yönlendirme çoğunlukla İslam hakkında olumsuz bir hava oluşturmaya da alanında itibar edilen bir isim olarak Kennedy'nin konuları ele alış biçimi, kaynak kullanımı ve tarih anlatımı gibi hususlar özgün bir araştırma için geniş alan oluşturabilir. Bu hususların izini sürmek için öncelikle eserleri analiz edilmeli, hangi konularda nasıl bir anlatımla tarihçilik yaptığı ortaya konulmalıdır.

Kennedy'nin eserlerini üç kategoride ele almak mümkündür. Bunlar ilk olarak İslam tarihinin herhangi bir dönemine veya konusuna yönelik bireysel kitaplarıdır. Çalışmada incelenerek onun İslam tarihine yaklaşımının araştırıldığı ana eser grubunu bu kitaplar oluşturmaktadır. Çalışmanın konusu ve kapsamı itibarıyla, eserlerinin ele alınacağı kısım bu gruptaki çalışmalarla sınırlandırılacaktır. Ancak Kennedy'nin akademik hayatı boyunca İslam tarihiyle ilişkili olarak üzerine çalıştığı başka konular da bulunmaktadır. Söz gelimi, kariyerinin erken yıllarında yazdığı *Crusader Castles* kitabında<sup>5</sup> tarihte inşa edilen kaleler genel bir yaklaşımla ama yine de İslam tarihine dokunan yönleriyle ele alınmıştır. İslam tarihi ile ilişkili konular üzerine yazdığı eserleri bahsedilen ikinci grubu oluşturmaktadır. Üçüncü grup ise Batı'da İslam tarihi alanında yapılan

<sup>4</sup> Vasiliy Barthold, Marshall Hodgson, Philip Hitti, Robert Hoyland gibi isimler Batılı meslektaşlarına nazaran görece itidalli bir yaklaşımla İslam tarihi alanında eser veren tarihçilerden bazıları olarak zikredilebilir.

<sup>5</sup> Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

dizi çalışmalardaki eserleridir. *History of al-Tabari* adlı çeviride katkı sağladığı cilt<sup>6</sup> bu gruptan sayılabilir. Diğer taraftan hâlâ alanında aktif, velut bir tarihçi olduğu söylenmelidir. Nitekim 2023 yılında bir proje bünyesinde yeni bir eseri yayımlanmıştır.<sup>7</sup> SOAS gibi bir kurumda onlarca lisansüstü öğrenci ile çalışmaya devam etmesi ve bu öğrencilerinin de hoca-öğrenci ilişkisinin edindirdiği bakış açısını kazandığı ve hatta öğrencilerinin birçoğunun onun takip ettiği ekole tabi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, etki alanının hayli geniş olduğu anlaşılacaktır.

Kennedy'nin İslam tarihi alanına katkısı sebebiyle ona armağan bir kitap yazmak isteyen tarihçiler 2022 yılında *The Historian of Islam at Work: Essays in Honor of Hugh N. Kennedy* adıyla bir kitap yayımlamışlardır.<sup>8</sup> Kitapta dünyanın birçok yerinden akademisyenler, Kennedy'nin çalışma alanlarını dört başlık altında toplamış ve her başlık altında kendi özgün kitap bölümlerini sunmuşlardır. Oldukça kapsamlı hazırlanan ve Brill yayınlarından çıkan bu kitap bile, onun 50 yılı aşan İslam tarihçiliği kariyerinde alandaki diğer akademisyenleri nasıl etkilediğini gösterir niteliktedir. Kitabın giriş kısmında Kennedy'nin modern dönemde alanın gelişimine katkısından övgüyle bahsedilmiş ve kitabın çerçevesi onun eserlerindeki konular üzerinden oluşturulmuştur. Eserleri üzerine kısmi değerlendirmelere ise hem bu kitapta hem de bireysel tanıtım yazılarında<sup>9</sup> yer verilmiştir. Ancak Kennedy'nin bir disiplin olarak Batıda İslam tarihi alanına etkisi üzerine odaklanan ve eserlerini İslam tarihçiliği açısından inceleyen özgün bir çalışma bulunmamaktadır. Özellikle Türkçe literatürde Kennedy gibi Batıda İslam tarihinin anlaşılmasına etki eden bir ismi konu alan özgün bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma böyle bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışmada Kennedy'nin hayatı ve akademik kariyerine kısaca yer verildikten sonra, eserlerinde izlediği metot üzerinden onun modern dönemde Batıda İslam tarihçiliğindeki rolü ve misyonu ele alınmıştır.

## 1. Hayatı ve Akademik Kariyerinin Tarihçiliğine Etkisi

Hugh Kennedy 1947 yılında İngiltere'nin Nottingham şehrinde doğmuştur. Orta Doğu tarihi, özellikle de Abbâsî ve Fatımî dönemleri konusunda uzmanlaşmıştır. İslam ve Orta Doğu çalışmaları alanında dünyaca tanınan bir isim olan Kennedy, Batılı bir akademisyen olarak İslam tarihinin farklı konularını ele alan çalışmalar yapmıştır.

Kennedy, Batıda İslam tarihi alanında kaleme aldığı farklı konulardaki çalışmalarının yanında, televizyon ve radyo programlarına da konuk olarak özellikle İngiltere'de adeta İslam tarihinin modern dönemdeki sesi olmuştur. Kennedy'nin birlikte programlar yaptığı Amira Bennison ve Robert Hoyland da İslam tarihinin Batıda geniş kitlelerce anlaşılmasına katkı sağlayan isimler arasında zikredilebilir.<sup>10</sup> Bu doğrultuda, tarih içinde belirli bir döneme odaklanmaktan çok İslam tarihini günümüze uzanan yönleri ile geniş kitlelere tanıtılmasını

<sup>6</sup> *The History of al-Tabari, Vol. XXIX, al-Manşür and alMahdî, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari*, trans. and annot. Hugh Kennedy (Albany: State University of New York Press, 1990).

<sup>7</sup> Hugh Kennedy & Fanny Bessard (ed.), *Land and Trade in Early Islam: The Economy of the Islamic Middle East 750-1050 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

<sup>8</sup> Letizia Osti- Maaïke van Berkel, *The Historian of Islam at Work: Essays in Honor of Hugh N. Kennedy* (Leiden: Brill, 2022).

<sup>9</sup> Kennedy'nin eserlerinden bazıları üzerine yazılan bu kitap kritiklerine ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

<sup>10</sup> Melvyn Bragg'ın moderatörlüğünde BBC Radio 4'da "In Our Time" adlı programın bir serisinde yer almışlardır.

hedefleyen bir tarih anlatımı takip ettikleri söylenebilir. Böylece Kennedy ve onun gibi tarihçilerin etki alanı yalnızca akademik camiadaki uzman kişilerle sınırlı kalmamış, İslam'a ve İslam tarihine ilgi duyan birçok kişiyi kapsamıştır.<sup>11</sup>

Hugh Kennedy'nin İslam tarihi alanındaki akademik kariyeri, 1965 yılında henüz 18 yaşındayken Kudüs'teki *The Middle East Centre for Arab Studies* (MECAS / Orta Doğu Arap Araştırmaları Merkezi)<sup>12</sup> kurumunda eğitimiyle başlamıştır. Daha sonra Cambridge Üniversitesi bünyesindeki Pembroke Collegé'da Arapça-Farsça ve Tarih olmak üzere iki aşamalı lisans eğitimini, 1969'da Cambridge Faculty of Asian and Middle Eastern Studies'te (Cambridge Asya ve Orta Doğu Çalışmaları Fakültesi) yüksek lisans eğitimini sürdürmüştür. 1977'de *Politics and the Political Élite in the Early Abbasid Caliphate* adlı teziyle doktora eğitimini tamamlamıştır. 1972 yılında University of St. Andrews'te Ortaçağ Tarihi uzmanı olarak başladığı çalışma hayatına 1990 yılına kadar 18 yıl süreyle burada devam etmiştir. Bu süreçte Tarih bölümünde müdür yardımcısı (1992-1998) ve fakülte dekanı (1995-1998) olarak idari görevleri de yürütmüştür.<sup>13</sup>

Doktora çalışmasını Abbâsiler üzerine tamamlamış olsa da kariyerinin ilerleyen safhalarında İslam tarihinin birçok farklı dönemi üzerine çalışmalar yapmıştır. Otuz yılı aşkın süre boyunca University of St. Andrews'te görev yapan Kennedy, on yedi yıldır da School of Oriental and African Studies (SOAS, University of London) bünyesinde bulunmaktadır. Erken dönem İslam tarihi (600-1100), Arap tarih yazımı, İslam arkeolojisi, Orta Doğu'nun tarihi coğrafyası, Endülüs tarihi başlıca çalışma ve ilgi alanları arasındadır.

Hugh Kennedy, İslam tarihindeki araştırmaları için birtakım destekler de almıştır. Bu destekler onun alanda proje geliştirmesini ve böylece birçok kişiyi alana dâhil etmesini sağlamıştır. Son dönemde aldığı desteklerden biri, 2004-2007 yılları arasında kazandığı "Leverhulme Senior Research Fellowship"tir. Bu destekle "Continuity and Change Through the Muslim Conquest of the Middle East in the Seventh and Eighth Centuries" adlı çalışmayı yürütmüş, böylece Müslümanların ilk dönemdeki fetih hareketlerinin etkisi üzerine kapsamlı bir araştırma ortaya konmuştur. Ayrıca, 2005 yılında British Academy'nin sağladığı destekle "Baghdad Map Project"i yürütmüştür. Bu proje, Bağdat'ın tarihi haritasını oluşturarak şehrin geçmişini anlamayı hedeflemektedir. Kennedy daha sonra proje çıktılarını çeşitli çalışmalar aracılığıyla paylaşmıştır. Abbâsî Devleti'ni ve devletin başkenti olarak Bağdat'ı ele aldığı kitabı da bu yıllarda çıkmıştır. Son olarak, 1998-2001 yılları arasındaki "British Academy Research

<sup>11</sup> Son dönemde Kennedy'nin eserlerinin birçok yeni versiyonu basılmış ve bu eserlerin tanıtımında bu yön vurgulanmıştır. Mesela *The Great Arab Conquests* kitabı hakkında *Economist* dergisinin "Mr Kennedy tells a remarkable tale with skill and authority" yorumuna kitap arkasında yer verilmiştir. Benzer şekilde "An eminently entertaining book" (Publishers Weekly), "A fascinating tale" (Booklist), "An exciting story." (Scotsman) gibi yorumlar Kennedy'nin kitaplarının ilgili çevrelerde nasıl bir etkiye sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (Londra: Phoenix, 2008).

<sup>12</sup> The Middle East Centre for Arab Studies (MECAS), İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz Ordusu tarafından Kudüs'te kurulmuştur. Amacı subaylara Arap dili ve kültürünü öğretmek olan bu merkez, savaştan kısa bir süre sonra Ürdün'ün Zerka kentinde faaliyet göstermiş, daha sonra da 1947 yılında Lübnan'a bağlı Şemlan'a taşınmıştır. Hugh Kennedy merkezin bu son yerleşkesinde eğitim almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. James Craig, *Shemlan: A History of the Middle East Centre for Arab Studies* (Basingstoke: Macmillan, 1998).

<sup>13</sup> University of Warsaw, "Hugh N. Kennedy CV", erişim: 05.06.2024, <http://mpd.ibi.uw.edu.pl/cv/KennedyCV.pdf>



Readership” desteğinden bahsetmek gerekir. Bu destek ona ilk dönem İslam toplumunda askeri ve toplumsal yapı üzerine araştırmasını yürütmek üzere sağlanmıştır. Desteğin bir çıktısı olarak da *The Armies of the Caliphs Military and Society in the Early Islamic State* adlı kitabını yayımlamıştır.<sup>14</sup>

Sonuç olarak Kennedy'nin gerek içinde bulunduğu dönem gerekse akademik kariyerinin ona sağlamış olduğu imkânlar neticesinde İslam tarihi alanında velut bir tarihçi olduğu söylenebilir. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra İngiltere hükümetinin Doğu uzmanı yetiştirme, akademide Doğu üzerine bölümler açma ve dünyanın birçok yerinden araştırmacıları bünyesinde toplama gibi amaçlarla hareket etmesi, Hugh Kennedy'nin de bu alanda çalışma ortamı bulabilmesini sağlamıştır. Önce Orta Doğu'da bu amaçla kurulan bir merkezde eğitim almış, daha sonra Cambridge'de Doğu dillerini ve tarihini öğrenmiş, kariyerinin ilerleyen yıllarında ise bu alanda öğretici ve idareci olarak birçok kurum ve kuruluşta görev almıştır. Kennedy'nin eğitimini tamamlayıp eserler üretmeye başladığı yıllarda, tarihçiler tarafından İslam'a ve İslam tarihine görece daha müspet yaklaşımların sergilenmeye başladığı görülmektedir. Böylece İslam tarihine olan tutumunun ve tarihçiliğinin Batı'da değişen akademik bir ortam içerisinde, yaşadığı dönemde önem kazanan bilimin tarafsızlığı ilkesinden hareketle şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

## 2. Başlıca Eserleri ve Batı'da İslam Tarihinin Anlaşılmasına Etkileri

Hugh Kennedy kariyeri boyunca İslam tarihi ve Orta Doğu üzerine çok sayıda eser yazmıştır. Yayımlanan ilk kitabı *Politics and the Political Elite in the Early Abbasid Caliphate* başlıklı teziyle ulaştığı bulguları kapsayan *The Early Abbasid Caliphate; a Political History* (1981) adlı kitabıdır.<sup>15</sup> Bu eser kendisinin Abbâsî dönemindeki uzmanlığını gösteren bir eser olarak kariyerinin başlarında yayımlanmıştır. Bunu, erken dönem İslam halifeliklerini ele aldığı ve belki de kendisinin en meşhur çalışması olan *The Prophet and the Age of the Caliphates, 600-1050* (1986) takip etmiştir. Bu eserlerin ardından çalışmaları *Crusader Castles* (1994) ve *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus* (1996)<sup>16</sup> adlı eserleri ile ilerlemiştir. Arka arkaya çıkan *The Armies of the Caliphs* (2001),<sup>17</sup> *Mongols, Huns and Vikings: Nomads at War* (2003) adlı eserlerinde savaşları, toplumu ve göçebe savaşçı toplumları incelemiştir. *The Court of the Caliphs* (2004) adlı eseri ile Abbâsî sarayını inceleyen Kennedy, bu kitapta diğer eserlerinden biraz farklı olarak saray kültürü ve yaşantısı gibi dikkat çekici noktalara da temas etmiştir. Aynı yıl *The Prophet and the Age of the Caliphates* kitabının gözden geçirilmiş baskısı yayımlanmıştır. Ayrıca, *The Great Arab Conquests* (2007) ve *The Caliphate* (2016)<sup>18</sup> kitapları kendisinin son telif eserleri olarak zikredilebilir.

<sup>14</sup> Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs Military and Society in the Early Islamic State* (Londra: Routledge, 2001).

<sup>15</sup> Eser Türkçeye tercüme edilmemiş ancak yayımlanışının hemen ardından Hakkı Dursun Yıldız tarafından 1982 yılında Türkçe bir tanıtım yazısı ile ilgililere tanıtılmıştır.

<sup>16</sup> *Endülü: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

<sup>17</sup> *Halifelerin Orduları İlk İslam Devletlerinde Ordu ve Toplum* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

<sup>18</sup> *Hilafet* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Pelican yayınlarının özel serilerinden biri kapsamında çıkan bu kitabını daha geniş bir kitleye hitap etmeyi amaçlayarak akademik bir dilden ziyade sade bir dille kaleme almıştır. Kitapta özellikle son kısımda ele aldığı modern dönemin tartışmalı hilafet yapıları sebebiyle *New York Review of Books*,

Hugh Kennedy'nin makale ve kitap bölümleri ise genel olarak yedi kategoride toplanabilir. Araştırmaları ilk olarak hanedanların yükselişi ve düşüşü, veraset tartışmaları ve yönetim yapıları üzerinden erken dönem İslam tarihi ve siyasetine yoğunlaşmıştır.<sup>19</sup> Diğer taraftan askeri oluşumların iktisadi temellerini ve Arap-Bizans sınırının dinamiklerini inceleyerek askeri ilişkiler ve devlet sınırları hakkında çalışmalar yapmıştır.<sup>20</sup> Bizans'tan İslami yönetime geçiş sürecinde kentleşme ve yerleşim, Suriye ve Endülüs gibi bölgelerdeki şehirlerde yaşanan dönüşüm gibi hususları ele alan makaleleri ise çalışmalarının bir başka odak noktasını oluşturmaktadır.<sup>21</sup> Bizans ve İslam kültürleri arasındaki diplomatik ilişkiler, dinî dinamikler ve bölgenin sosyo-kültürel dokusunu şekillendiren değişimleri kapsayan yazılarıyla bu döneme dair birçok hususu aydınlatmayı hedeflemiştir.<sup>22</sup>

Kennedy ayrıca, söz konusu dönemler ve devletlerin entelektüel, dinî ve kültürel alanları üzerine de çalışmalar yapmıştır.<sup>23</sup> Bu çalışmalarla İslam'ın oluşum yüzyıllarında entelektüel yaşam, dinî hareketler ve bilgi aktarımı gibi konularda İslam tarihinin zengin dokusunu ele almıştır. Özellikle Suriye, Merv ve Musul gibi bölgelere odaklanan bölgesel çalışmaları, yerel dinamikler ile göçebe ve yerleşik nüfus arasındaki etkileşime dair bakış açılarını sunmaktadır.<sup>24</sup>

*Washington Post*, *Wall Street Journal* gibi dergilerde tanıtım yazılarına yer verilmiştir. Ayrıca bk. Öznur Özdemir, "The Caliphate, UK, 2016, Pelican Books, XXIX 412 Sayfa, ISBN: 978-0-141-98140-6, Hugh Kennedy", *İSTEM*, 17/34 (2019), 657-661.

<sup>19</sup> Hugh Kennedy, "The Decline and Fall of the First Muslim Empire", *Der Islam*, 81/1 (2004): 4-30; Hugh Kennedy, "Succession Disputes in the Early Abbasid Caliphate", *Proceedings of the Tenth Congress of the U.E.A.I. Edinburgh* (1980) (ed. R. Hillenbard, Edinburg: U.E.A.I, 1982), 29-33; Hugh Kennedy, "Central Government and Political Elites in the Early Abbasid Caliphate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44/1 (1981): 26-38; Hugh Kennedy, "The Barmakid Revolution in Islamic Government", *Persian and Islamic Studies in Honour of P.W. Avery* (Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990), 89-98.

<sup>20</sup> John Haldon & Hugh Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands", *Zbornik Radova Visantoloskog Instituta* (Belgrad, 1980), 79-116; Hugh Kennedy, "Military Pay and the Economy of the Early Islamic State", *Historical Research*, 75/188 (2002): 155-169; Hugh Kennedy, "The Financing of the Military in the Early Islamic State", *The Byzantine and Early Islamic Near East: Volume 3*, ed. A. Cameron (Princeton: Darwin, 1995) 361-378.

<sup>21</sup> Hugh Kennedy, "From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria", *Past & Present*, 106 (1985): 3-27; Hugh Kennedy, "The Impact of Muslim Rule on the Pattern of Rural Settlement in Syria", *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ed. P. Canivet & J.P. Rey-Coquais (Damascus: Institut français du Proche Orient, 1992), 291-297; Hugh Kennedy, "Gerasa and Scythopolis: Power and patronage in the Byzantine Cities of Bilad al-Sham", *Bulletin d'études orientales*, 52 (2000): 199-204; Hugh Kennedy, "From Antiquity to Islam in the Cities of al-Andalus and al-Mashriq", *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, ed. P. Cressier & M. Garcia-Arenal (Madrid: Casa de Velasquez, 1998), 53-64.

<sup>22</sup> Hugh Kennedy, "The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation", *Byzantinische Forschungen*, 10 (1985): 141-183; Hugh Kennedy, "Antioch: from Byzantium to Islam and Back Again", *The City in Late Antiquity*, ed. J. Rich (Londra: Routledge, 1992), 181-198; Hugh Kennedy, "Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid- eleventh Century", *Byzantine Diplomacy*, ed. J. Shepard & S. Franklin (Aldershot: Ashgate, 1992), 133-143.

<sup>23</sup> Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary (Londra: Routledge, 2000), 17-30; Hugh Kennedy, "The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", *17<sup>th</sup> International Byzantine Congress: The Major Papers* (New Rochelle: Aristide D. Caratzas, 1986), 325-343; Hugh Kennedy, "Arab Genealogical Literature from Oral Memory to Written Record", *Arabica*, 44 (1997): 531-544.

<sup>24</sup> Hugh Kennedy, "Medieval Merv: An Historical Overview", *Monuments of Merv*, ed. G. Herrmann (Londra: Society of Antiquaries, 1999), 27-44; Hugh Kennedy, "The Uqaylids of Mosul: the Origins and Structure of a Nomad

Son olarak mimari ve arkeolojik incelemeleri ile çevresel ve kültürel açıdan döneme dair somut bilgiler sağlamaktadır.<sup>25</sup>

Hugh Kennedy, monografilerinin yanı sıra editörlüğünü yaptığı eserlerle de İslam ve Orta Doğu konularında önemli katkılarda bulunmuştur. Bu kolektif çalışmalar, İslam tarihi, mimarisi ve tarih yazımının çeşitli yönlerini ele almak için önde gelen akademisyenleri ve uzmanları bir araya getirmiştir. *Historical Atlas of Islam* (2001) adlı eser İslam'ın farklı bölgelere yayılması ve gelişiminin kapsamlı bir görselini teşkil etmektedir. Baş editörlüğünü yürüttüğü *The Historiography of Islamic Egypt* (2000) adlı kitapta ise Mısır'ın İslam egemenliği altındaki dönemine ait tarihî yazıları ve kaynakları inceleyen çalışmalar sunulmuştur. Bu kitap St. Andrews Üniversitesi'nde 1997 yılında düzenlenen aynı başlıkta bir konferansın çıktısı olarak yayımlanmıştır. Ayrıca, ortak editörlüğünü yaptığı *Building Legitimacy: Political Discourse and Forms of Legitimizing in Medieval Societies* (2004) adlı kitapta İslam dünyası da dâhil olmak üzere Ortaçağ toplumlarında siyasi meşruiyet ve söylemin dinamikleri araştırılmıştır. Bu kitap Madrid'de bulunan *Instituto de Historia*'dan ve *University of St. Andrews*'den araştırmacıların ortak yürüttükleri bir projenin çıktısıdır. Kennedy'nin askerî mimari konusundaki uzmanlığını ortaya koyduğu, bölgenin tahkimat ve savunma yapılarına ışık tutan ortak bir çalışma olarak nitelendirilebilecek *Muslim Military Architecture in Syria* (2006) da takip eden yıllarda yayımlanmıştır. Son olarak Fanny Bessard ile editörlüğünü yaptığı, 750-1050 yılları arasında İslam dünyasındaki ekonomik hayatı ele alan *Land and Trade in Early Islam* (2023) isimli kitap farklı çalışma alanları ile birçok yazarı bir araya getirmiştir. Kitapta toprak ve ticarete dayalı olarak İslam toplumlarında gelişen ekonomi, piyasa, pazar, para, güç dengeleri gibi hususlar tartışılmış ve bu döneme ait kapsamlı bir sosyo-ekonomik portre ortaya konulmaya çalışılmıştır. Abbâsilerin etkin olduğu dönemleri kapsayan bu eserde gayr-i Müslimlerle yapılan ticaretten, dünyanın farklı coğrafyalarındaki ekonomik hayata uzanan iktisadi faaliyetlere kadar pek çok konu sunulmuştur.<sup>26</sup>

Hugh Kennedy, çevirisini yaptığı bazı temel kaynaklarla da Batı'da İslam tarihi çalışmalarına katkı sağlamıştır. Bunlar 1990 yılında yayımlanan Taberî'nin (ö. 310/923) *Târihu'l-ümem ve'l-mülük* ve 2022 yılında yayımlanan Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l Büldan* adlı eserleridir. Kennedy'nin SUNY Press'in *The History of al-Tabari* adlı çeviri dizisinde tercümesi, *al-Mansur and al-Mahdi* adıyla 29. cilt olarak yerini almıştır.<sup>27</sup> Kennedy'nin diğer çevirisi ise *History of the Arab Invasions: the Conquest of the Lands, A New Translation of Al-Baladhuri's Futuh Al-Buldan*

Dynasty", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Madrid: UEAI, 1986), 391-402; Hugh Kennedy, "Nomads and Settled People in Bilad al-Sham in the Ninth and Tenth Centuries", *Proceedings of the Fifth International Conference on Bilad al-Sham*, (Amman: Aram, 1992), 105-113.

<sup>25</sup> Hugh Kennedy, "Justinianic Plague in Syria and the Archaeological Evidence", *Plague and the End of Antiquity*, ed. L. Little (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 87-95; Hugh Kennedy, "The Early Development of Church Architecture in Syria and Jordan, c.300 - c.750", *The Holy Land, Holy Lands and Christian History*, ed. R. N. Swanson (Woodbridge: Boydell, 2000), 1-33.

<sup>26</sup> Kennedy & Bessard (ed.), *Land and Trade in Early Islam: The Economy of the Islamic Middle East 750-1050 CE*.

<sup>27</sup> *The History of al-Tabari*, Vol. XXIX, *al-Manşūr and al-Mahdī*, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari, çev. Hugh Kennedy (Albany: State University of New York Press, 1990); Yahya al-Baladhuri AB, *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-Buldan*, çev. Hugh Kennedy (Londra, UK: I. B. Tauris & Company, Limited, 2022).

adıyla yayımlanmıştır. Bu eserin daha önce Hitti ve Murgotten tarafından 1916 yılında yayımlanmış bir İngilizce çevirisi vardı<sup>28</sup> ancak Kennedy yeni çevirinin başında neden böyle bir girişimde bulunduğunu açıklamıştır.<sup>29</sup> Ona göre önceki çeviri oldukça başarılı olmakla birlikte İngilizce bakımından eski bir dile sahip olduğu için okuyucuları zorlamaktadır. Bununla birlikte iktâ gibi bazı özel kavramların yanlış çevrildiğini düşünmektedir. Bu sebeple yeni bir çeviri yapmak istemiş ve bu çeviriye bir giriş yaparak eserin önemi ile birlikte tüm bu noktalara değinmiştir. Fakat burada kendisinin hatalı bir yaklaşımına işaret etmek gerekir. *Fütûhu'l Büldân* İslam tarihinin önemli bir kaynağıdır, çünkü Belâzürî yalnızca bölgelerin fethini nakletmemiş, fetihten sonra bölgede atılan iktisadi ve sosyal adımlara da yer vermiştir. Bu doğrultuda “fetih” kelimesi kitabın başlığı için oldukça doğru bir kelime olarak seçilmiştir çünkü İslamiyet’te fetih yalnızca bir bölgenin askerî olarak ele geçirilmesi değil, orada İslam düzeninin kurulması anlamına da gelmektedir.<sup>30</sup> Nitekim özellikle Belâzürî’nin eserinde kapsadığı dönem fetih hareketlerine bakıldığında, Müslüman idarecilerin adil bir idare kurmaya çalıştıkları görülür. Fethedilen yerlerdeki halkın Müslüman olmaya zorlanmadığı, cizye ve haraçla İslam devletine bağlandığı, bu vergilerin de karşılayabilecekleri miktarda olduğu bizzat Belâzürî tarafından altı çizilen hususlar olmuştur. Kennedy ise çevirinin İngilizce başlığı için oldukça negatif bir anlama sahip olan “invasion (=istila)” kelimesini seçmiş, bununla kalmayarak “Arab invasion” şeklinde İslamiyet’in yalnızca Arapların eliyle yayılan bir düzen olduğunu çağrıştıracak bir başlıklandırmaya gitmiştir. Bir yerin ele geçirilmesi taraflardan birine göre fetih olarak nitelendirilirken, diğerine göre işgal olarak nitelendirilebilir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta Belâzürî “fetihler” tanımlamasını kullandığı halde eserin bu başlığına sadık kalınmamasıdır. Bunun ardından ve *Fütûhu'l Büldân*’ın en doğru çevirisi olarak nitelendirebileceğimiz *the Conquest of the Lands* tanımına da yer verilmiştir; ancak maalesef üst başlık kitabın okurdaki ilk izlenimini negatif kılmaktadır.

Kennedy, İslam tarihi alanındaki yetkinliğini gerek Arapça dilinde uzmanlaşarak gerekse İslam’ın doğup geliştiği coğrafyayı ve toplumu yakından inceleyerek geliştirmiştir. O, meseleleri salt bir anlatımla sunmaktan ziyade modern dönem okuru için hemen her konuda etraflı bir analiz ortaya koymuştur. Bu doğrultuda eserlerinde Arap kabile kültüründen bedeviliğe, cahiliye döneminden Hicaz bölgesinin ticari potansiyeline kadar İslam tarihini ilgilendiren her konuya değinmiş,<sup>31</sup> okurda öncesi ve sonrasıyla bir İslam tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. Eserlerinde yoğun bir dipnot kullanımından kaçınmış, metinde geçen Arapça kelimeler için açıklamalar sunmuş,<sup>32</sup> ele aldığı konuyu çoğunlukla bir araştırmacının, bir öğrencinin veya İslam tarihine ilgi duyan bir kişinin anlayacağı şekilde anlatmaya çalışmıştır.<sup>33</sup> Bu yönüyle eserlerinin yeni

<sup>28</sup> Ahmad Ibn Yahya Balâdhurî, *The Origins of the Islamic State: Being a Translation from the Arabic, Accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitâb Futûh al-Buldân*, çev. Philip K. Hitti & Francis Clark Murgotten (New York: Columbia University, 1916).

<sup>29</sup> al-Baladhuri, *History of the Arab Invasions*, 2-3.

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Fetih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12: 467-470.

<sup>31</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 22.

<sup>32</sup> Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus* (Londra: Routledge, 2014), xii.

<sup>33</sup> Konuda uzman olmayan birinin de anlatımı takip edeceği şekilde sade bir anlatım takip etmesi ve anlattığı mevzular için arka plan sunması Kennedy’nin kitaplarını değerlendirenlerce de dile getirilen bir husustur. Bk.

tartışmalar ortaya atan veya güncel tartışma konuları için görüşler sunan bir nitelikte olduğu söylenemez. Böylece, izlediği bu metot (yeni iddialar ortaya atmaksızın genel çerçevesiyle İslam tarihini okura sunmak) onun daha çok eser üretmesini sağlamıştır, demek yanlış olmayacaktır.

### 3. Tarihçiliği ve İslam Tarihine Yaklaşımı

Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Batıda yürütülen Doğu çalışmaları, bu çalışmaları yürüten isimlerin yaklaşımları bakımından hayli önem arz etmektedir. Okuyucunun beslendiği kaynak onun Doğu tasavvurunda etkili olacaktır. E. H. Carr'ın bu konuda tarihçi hakkındaki yorumu, bir bilgi elde edilirken ilgilenilmesi gereken ilk şeyin içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olduğudur.<sup>34</sup> Benzer şekilde A. Munslow “nasıl ki anlatıcı olmadan bir anlatıya sahip olmak mümkün değilse, tarihçi olmadan da bir tarihe sahip olamayız” diyerek tarih aktarımında tarihçinin rolüne dikkat çekmiştir.<sup>35</sup> M. Bloch'un da tarih anlatımı hakkındaki bir yorumu konumuz açısından önemlidir. O, tarihsel analiz yöntemi için “yargılamak mı, anlamak mı?” sorusunu sorarken tarihçinin objektifliği meselesine dikkat çekmiştir. Burada “tarihçi alim mi olmalıdır yoksa hâkim mi?” sorusu gündeme gelmektedir.<sup>36</sup> Elbette bilime sadık kalmak olabildiğince hükümden kaçınmak ve tabiri caizse tarihçinin sadece üzerine vazife olanı yaparak hüküm vermeden veya okuru bir hükme yönlendirmeden âlim olarak kalması yeğlenecektir. Bu bakış açısı, kadim dönem için geçerli olduğu gibi modern dönem için de geçerlidir. Eğer tarihçi ön yargılı bir tutum sergileyerek, kullandığı kaynaklar güvenilir dahi olsa onları kendi yargısını besleyecek şekilde seçip kullanıyor ise onun anlatımından beslenen kitle bir bakıma tarihi tarihçinin bakış açısından öğrenmiş olacaktır. Başka bir ifade ile alana ve dile yabancı bir Batılı, İslamı ve onun tarihini ancak eserlerini Batı'ya yönelik veren bir tarihçinin yansıttığı şekilde anlayabilir. Bu sebeple özellikle Batı cephesinden Doğu'yu anlayıp anlatmaya çalışmak, konumuz açısından ifade edilirse “oryantalist bir İslam tarihçisi olmak” bir sorumluluk içermektedir. Günümüzde ilk dönem İslam tarihi kaynaklarına ana dilde erişim veya tercüme araçları gelişmiş olsa da kapsamlı bir bilgi birikimi gerektiren yorumlama yine önde gelen tarihçilerin işidir. Böylece önemli olan, bir kimsenin İslam tarihi kaynaklarına kendi dilinde ulaşması değil, bu konuda uzun mesai harcamış bir tarihçinin onu en doğru şekilde yönlendirmesi olacaktır.

Oryantalist bir tarihçi olarak Hugh Kennedy, eserlerinde çoğunlukla tartışma konularına geniş yer vermeden basit ve sade bir dille ele alınan dönemi veya konuyu okura aktarmayı hedeflemektedir. Bu sebeple onun herhangi bir konuda anlatımı Batılı başka tarihçilerle kıyaslandığında daha genel ve anlaşılabilir olarak nitelendirilmektedir. Gerald Hawting, Abbâsî Hilafeti hakkında Kennedy ile Jacob Lassner'in eserlerini<sup>37</sup> karşılaştırırken Kennedy'nin eserinin

Jessica A. Coope, “Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus by Hugh Kennedy”, *The American Historical Review*, 103/3 (1998): 861; Denise A. Spellberg, “Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus by Hugh Kennedy”, *International Journal of Middle East Studies*, 32/1 (2000): 162.

<sup>34</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 26.

<sup>35</sup> Alan Munslow, “Editorial”, *Rethinking History*, 1/1 (1997), 11.

<sup>36</sup> March Bloch, *Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 171-172.

<sup>37</sup> Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (Londra: Croom Helm, 1981); Jacob Lassner, *The Shaping of 'Abbâsîd Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

sadelik ve anlaşılabilirliği sebebiyle lisans öğrencisine; Lassner'in eserinin ise içerdiği detaylı tartışma konuları sebebiyle daha detaylı analizlere ihtiyaç duyanlara yönelik olduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup> Bu iki kitap gerek yayımlanma tarihlerinin yakınlığı gerekse isimlerinin benzerliği sebebiyle başka tanıtım yazılarında da karşılaştırılmıştır. Charles Butterworth, Kennedy'nin kitabının okuyucunun tarihler ve olaylar için genel bir tarihe başvurmak üzere, dönemin siyasetini anlamada faydalı bir giriş kitabı gibi olduğunu ifade etmiştir. Lassner'in eserinin ise uzmanlar için, konuya ve literatüre hâkim olanların dönemle ilgili tartışmaları incelemek için yazıldığını ifade etmiştir.<sup>39</sup> Lassner da Kennedy'nin eserini değerlendirmiş ve değerlendirmesinde benzer şekilde kitabın basit ve sade bir anlatıma sahip olduğunu ifade etmiştir. Kitabın İslam tarihi alanında derslerde kullanılabilir bir kaynak olduğunu söyleyerek yalın bir anlatıma sahip oluşuna dikkat çekmiştir.<sup>40</sup>

Kennedy'nin doktora tezinin çıktısı olarak 1981 yılında yayımlanan, Abbâsî ihtilâli ve Abbâsîlerin ilk yıllarını kapsayan eseri üzerine yapılan değerlendirmeler de onun tarih anlatımına ilişkin tutumunu anlamamızı sağlayacaktır. Daniel Pipes bu eserin okur için yalnızca olgusal arka planı oluşturduğunu, Kennedy'nin bunun ötesine gitmeyip yorumu okura bıraktığını ifade etmiştir.<sup>41</sup> Kitabının başka bir değerlendirmesinde Edmund Bosworth da benzer bir yorumda bulunmuştur. Ona göre kitapta ekonomik ve entelektüel tarihin neredeyse hiç ele alınmaması kasıtlıdır ve kitap, tarihin kaynakların sunduğu şekliyle modern bir çalışmada ortaya konulması amacını taşımaktadır; Kennedy de bu sınırlamaya uygun şekilde görevini en iyi şekilde yerine getirmiştir.<sup>42</sup> William'a göre de kitap alana yeni başlayanlar, özellikle de öğrenciler için Abbâsîlerin ilk dönem politik tarihine dair genel çerçeveyi kavratacak bir eserdir.<sup>43</sup> Kennedy'nin bu eserinin, yayımlandıktan sonra Batı dünyasında oldukça ilgi çektiği, İngilizce dışında Fransızca, Almanca gibi dillerde hakkında yazılan tanıtım yazılarından anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

Onun diğer eserleri de pek çok araştırmacı tarafından incelenmiş, üzerlerine tanıtım ve kritikler yazılmıştır. Bu eserlerden biri, içinde Abbâsî sarayına ait harem gibi ilgi çekici birçok konunun sunulduğu kitabıdır. Bu kitap, 2004 yılında *Court of the Caliphs* üst başlığıyla yayımlanmış, 2006 yılında ise *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty* adıyla tekrar basılmıştır. Kennedy'nin eserlerinin daha çok akademisyen olmayan okuyucular ve öğrencilere yönelik olduğunu söyleyen Matthew Gordon, bu eserinin de

<sup>38</sup> Gerald Hawting, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy, The Shaping of Abbasid Rule by Jacob Lassner", *Wiley*, 67/220 (1982): 276.

<sup>39</sup> Charles E. Butterworth, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *Middle East Journal*, 38/4 (1984): 764.

<sup>40</sup> Jacob Lassner, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *The American Historical Review*, 87/3 (1982): 827.

<sup>41</sup> Daniel Pipes, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *Middle East Studies Association Bulletin*, 16/1 (1982): 95.

<sup>42</sup> C. Edmund Bosworth, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *Oxford Journals*, 98/388 (1983): 652.

<sup>43</sup> John A. Williams, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *Society for History Education*, 15/4 (1982): 604.

<sup>44</sup> Ewald Wagner, "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy", *Harrassowitz Verlag*, 134/1 (1984): 193-194; Rekaya Mohamed, "Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate, A Political History*. London, Croom Helm, 1981", *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 2 (1985): 315-317.

benzer bir amaç taşıdığına dikkat çekmiştir.<sup>45</sup> Zaten Kennedy de eserinin başında amacının Batı'daki tarihçilerin metodu sebebiyle giderek sıkıcı hale gelen İslam tarihinde hikaye anlatımı tadında biraz daha çekilebilir bir okuma sunabilmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> Onun bu eserinin, diğer eserleri gibi Doğu ile Batı arasında bir köprü olduğuna da dikkat çeken yazarlar olmuştur. Rodgers günümüzde Batı'nın Doğu'yu, özellikle de İslam dünyasını anlamasında böyle eserlerin katkısının büyük olduğuna inanmaktadır.<sup>47</sup>

Kitabın sonraki baskısında başlıkta neden değişikliğe gidildiği açıklanmasa da bunun içerikle ilgili bir düzenleme olduğu düşünülebilir.<sup>48</sup> Kitap çoğunlukla Abbâsîlerin siyasi tarihini ele almakla birlikte bazı bölümlerde saray yaşamını özel olarak konu edinmiştir. Kitabın sanki yalnızca saray yaşamını sunduğunun düşünülmemesi için böyle bir tercihte bulunulmuş olabilir. Çünkü kitabın diğer baskılarında içerikte belirgin bir değişikliğe gidilmemiştir.<sup>49</sup> Hareme özel bir bölüm ayrılmış olan bu eserde Kennedy'nin İslam tarihine yaklaşımı kolaylıkla değerlendirilebilir. Çünkü harem gibi bir konu İslam tarihinin en tartışmalı mevzularından biri olmakla birlikte kaynaklarda doğrudan yer almaması sebebiyle oryantalistlerce tahayyüle dayalı olarak gerçekte olduğundan farklı gösterilmesi mümkün bir alandır. Nitekim birçok Batılı araştırmacı harem konusunda bulabildikleri tüm rivayetleri en acımasız şekilde bir araya getirerek zihinlerde zevk ve sefaya dayalı bir tablo oluşturma amaçlarını büyük ölçüde başarmışlardır. Elbette ki İslam tarihinin belirli dönemlerinde harem fonksiyonunun olması gerekenden farklı olduğu yüzyıllar yaşanmış ve ne yazık ki şehvet ile ihtirasların hâkim olduğu kapalı kapılar ardındaki bu dünya Batı'nın İslam'ı anlamasında olumsuz etkiler uyandırmıştır. Ancak yine de tasvip edilmeyen bu dönemlerin, harem, yönetimde etkin kişilerin eşleri ve çocuklarının ilmî ve ahlaki yönden yetişmesi için de hizmet eden bir müessese olarak İslam medeniyetine hayli katkı sağladığı yüzyılların önüne geçirilmesi kabul edilmemelidir.

Kennedy'nin harem konusunda büsbütün olumsuz imajlar sunan ve bu konuyu adeta İslam'a saldırı noktası olarak benimseyen oryantalistler gibi bir tutum sergilediği kesinlikle söylenemez. O, harem gibi bir konuyu bile eserinde olabildiğince tarafsız ele almış, haremi olduğundan farklı gösteren rivayetlere şüpheyle yaklaşmış ve harem Abbâsî sarayındaki fonksiyonunu anlamaya ve okuruna anlatmaya çalışmıştır.<sup>50</sup> Anlatımıyla saraydaki sosyal hayatı ve eğlence kültürünü okurun gözünde canlandırmaya çalışan Kennedy, zaman zaman detaylı açıklamalara da yer vermiştir. Mesela şarkıcılık mesleği ve şarkıcı kızların konumu ile ilgili Cahiz'in eserlerine başvurmuş, farklı bulduğu kısımları kısaca aktarmış, dipnotlarda ise rivayetlerin tamamına yer

<sup>45</sup> Matthew S. Gordon, "When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty by Hugh Kennedy", *Speculum*, 84/2 (2009): 460.

<sup>46</sup> Hugh Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty* (Cambridge: Da Capo Press, 2005), XX.

<sup>47</sup> Russ Rodgers, "When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty", *The Journal of Military History*, 72/1 (2008): 226.

<sup>48</sup> Kennedy'nin kitapları çoğunlukla uzun başlıklara sahiptir. Bu seçimlerin arka planında kitabın içeriğini iyi şekilde yansıtmaya veya okurlar için ilgi çekici kılma gibi amaçlar olduğu söylenebilir. Kitapların kapsadığı dönemlere "Early Islamic State, Early Abbasid Caliphate, Muslim Spain" gibi tanımlamalarla işaret edilmeye çalışılmıştır.

<sup>49</sup> Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*.

<sup>50</sup> Hugh Kennedy, *The Court of the Caliphs: When Baghdad Ruled the Muslim World* (Londra: Phoenix, 2005), 160-199.

vermiştir.<sup>51</sup> Abbâsîlerin ilk döneminde şarkıcılık mesleğini, bu konudaki eğitim-yetiştirme ortamını anlatan ve şarkıcıların değerlerini günümüzde futbolcuların transfer ücretleri üzerinden bir benzetmeyle<sup>52</sup> açıklayan Kennedy, söz konusu dönemde 100.000 dinarlara kadar çıkan fiyatlar hakkında da bilgiler sunmuştur.<sup>53</sup> Ayrıca Abbâsî sarayında haremde yasak ilişkiler yaşandığına ve bunların halife tarafından en ağır şekilde cezalandırıldığına dair de anlatımlara yer vermiştir. Bunlardan biri, Taberî'nin naklettiği, ilişki yaşayan iki köle kızın başının kesildiği rivayettir.<sup>54</sup> Kesik başlar halifenin meclisine getirilmiş, dönemin halifesi Hâdî, yapan kim olursa olsun bu konuda affının olmadığını oradakilere büyük bir öfkeyle ifade etmiştir. Bu gibi rivayetleri sunmakla birlikte Kennedy, rivayetin halifenin karakterini anlatmak için aktarılmış olabileceğini, gerçekte ne yaşandığının ve cezalandırılanların ne kadar ileri gittiğinin bilinemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>55</sup> Böylece onun en farklı rivayetlerde bile itidalli bir yaklaşım sergilediği ve okuru yanlış yönlendirmekten kaçındığı söylenebilir.

Haremden başka ama en az onun kadar tartışmalı bir konu olarak fetihler ve fethedilen bölgelerde halka sergilenen tutum da incelenmesi gereken bir husustur. Kennedy, İslam fetihlerini ele aldığı eserinin bir bölümünde gayr-i müslim kaynaklardan fetihlere karşı tepkileri araştırmış ve bu konuda birçok alıntı sunmuştur. Bu tepkiler bazen fethedilen bölgelerdeki halkın dile getirdikleri sözlerin kaynaklara yansımış halidir, bazen de İslam fetihlerine olan genel yaklaşımın -apokaliptik- şekilde sunulması ile ortaya çıkmış rivayetlerdir. "Fethedilenlerin sesi" (voices of the conquered) olarak adlandırdığı bu alıntılar yine kendi ifadesiyle "Batı'daki İspanya'dan bir gözden Kûfe'deki Çinli bir savaş esirinin anlattıklarına kadar" uzanmaktadırlar.<sup>56</sup> Alıntılarda bazen Müslümanlar barbarlar olarak kınanmış bazen de örneğin aktaran kişinin kendi dindaşları olan Bizanslılardan çok daha iyi efendiler oldukları ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Fakat bu anlatımlarda kendisinin de belirttiği gibi fethedilen bölgelerdeki halklardan kimselerin kendi ifadelerine yer verilmiş, yazar doğrudan bir yorumda bulunmamıştır.

Kennedy İslam tarihinde uzmanlaşabilmek için İslamiyet'in doğup geliştiği coğrafyalarda hüküm süren imparatorlukları da yakından incelemiştir. Bunlar en başta Bizans ve Sasânî imparatorluklarıdır. Toplum yapısını ve toplumsal dinamikleri inceleyen, İslamiyet'le birlikte bunlarda nasıl değişiklikler meydana geldiğini anlamaya çalışan Kennedy, böylece okuruna bir tarihi arka plan da sunmuştur.<sup>58</sup> Diğer taraftan İslam devletleri içinde varlık gösteren unsurlar da mercek altına alınmış, Müslüman olsun olmasın bu unsurların İslamiyet'in yayılışına ve İslam

<sup>51</sup> Kennedy, *The Court of the Caliphs*, 173-174.

<sup>52</sup> Kennedy, *The Court of the Caliphs*, 174.

<sup>53</sup> Kennedy, *The Court of the Caliphs*, 176.

<sup>54</sup> Kennedy'nin, Taberî'nin rivayetlerine dayanan anlatımı birkaç yönden eleştirilmiştir. Gordon, onun Taberî'nin eserinin çevirisinde önemli bir katkı sağladığı halde kitapta Taberî yerine Tab. şeklinde bir kısaltma sunmasını anlamlı bulmadığını söylemiştir. Ayrıca Taberî'nin verdiği rivayetleri doğrudan aktarmak yerine bazı tartışmalı noktalarda okura daha fazla açıklama sunması gerektiğini ifade etmiştir. Bk. Gordon, "When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty by Hugh Kennedy", 460-461.

<sup>55</sup> Kennedy, *The Court of the Caliphs*, 178.

<sup>56</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 344.

<sup>57</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 344.

<sup>58</sup> Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (New York; Londra: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016), 1-12.



devletlerinin dönüşümüne etkisi ortaya konulmuştur. Yaklaşık 500 yıllık dönemi kapsayan eserinde Büveyhiler, Hamdâniler gibi Abbâsî Devleti'ne etki eden hanedanlıklara özel bölümler ayrılmış; Türkler, Kürtler gibi unsurlar etkileri açısından incelenmiştir.<sup>59</sup>

Eserlerini yazarken ele aldığı politik güçlerin hüküm sürdüğü coğrafyalarda bulunmak, araştırmalarını burada yaparak gerek burada bulunan kaynaklardan yararlanmak gerekse coğrafyayı tanıyıp okura bunu hissettirebilmek Kennedy'nin metotlarından biri olarak sayılabilir. Nitekim birçok kez Orta Doğu'da çalışmalar yapan Kennedy, *Müslim Spain and Portugal* adlı eserini yazmak için İspanya'da bulunmuş, eserini burada kaleme almıştır.<sup>60</sup>

Kennedy'nin kaynak kullanımı da onun İslam tarihçiliğini incelemek için önemli bir alan sayılmalıdır. Nitekim menfi oryantalist yaklaşımın etkisi ile Batı'daki Doğu araştırmalarında İslam tarihi kaynaklarının yok sayıldığı zamanlar olmuştur. Fakat Kennedy İslam tarihi kaynaklarına özel bir önem vererek bu eserlere sıklıkla başvurmuştur. Çalışmalarında ana kaynak olarak Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* ve Belâzurî'nin ise *Fütûhu'l-büldân* eserlerini kullandığını ifade etmiştir. Referanslarını bu eserlerin Leiden baskılarına göre verdiğini belirtmiştir.<sup>61</sup> Bunun yanında Medâinî (ö. 228/843), Ya'kûbî (ö. 292/905'den sonra), İbn Fadlân (ö. 310/922'den sonra), Ezdî (ö. 334/945-46), Mes'ûdî (ö. 345/956), İsfahânî (ö. 356/967), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi isimler de Kennedy'nin yararlandığı kaynaklar arasındadır. Böylece Kennedy'nin İslam tarihi kronikleri konusunda zengin bir kaynak kullanım metodunu takip ettiği söylenebilir. Bu tür kaynakları eserlerinin başında açıklarken ele alınan döneme ne kadar ışık tuttuğunun yanında yer yer kaynağın niteliğine de yer vererek dikkat ettiği hususları okurlarına aktarmıştır.<sup>62</sup>

Çalışmalarını çoğunlukla İslam tarihi kroniklerinde yaygın şekilde yer alan bilgiler üzerine bina eden Kennedy, farklı gördüğü bilgilere de zaman zaman değinmiştir. Mesela harem konusunda Mes'ûdî ve İbn Hallikân gibi tarihçilerin aktardığı ilginç anekdotlara yer vermiştir. Bu rivayetleri doğrudan vermekle birlikte güvenilirliğinin sorgulanması gerektiğini söylemiş ve özellikle Halifelerin ağzından aktarılan bazı rivayetlerin yeni dönem okurlarına ilginç geleceğini de ifade etmiştir.<sup>63</sup> İslam tarihi kaynaklarına -özellikle de birbirini doğrulayan kaynaklar mevcutsa- güven duyan Kennedy, bu konuda şüpheli bir tutum sergileyen oryantalistlerinden farklı düşündüğünü de açıkça belirtmiştir. Bu noktada Michael Cook ve Patricia Crone gibi revizyonist tarihçileri örnek göstermiştir. Meslektaşları Müslüman tarihçilerin sunduğu her şeyi reddedip adeta Hz. Muhammed'in gerçekte yaşayıp yaşamadığının sorgulanması gerektiği gibi görüşlerle son derece menfi bir tutum sergilerken, Kennedy okurlarında oldukça güvenilir bir İslam literatürü imajı oluşturmuştur. Crone ve Cook "çelişkiler ve tutarsızlıklarla delik deşik olmuş"<sup>64</sup> durumda gördükleri İslam literatürünü çalışmalarına dâhil etmezken, Kennedy, söz konusu geniş literatürü inşa eden, farklı dönemlerde ve coğrafyalarda yaşayan tarihçileri tek tek

<sup>59</sup> Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*.

<sup>60</sup> Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*.

<sup>61</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 9.

<sup>62</sup> Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, XXI.

<sup>63</sup> Kennedy, *The Court of the Caliphs: When Baghdad Ruled the Muslim World*, 171.

<sup>64</sup> Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 3 v.dğr.

inceleyerek ele almış, tarihi anlamaya nasıl katkı sunduklarını ortaya koymuştur.<sup>65</sup> Kennedy ayrıca gayr-i müslim kaynakları da incelemiş ve bu kaynakların İslam tarihini anlamada yetersiz kalacağına dikkat çekmiştir.<sup>66</sup> Bununla birlikte Kennedy'nin revizyonist tarihçileri eleştirme konusunda yetersiz kalan bir tutumuna da değinmek gerekir. *Caliphate* kitabında halifenin Allah'ın vekili sıfatıyla kazandığı ilahi mevkinden bahsederken Crone ve Hinds'in kitabı *God's Caliph*'i önemli bir eser olarak zikretmiş ve onların bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. Fakat onun ilgili bölümde bu iki ismin İslam tarihine menfi yaklaşımlarına dair herhangi bir eleştiri yapmaması dikkat çekicidir.<sup>67</sup> Nitekim bu isimler 1950'lerden sonra Batı'da İslam tarihine; özellikle de İslam kaynaklarına yönelik marjinal tutumları ile dikkat çekmektedirler. Kennedy'nin bu tutumunda Cambridge Üniversitesi'nde doktora eğitimi sırasında Martin Hinds'in danışmalığını yapması etkili olmuş olabilir. Bu tutum kendisinin çoğunlukla yürütmeye çalıştığı tarafsız yaklaşımına gölge düşüren bir ayrıntı olarak zikredilmelidir.

## Sonuç

Genel olarak oryantalizm ve daha özelden oryantalistik çerçeveden İslam tarihçiliği, geçtiğimiz yüzyılda değişen dinamikler sebebiyle üzerinde yeniden düşünülmesi gereken alanlar olarak karşımızdadır. Bu konuda yapılacak bir çalışma, oryantalizm ve tarihçilik alanında ortaya konulan görüşler ve tezleri içeren bir çalışma olmalıdır. Bu makalede böyle bir noktadan hareketle, Hugh Kennedy, oryantalist bir tarihçi olarak incelenmiştir. Kennedy, "İslam'ın fetih hareketleriyle gerçekleşen hızlı yayılışına karşı şaşkınlık duyan", aynı zamanda "Arapların içinde yaşadığımız dünyanın şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını" düşünen bir tarihçidir.<sup>68</sup> Kitaplarında zikrettiği bu sözler, onun İslam dünyasına yönelmesine ve İslam tarihini çalışma alanı olarak seçmesinde etkili olmuş görünmektedir. Hayatı, kariyeri ve içinde bulunduğu akademik ortam ise onun İslam tarihi araştırmalarında ve İslam tarihinin Batıya tanıtılmasında etkin bir kişi olmasını sağlamıştır.

Kennedy gibi tarihçilerin eserlerinin Doğu ile Batı arasında bir köprü niteliği taşıdığına dikkat çekmek gerekir. Nitekim Doğu'nun tarihinin Batı'ya ulaştırılması Batı dillerindeki eserlerle mümkün olmaktadır. Bunda tarihçinin rolü önem kazanmaktadır ve tarih teorisi üzerine yapılan çalışmalarda da buna vurgu yapılmıştır. Eğer tarihçi tarafgir bir tutum sergiliyorsa bu onun anlatımına da yansıtacak, dolayısıyla okuru yönlendirmiş olacaktır. Bir İslam tarihçisi olarak Kennedy'nin mümkün merteye objektif kalmaya çalıştığı söylenebilir. İslam tarihinde ele aldığı dönemleri okura sunarken yargılamak niyetiyle değil, anlamaya çalışmak niyetiyle hareket ettiği eserlerinde büyük ölçüde öne çıkmaktadır. Elbette ki İslam'a uzaktan bakan bir göz olarak makalede de bahsedilen bazı noktalarda eksik veya hatalı yorumlarda bulunduğunu da belirtmek gerekir. Fakat yine de yazdığı birçok eser, katıldığı birçok program, öğrencilerine ve takipçi kitlesine aktardıkları ile İslam tarihinin Batı'ya tanıtılmasına büyük katkı sağlamış bir tarihçi olduğunu söylemek gerekir.

<sup>65</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 22.

<sup>66</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 30.

<sup>67</sup> Kennedy, *The Caliphate*, 9-10.

<sup>68</sup> Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 1-5.

Kennedy düz bir tarih anlatımı ile kalmamış, ele aldığı konuları günümüz sosyal ve siyasi hayatından benzetmelerle okura açıklamıştır. Eserlerinde ayrıca harita ve fotoğraflara yer vermiş, arkeolojik bilgilerin ışığında kapsayıcı bir portre sunmaya çalışmıştır. Ayrıca alan dışından, konuya uzak okuyucular için sunduğu arka plan, yer yer verdiği açıklayıcı bilgiler ve okuru sıkılmamak için gösterdiği çaba eserlerini popüler yapan yönleridir. Böylece eserleri birçok farklı kitleden okuyuculara ulaşmıştır ve ulaşmaya devam etmektedir.

Bu makalede Kennedy'nin hayatı ve eserleri üzerinden Batı'da İslam tarihin anlaşılmasına etkisi incelenmiştir. Eserlerinde öne çıkan noktalar tartışılmış ve Kennedy'nin bir disiplin olarak Batı'da İslam tarihi alanına, modern dönem İslam tarihçiliğine ve okuyucularının zihninde İslami Doğu imajının oluşumuna katkısı farklı açılardan değerlendirilmiştir. Çalışmanın modern dönem tarihçiliği üzerinden oryantalist bir tarihinin İslam tarihi alanına etkisini ortaya koyması ve oryantalizm düşüncesinde bir bakış açısı geliştirmesi umulmaktadır.

## Kaynakça

- al-Baladhuri, Yahya. *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Baladhuri's Futuh al-buldan*. Çev. Hugh Kennedy, Londra, UK: I. B. Tauris, 2022.
- Balādhurī, Ahmad Ibn Yahya. *The Origins of the Islamic State: Being a Translation from the Arabic, Accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitāb Futūḥ al-Buldān*. Çev. Philip K. Hitti & Francis Clark Murgotten, New York: Columbia University, 1916.
- Bloch, March. *Tarihin Savunusu veya Tarihcilik Mesleği*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Bosworth, C. Edmund. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *Oxford Journals* 98/388 (1983): 652-653.
- Butterworth, Charles E. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *Middle East Journal*, 38/4 (1984): 763-765.
- Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. Milano: Ulrico Hoepli, 1905.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* Çev. Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Coope, Jessica A. "Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus by Hugh Kennedy". *The American Historical Review*, 103/3 (1998): 861.
- Craig, James. *Shemlan: A History of the Middle East Centre for Arab Studies*. Basingstoke: Macmillan, 1998.
- Crone, Patricia & Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*. Leiden: Brill, 1863.
- Fayda, Mustafa. "Fetih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12:467-470.
- Gordon, Matthew S. "When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty by Hugh Kennedy". *Speculum*, 84/2 (2009): 460-461.
- Haldon, John & Hugh Kennedy. "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands". *Zbornik Radova Visantoloskog Instituta*. Belgrad, 1980, 79-116
- Hawting, Gerald. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy, The Shaping of Abbasid Rule by Jacob Lassner". *Wiley*, 67/220 (1982): 275-276.
- Kennedy, Hugh & Fanny Bessard (ed.). *Land and Trade in Early Islam: The Economy of the Islamic Middle East 750-1050 CE*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

- Kennedy, Hugh, "The Financing of the Military in the Early Islamic State". *The Byzantine and Early Islamic Near East: Volume 3*, ed. A. Cameron, Princeton: Darwin, 1995, 361-378.
- Kennedy, Hugh, *The Armies of the Caliphs Military and Society in the Early Islamic State*, Londra: Routledge, 2001.
- Kennedy, Hugh. "Antioch: from Byzantium to Islam and Back Again". *The City in Late Antiquity*, ed. J. Rich, Londra: Routledge, 1992, 181-198.
- Kennedy, Hugh. "Arab Genealogical Literature from Oral Memory to Written Record". *Arabica*, 44 (1997): 531-544.
- Kennedy, Hugh. "Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-eleventh Century". *Byzantine Diplomacy*, ed. J. Shepard & S. Franklin, Aldershot: Ashgate, 1992, 133-143.
- Kennedy, Hugh. "Central Government and Political Elites in the Early Abbasid Caliphate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44/1 (1981): 26-38.
- Kennedy, Hugh. "From Antiquity to Islam in the Cities of al-Andalus and al-Mashriq". *Genèse de la ville islamique en al-Andalus at au Maghreb occidental*, ed. P. Cressier & M. Garcia-Arenal, Madrid: Casa de Velasquez, 1998, 53-64.
- Kennedy, Hugh. "From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria". *Past & Present*, 106 (1985): 3-27.
- Kennedy, Hugh. "Gerasa and Scythopolis: Power and Patronage in the Byzantine Cities of Bilad al-Sham". *Bulletin d'études orientales*, 52 (2000): 199-204.
- Kennedy, Hugh. "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam". *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, Londra: Routledge, 2000, 17-30.
- Kennedy, Hugh. "Justinianic Plague in Syria and the Archaeological Evidence". *Plague and the End of Antiquity*, ed. L. Little, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 87-95.
- Kennedy, Hugh. "Medieval Merv: An Historical Overview". *Monuments of Merv*, ed. G. Herrmann, Londra: Society of Antiquaries, 1999, 27-44.
- Kennedy, Hugh. "Nomads and Settled People in Bilad al-Sham in the Ninth and Tenth Centuries". *Proceedings of the Fifth International Conference on Bilad al-Sham*, Amman: Aram, 1992, 105-113.
- Kennedy, Hugh. "Succession Disputes in the Early Abbasid Caliphate". *Proceedings of the Tenth Congress of the U.E.A.I. Edinburgh* (1980), ed. R. Hillenbard, Edinburgh: U.E.A.I, 1982, 29-33
- Kennedy, Hugh. "The Barmakid Revolution in Islamic Government". *Persian and Islamic Studies in Honour of P.W. Avery*. Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990, 89-98.
- Kennedy, Hugh. "The Decline and Fall of the First Muslim Empire". *Der Islam* 81/1 (2004): 4-30
- Kennedy, Hugh. "The Early Development of Church Architecture in Syria and Jordan, c.300 - c.750". *The Holy Land, Holy Lands and Christian History*, ed. R. N. Swanson, Woodbridge: Boydell, 2000, 1-33.
- Kennedy, Hugh. "The Impact of Muslim Rule on the Pattern of Rural Settlement in Syria". *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ed. P. Canivet & J.P. Rey-Coquais, Damascus: Institut français du Proche Orient, 1992, 291-297.
- Kennedy, Hugh. "The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation". *Byzantinische Forschungen*, 10 (1985): 141-183.
- Kennedy, Hugh. "The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy". *17<sup>th</sup> International Byzantine Congress: The Major Papers*, New Rochelle: Aristide D. Caratzas, 1986, 325-343.
- Kennedy, Hugh. "The Uqaylids of Mosul: the Origins and Structure of a Nomad Dynasty". *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.*, Madrid: UEAI, 1986, 391-402.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Kennedy, Hugh. *Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*. Çev. Ayşenur Demir, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Kennedy, Hugh. *Halifelerin Orduları İlk İslam Devletlerinde Ordu ve Toplum*. Çev. Doğan Mert Demir, İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Kennedy, Hugh. *Hilafet*. Çev. M. Murtaza Özeren, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2019.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. Londra: Routledge, 2014.
- Kennedy, Hugh. *The Caliphate*. UK: Penguin, 2016.
- Kennedy, Hugh. *The Court of the Caliphs: When Baghdad Ruled the Muslim World*. Londra: Phoenix, 2005.
- Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. Londra: Croom Helm, 1981.
- Kennedy, Hugh. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Londra: Phoenix, 2008.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. New York; Londra: Routledge, Taylor & Francis Group, Third Edition., 2016.
- Kennedy, Hugh. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*. Cambridge: Da Capo Press, 2005.
- Kennedy, Hugh. "Military Pay and the Economy of the Early Islamic State". *Historical Research*, 75/188 (2002): 155-169.
- Lassner, Jacob. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *The American Historical Review*, 87/3 (1982): 826-827.
- Lassner, Jacob. *The Shaping of 'Abbāsid Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Özdemir, Öznur. "The Caliphate, UK, 2016, Pelican Books, XXIX 412 Sayfa, ISBN: 978-0-141-98140-6, Hugh Kennedy". *İSTEM*, 17/34 (2019): 657-661.
- Pipes, Daniel. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *Middle East Studies Association Bulletin* 16/1 (1982): 94-95.
- Rodgers, Russ. "When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty". *The Journal of Military History* 72/1 (2008): 226-227.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Spellberg, Denise A. "Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus by Hugh Kennedy". *International Journal of Middle East Studies* 32/1 (2000): 162-164.
- University of Warsaw. "Hugh N. Kennedy CV". Erişim: 05.06.2024, <http://mpd.ibi.uw.edu.pl/cv/KennedyCV.pdf>
- Vloten, Gerlof Van. *Recherches sur la Domination Arabe, le Chiitisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayyades*. Amsterdam: Johannes Muller, 1894.
- Wagner, Ewald. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *Harrassowitz Verlag* 134/1 (1984): 193-194.
- Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: G. Reimer, 1902.
- Williams, John A. "The Early Abbasid Caliphate: A Political History by Hugh Kennedy". *Society for History Education* 15/4 (1982): 603-604.
- Yıldız, Hakkı. "Hugh Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, Londra 1981, S. 238, 4 Harita, 2 Şecere Cedveli". *Tarih Dergisi* 33 (2011): 467-469.

## An Examination of an Eschatological Christian Leader: Last Emperor Topos in Oracula Attributed to Byzantine Emperor Leo VI (886-912)

Hıristiyan Bir Eskatolojik Lider İncelemesi:

Bizans İmparatoru VI. Leon'a (886-912) Atfedilen Oracula'da Son İmparator Toposu

**Dr.Öğr.Üyesi Umut Var**

Mardin Artuklu Ü.  
Edebiyat Fakültesi  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 20.09.2024

**Kabul** : 17.10.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



### Özet

Hıristiyan eskatolojisinde liderlik tipolojisi yalnızca Mesih figürüyle sınırlı değildir. Bu tipoloji, özellikle Son İmparator gibi figürlerle genişletilmiştir. Bizans İmparatoru VI. Leon'a (886-912) atfedilen *Oracula* metni, bu imparatoru, kutsal soya sahip, ilahi olarak seçilmiş bir lider olarak sunar ve hem İncil hem de imparatorluk arketiplerinden yararlanır. Onun kutsal soy ağacı ve düzeni yeniden tesis etme rolü vurgulanarak, imparatorluk gücü ile ilahi irade arasındaki bağ güçlendirilir. Bu makale, son imparatorun soyu, fiziksel özellikleri ve yeryüzüne inişiyile ilgili kehanet detaylarına odaklanmaktadır. Çalışma, bu mitin Bizans politik teolojisine hizmet etmek üzere, özellikle kriz dönemlerinde, imparatorluk otoritesini sabitlemek ve meşrulaştırmak amacıyla oluşturulduğunu öne sürmektedir. Bu mit, Bizans toplumunun dini ve politik hassasiyetleriyle uyumlu eskatolojik temalar aracılığıyla güç kazanmıştır. Makale, söz konusu mit kurgusunun, Bizans toplumunun dini ve siyasi hassasiyetleriyle uyumlu eskatolojik temaları kullanarak imparatorluk gücünü stabilize etme ve meşrulaştırma amacı taşıdığını sonucuna varmaktadır. Böylece Hıristiyan eskatolojisinin önemli karakterlerinden birine dair alt metin okuması metoduyla detaylı bir çözümlenmeye girilmiş, literatürdeki önemli boşluklardan biri de doldurulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hıristiyan eskatolojisi, kehanet, politik teoloji, Oracula, VI Leon.

### Abstract

In Christian eschatology, the leadership typology is not limited solely to the figure of the Messiah. This typology has been expanded, particularly with figures such as the Last Emperor. *Oracula*, attributed to Byzantine Emperor Leo VI (886-912), presents this emperor as a divinely chosen leader, drawing from Biblical and imperial archetypes. His sacred lineage and role in restoring order are emphasized, reinforcing the connection between imperial power and divine will. This article focuses on the prophesied details regarding the last emperor's genealogy, physical characteristics, and descent to earth. The study argues that this myth was constructed to serve Byzantine political theology during times of crisis, stabilizing and legitimizing imperial authority through eschatological themes that resonated with the religious and political concerns of Byzantine society. Thus, a detailed analysis of one of the key figures in Christian eschatology has been undertaken through the method of close reading, aiming to fill one of the significant gaps in the literature.

**Keywords:** Christian eschatology, prophecy, political theology, Oracula, Leo VI.

## Introduction

In Byzantine literature, the genre of oracula encompasses works that convey prophetic declarations or foretell future events. The oracular works produced by the Byzantine intelligentsia are predominantly characterized by the wish-prophecies and are enriched with eschatological elements, constructing a detailed apocalyptic narrative. Within this framework, Byzantium is portrayed as the guardian of all Christians, irrespective of Christological distinctions, providing protection against entities considered faithless until the Second Coming of Christ. The narrative structure of works within this genre unfolds within the framework of a prophetic scenario. Initially, Christians are subjected to various forms of punishment as retribution for their sins. These punishments are typically depicted as being inflicted by a non-Christian people or state that oppresses them. Following this period of suffering, a Byzantine emperor of sacred genealogy delivers the Christian population from oppression and unites them under a single banner, ushering in a prolonged era of prosperity. Shortly thereafter, the Anti-christ emerges on earth, and within the narrative, the final emperor is exalted to heaven while the Messiah is sent to earth for the ultimate battle. At this juncture, a confrontation between the Messiah and the Antichrist ensues, culminating in the Messiah's victory. Following approximately a millennium of Messianic rule, the Day of Judgment arrives.<sup>1</sup>

The works belonging to this genre are composed either through an intuitive method, where the author claims to receive future-oriented messages from certain divine entities, or a technical method, involving the examination of objects or living beings through practices such as astrology, ornithomancy, lecanomancy, or ichthyomancy; or through a method referred to as oracles of supplication, which offer prophecies concerning a particular individual or state.<sup>2</sup> The oracle attributed to Emperor Leo VI of the Macedonian dynasty, which forms the core focus of this study, is composed utilizing the method of wish-prophecy and exemplifies the most sophisticated instance of this genre within Byzantine literature. At this point, it would be appropriate to provide information regarding the technique and content of the text in question.

The only surviving copy of *Oracula* is preserved at the University of Amsterdam Library, cataloged under the Amstelodamensis Graecus manuscript with the number 70. MS. VI E 8. This manuscript was acquired by the Dutch classicist G. Dousa during his visit to Istanbul in 1597. It was subsequently published by the Dousa family in 1598 under the title *Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησμός* (The Oracles of the Wisest Emperor Leo).<sup>3</sup> The published work under this title

<sup>1</sup> For the narrative structure see Paul Alexander, *Byzantine Apocalyptic Literature* (CA: UCP, 1985), 1-9; Bernard McGinn, "Introduction," *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, ed. Bernard McGinn (New York: Columbia University Press, 1979), 28-36.

<sup>2</sup> For these methods, see Gary Knoppers, "Democratizing Revelation? Prophets, Seers and Visionaries in Chronicles", *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, ed. John Day (New York: T&T Clark, 2010), 391-409; Ron Hendel, "Away from Ritual: The Prophetic Critique", *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, ed. S. M. Olyan (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 79; Martti Nissinen, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical and Greek Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 20-21; Paul Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *American Historical Review*, 73/4 (1967): 997-1018.

<sup>3</sup> The aforementioned work has been published in two facsimile editions, the first in Athens in 1955 and the second in Ghent in 1986. See *Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησμός*, ed. Katerina Kyriakou (Athens: Σύλλογος προς

includes fifteen distinct prophecies and narratives, as well as an appendix. Additionally, this manuscript is highly renowned for its illustrations. The scribes who copied the manuscript created a drawing for each prophecy, aiming to visually depict the content of the prophecies. The manuscript was first published in 1655 by the German historian and librarian P. Lambeck (d. 1680) under the title *Ανωνύμου παράφρασις των του βασιλέως Λέοντος Χρησμών* (Anonymous Paraphrases of the Oracles of Emperor Leon).<sup>4</sup> P. Migne published this work in 1863 in volume 107 of the *Patrologia Graeca* under the title *Oracula: cum Figuris et Antiqua Graeca Paraphrasi*, including translations into both Greek and Latin.<sup>5</sup> In the 20<sup>th</sup> century, the increasing scholarly focus on prophetic traditions led to a heightened interest in the work attributed to Leon VI. In 2002, a committee from the Faculty of Humanities at the University of Amsterdam, led by W. Brokkaar, prepared an edition of this work and provided a partial English translation.<sup>6</sup> In the prepared edition, the sixteen texts are divided into two groups. The first group consists of fifteen poems written in both short and long meter, while the second group comprises two lengthy poems that address the main sequence of prophecies.

Brokkaar's detailed study examined potential interpolations in the text. As with all texts, interpolation poses a potential issue in apocalyptic literature. Given that various instruments employed in apocalyptic tradition vary according to contemporary conditions and hopes, there is a high likelihood that such texts are particularly susceptible to alterations. This is indeed the case with *Oracula*. However, it is also possible to view this text as a compilation. Although the text clearly constitutes a compilation of multiple apocalyptic works, the fact that it specifically references the fall of Constantinople in 1204 and lacks any oracle regarding the recapture of the city in 1261 suggests that the compiler(s) likely lived during the Nicaean Empire period.<sup>7</sup> Following the information pertaining to *Oracula*, this article will first provide a general assessment of the last emperor topos and then focus on the character of the last emperor in *Oracula*.

## 1. The Last Emperor Topos in Byzantine Prophetic Literature

To thoroughly comprehend the topos of the last emperor in Byzantine prophetic/apocalyptic literature, it is essential first to explore the origins of this concept. P. Alexander posits that this topos partially derives from Jewish messianic traditions. He contends that the fundamental attributes of this figure bear considerable resemblance to the Messiah anticipated by the Jews rather than the specific details. Both the Jewish and Byzantine figures share commonalities: their names and identities are unspecified; they are expected to emerge during periods of significant

Διάδοσιν Ὁφελίμων Βιβλίων, 1955); *Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησμός*, ed. Jeannine Vereecken (Gent: OGL, 1986).

<sup>4</sup> Peter Lambeck, *Georgii Codini et alterius cuiusdam anonymi excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis* (Venetiis: Javarina, 1729), 155-188.

<sup>5</sup> *PG* 107, ed. Paul Migne (Paris: Fratres, 1863), 1122-1167.

<sup>6</sup> In this article, unless otherwise stated, this edition of *Oracula* was used. See Walter Brokkaar et al. (ed.), *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo VI & The Tale of the True Emperor* (Amsterdam: UvA, 2022). The relevant work will be cited as *Oracula* in the footnotes throughout the rest of the article.

<sup>7</sup> See Brokkaar, *Oracle*, 31-32.



national tribulation; their associated locations, such as Jerusalem and/or Konstantinoupolis, are variously sanctified; and they are envisioned to rule over a temporary dominion on earth. Alexander further asserts that while this messianic concept among the Jews originated from the general characteristics of Old Testament prophets, its literary formulation was shaped by the challenging periods experienced under Seleucid and Roman dominion.<sup>8</sup>

G. Reinink, in his work *Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter*, opposes Alexander's view, identifying the origin of the last emperor in the Apocalypse of Pseudo-Methodius, a key representative of the prophetic/apocalyptic genre, thought to have been composed in Syriac in the 7<sup>th</sup> century. Reinink argues that the figure of the last emperor is clearly defined in this text and reflects distinct elements of Syriac culture. He suggests that the reason the last emperor's name is unknown is not due to Jewish Messianic tradition but rather to the New Testament verse, "Therefore, you also must be ready, for the **Son of Man** is coming at an hour you do not expect" (Matta 24:44).<sup>9</sup> Additionally, Reinink believes that the descriptions of the last emperor's role were influenced by the Syriac work *Cave of Treasures* (ܩܘܒܬܐ ܕܩܘܪܕܐ).<sup>10</sup> The central emphasis in Reinink's antithesis is that the temporary empire ruled by the last emperor is not the Messianic kingdom of God but rather a period in which the existing Christian empire will experience unparalleled strength and invincibility.<sup>11</sup>

H. Suermann, in *Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius*, takes a more reconciliatory approach, arguing that both Alexander and Reinink's theses are valid. However, rather than viewing them as opposing arguments, Suermann suggests that the last emperor topos draws from both cultures and was fully developed within Byzantine apocalyptic literature.<sup>12</sup> This article adopts Suermann's perspective, which argues that it is entirely plausible that Christian apocalyptic writers borrowed themes and narratives from Jewish Messianic traditions, as Alexander claims, and adapted them for their own apocalyptic works. Therefore, it would be incorrect to claim that Jewish Messianic culture could not have influenced this literature simply because of its Jewish origins. At the same time, Reinink's arguments are also valid. From the 8<sup>th</sup> century onwards, Syriac apocalyptic literature engaged in significant exchanges with Byzantine

<sup>8</sup> Paul Alexander, "The Medieval Legend of the Last Emperor and Its Messianic Origin", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978), 1-15; Paul Alexander, *The Byzantine Apocalyptic*, 174-184; See also. Wilhelm Bousset - Hugo Gressmann, *Die Religion des Judentums in Spät-hellenistischen Zeitalter* (Tubingen: JCB Mohr, 1926), 202-204.

<sup>9</sup> Gerrit J. Reinink, "Die Religion des Judentums in Spät-hellenistischen Zeitalter", *Non Nova, Sed Nove: Mélanges de civilisation médiévale dédiés à W. Noomen*, ed. Martin Gosman - Jaap van Os (Groningen: Bouma's Boekhuis, 1984), 195-209; Gerrit J. Reinink, "Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle", *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales: actes du Colloque de Paris*, ed. Laurence Harf et al. (Paris: Nanterre, 1999), 149-159.

<sup>10</sup> Reinink, "Judentums", 203. See also ܩܘܒܬܐ ܕܩܘܪܕܐ (*Cave of Treasures*), ed. Ernst. A. W. Budge (London: The Religious Tract Society, 1927).

<sup>11</sup> Reinink, "Judentums", 200-201.

<sup>12</sup> Harald Suermann, "Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius", *Oriens Christianus*, 71 (1987): 140-155.

prophetic/apocalyptic writings, and by later centuries, these exchanges had become so extensive that the two apocalyptic traditions were regarded as continuations of one another.<sup>13</sup>

In addition to the debate on the sources of the last emperor narrative, it is essential to examine the extent to which this topos was influenced by Byzantium. Two key concepts that must be addressed in this context are *parousia* (παρουσία) and *katechon* (κατέχων). *Parousia*, meaning “arrival” or “presence,” emphasizes the glorious return of Christ and the preparation for this event.<sup>14</sup> In Christian terminology, this concept is found in the Gospels in passages that address the return of Christ.<sup>15</sup> Defined in the early stages of Christianity, this term held significant interpretative authority across diverse Christian communities despite differences in culture, geography, and social memory. In Byzantine Christianity, *parousia* was given special importance, envisioned as occurring suddenly, like a flash of lightning, at a moment known to no one.<sup>16</sup> According to interpretations developed from this theory, emperors —particularly Iustinianos (527-565) and Herakleios (610-641)— believed they played a vital role in the establishment of God’s Kingdom at Christ’s return, and preparing for this event was seen as their solemn responsibility.<sup>17</sup> At this point, the narrative of *parousia* becomes a concept that supports the last emperor topos, as the last emperor is expected to be the precursor to the *parousia* and, when it occurs, will stand alongside Christ with his army of believers.<sup>18</sup>

Another term, *katechon*, is a concept directly related to Christian political philosophy and finds its place in apocalyptic literature. This concept is explained through the character of the “lawless one” in the Second Epistle to the Thessalonians (2 Thessalonians, 2:8). According to this view, Christians should not expect the imminent coming of Christ because, before his arrival, the Anti-christ will appear on Earth. Thus, the *katechon* defines the arrival of the Anti-christ, which will occur before the *parousia*. C. Schmitt has argued that this concept is extremely useful for Roman-Byzantine Christianity and is one of the most fitting “restrainers” in Orthodox ethics.<sup>19</sup> Indeed, for Byzantines who have believed in the end of the world since the 6<sup>th</sup> century, the *katechon* has been a concept approached with continuous caution. That is because to avoid becoming a follower of the forthcoming Antichrist, possessing a strong faith is considered the most crucial condition.

<sup>13</sup> For similar cultural elements between Jewish, Syriac, and Byzantine apocalyptic texts, see *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Century*, ed. Hagit Amirav et al. (Leuven: Peeters, 2017); James Palmer, *The Apocalypse in the Middle Ages* (London: Cambridge University Press, 2014).

<sup>14</sup> Frank Cross & Elizabeth Livingstone, “Parousia”, *Oxford Dictionary of Christian Church* (Oxford: OUP, 1997), 1223.

<sup>15</sup> See *New Testament* (accessed on 10.06.2023), Matthew 24:3; Mark 8:31-38; Luke 12:38; John 2:28.

<sup>16</sup> Mario Inzulza, *The Parousia: A Suitable Symbol for a Renewed Eschatological, Cosmic Narrative* (Boston: Boston College, School of Theology and Ministry, 2018), 108-109.

<sup>17</sup> Wolfram Brandes, “Byzantine Predictions of the End of the World 500, 1000 and 1492 AD”, *The End(s) of Time(s): Apocalypticism, Messianism and Utopianism Through the Ages*, ed. Hans Lehner (Leiden: Brill, 2021), 32-63.

<sup>18</sup> Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), 44, Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970), 32-33, Stephen Shoemaker, “The Reign of God Has Come: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam”, *Arabica*, 61/5 (2014): 514-558.

<sup>19</sup> Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (New York: Telos Press 1950), 59-60.

Ultimately, the origins of the last emperor narrative can be traced through three sources: those focused on Jewish-Messianic and Old Testament traditions, those centered on Syriac Apocalyptic traditions and the New Testament, and those grounded in the Byzantine cultural context. Although these sources present varying theories, they collectively form an integrated whole, contributing to apocalyptic literature and oracular texts. Therefore, the characteristic elements and representations of the last emperor topos should be analyzed considering the data found in *Oracula* attributed to Emperor Leo VI, as discussed in the introduction.

## 2. The Last Emperor Topos in Oracula

The prophecies titled *Monarchy* (3) and *Appointment* (16) in *Oracula* attributed to Emperor Leo VI are wish prophecies that provide details about the genealogy, physical characteristics, and earthly appearance of the last emperor. In this section of the paper, these details will be examined through close readings and allegorical analyses.

### 2.1. On The Genealogy of the Last Emperor

One of the most crucial aspects regarding the last emperor in *Oracula* is his genealogy. In Byzantine literature, when constructing a genealogy for an emperor, it was customary to establish connections with prominent historical figures or sacred characters from the Old Testament. This practice aimed to highlight the emperor's noble lineage, affirming his right to the throne and suggesting that he would achieve significant successes akin to his illustrious ancestors. Therefore, it is unlikely that the genealogy of the last emperor, who is assigned the task of protecting Christians until the second coming of Christ, would be constructed with merely simplistic connections.

In the third prophecy of *Oracula* titled *Monarchy*, there is a reference to this constructed genealogy:

*How extremely bold and swift you are;  
and ready for combat, descendant of Byza*<sup>20</sup>

In this excerpt, where the author(s) extol the virtues of the last emperor, the emperor's lineage is linked to Byzas, the legendary *ktistes* (founder) of the city of Byzantium, the precursor of Byzantine Konstantinoupolis. In the myths about Byzas, he is often depicted as a demi-god, the son of the water nymph Semestre, or the grandson of Zeus.<sup>21</sup> However, these depictions are not particularly emphasized by the author(s) of *Oracula*, which is framed by Christian theories of salvation. Instead, a common connection frequently encountered in apocalyptic literature may explain the relationship between the last emperor and Byzas. This connection likely stems from a sacred genealogy, which includes Byzas and appears in nearly every apocalyptic text. According to this genealogy, the lineage of the last emperor begins with Alexander III. the Great (336–323

<sup>20</sup> *Oracula*, 3:1-2.

<sup>21</sup> See *FGrHist* 390, Fr. 3-9 and 5; *Diod.* 4.49-1. See also Thomas Russel, "Before Constantinople", *The Cambridge Companion of Constantinople*, ed. Sarah Bassett (New York: Cambridge University Press, 2022), 17-32.

BC). This genealogical construct first appears in the Pseudo-Methodius Apocalyptic Text. In this text, a prominent example of this tradition, Alexander is depicted as a proto-Christian leader who almost established the ideal Christian state. According to this text, Alexander was sent by God to prepare for the first coming of Christ, and his “conquests” are regarded as victories of the Christian Greco-Roman State.<sup>22</sup> In this context, Alexander, regarded as the first ruler of the Greco-Roman State, is depicted as a typological precursor to the last emperor. Thus, the lineage of the last emperor finds its foundation in a heroic proto-Christian leader, and these strong genealogical ties are framed as legitimizing the accomplishments of the last emperor.

However, Alexander’s role in apocalyptic texts extends beyond the portrayal of a powerful hero. Through him, these texts establish various connections to Old Testament narratives, where the genealogical design is shaped not only by the depiction of a heroic leader but also through a sacred bond. The Pseudo-Methodius Apocalyptic Text traces Alexander’s lineage back to the Kingdom of Kush, which was established in the region encompassing present-day southern Egypt, Ethiopia, and Sudan after the dissolution of the New Kingdom in the last quarter of the 8<sup>th</sup> century BCE and remained politically influential until the 4<sup>th</sup> century CE.<sup>23</sup> According to the narrative, during his campaigns in Egypt, King Philippos II (382–336 BCE) married a princess from the Kushite dynasty, and from this marriage, Alexander the Great was born.<sup>24</sup> The reasons behind this Kushite genealogical design in Byzantine apocalyptic literature remain a topic of significant debate. According to F. J. Martinez and I. Shahid, the intellectuals who composed the Pseudo-Methodius Apocalyptic Text were influenced by the Ethiopian epic *Kebra Nagast*, which dates to the 6<sup>th</sup> century and was later translated into various languages.<sup>25</sup> The epic centers on the Judaization of the Kushites and their connections to Jewish kings and prophets. According to its plot, the first Kushite king, Menelik I (?-957? BCE), is descended from the prophet Solomon and the Queen of Sheba, Makeda.<sup>26</sup> In this way, a connection between Alexander’s lineage and the prophet Solomon is also established. Due to the missionary activities in the region, access to this text would have been relatively easy for the anonymous author(s) of Pseudo-Methodius. By structuring the last emperor’s genealogy in this way, they linked this figure to both the heroic and

<sup>22</sup> Benjamin Garstad (ed.), *Apocalypse Pseudo-Methodius and An Alexandrian World Chronicle* (London: Harvard University Press, 2012), xiii; Anthony Kaldellis, “Alexander the Great in the Byzantine Tradition”, *A History of Alexander the Great in World Culture*, ed. Richard Stoneman (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 216-241; Yuri Stoyanov, “Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh to Early Eighth Century Byzantium”, *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, ed. Sergio La Porta & Kevork Bardakjian (Leiden: Brill, 2014), 379-433;

<sup>23</sup> For the religious structure of the Kushite Kingdom and its relations with the Byzantine Empire, see Laszlo Török, “The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilisation”, *Handbook of Oriental Studies I*, ed. Laszlo Török (Leiden: Brill, 1998), 144; Stanley M. Burstein, “When Greek was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia”, *Journal of World History*, 19/1 (2008): 41-61; Tomas Hagg, “Titles and Honorific Epithets in Nubian Greek Texts”, *Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 65 (1990): 147-177.

<sup>24</sup> See fn. 21.

<sup>25</sup> Francesco J. Martinez, “The King of Rüm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt”, *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*, ed. Włodzimirz Godlevski (Warsaw: Editions Scientifiques de Pologne, 1990), 249-257; Irfan Shahid, “The Kebra Nagast in the Light of Recent Research”, *Le Museon*, 89 (1976): 133-178.

<sup>26</sup> See Ernest A. W. Budge (ed.), *Kebra Nagast* (London: Medici Society, 1922), 40-47; Willie F. Page - Hunt Davis (ed.), *Encyclopedia of African History and Culture II*, “Solomonic Dynasty” (London: FOF, 2005), 206.

powerful leader Alexander and the prophet Solomon, a figure of paramount importance in theocentric historiography. In Byzantine apocalyptic literature, however, this genealogy, founded on Solomon and Alexander, is often depicted as extending to Byzas or Konstantinos I (306-337) through either Philippos II. or Alexander III's lineage. Thus, not only the last emperor but also some emperors who sat on the Byzantine throne are portrayed as branches of this sacred genealogy.

Ultimately, although the author(s) of *Oracula* only mention the name Byzas regarding the last emperor's genealogy, behind this name lies a narrative that has persisted with significant continuity within the Syriac-Byzantine apocalyptic literature since the 7<sup>th</sup> century. It is more likely that the author(s) chose Byzas not because he was a demi-god or a powerful founding leader, but due to the genealogical construction in the literature, which is rooted in the Old Testament and adorned with heroic leaders.

## 2.2. On the Physical Attributes of the Last Emperor

Particularly in Byzantine apocalyptic texts, a detailed physiognomy of the last emperor is presented to captivate the attention of their audience—primarily residents of Konstantinoupolis who followed the ceremonies in which emperors participated (or, in other words, were continuously exposed to a typology of leadership)—and to render this typology more realistic. This detailed depiction describes the leader who will guide the Christians to the eschatological end through various messianic comparisons. In *Oracula*, this character is described with the following features:

*His identifying marks are as follows: the nail of the big toe of his right foot shows a knob, his conversation is pleasant. His face is well-shaped, and his appearance is feminine. He is middle-aged, bald on the crown and slightly grey-haired. He is very learned and erudite. He foresees the future sharing in [the gift of] prophecy in which he lets other people share. He has an aquiline nose and protuberant eyes. He is poor, shaven and dressed in rags, because he is of no use. His right hand [has] two joints. He bears cords and purple crosses on his two shoulder blades. Natural [...] on his chest and neck, and cords on his sides, his throat, his thighs and his arms.<sup>27</sup>*

*These things will be evident from the mark on the nail of his right foot and from his right eye, which is the squint-eyed eye of fornication. He is holy in the sight of the Lord. He has birthmarks on the right side [of his body], under his chest, and even more on his shoulder. His thigh and his ear, and on his right eyebrow, because of the extent of his mercy. He is lovely with blushing cheeks, and tall. His beard, his moustache and [the hair on] his head are streaked. He is kind, honey-sweet, black-haired with a high forehead.<sup>28</sup>*

<sup>27</sup> *Oracula*, 16: 25-30.

<sup>28</sup> *Oracula*, 16: 68-80.

The physical traits attributed to the last emperor in the aforementioned passage are listed as elements of praise, thus sanctifying his physiognomy. All these traits correspond to the definition of a wise man in the dominant culture of the Byzantine Empire, which is precisely the impression the author seeks to create in the reader. For example, the fact that the emperor is bald symbolizes intelligence and wisdom in the collective consciousness of the Byzantine aristocracy. With the rising interest in antiquity during the middle Byzantine period, the baldness of some famous Greek philosophers' statues became something to be admired by the Byzantine aristocracy.<sup>29</sup> Additionally, the details of the right toenail and right eye in the second paragraph of the excerpt are not mentioned randomly but refer to a subtext rooted in the Old Testament. In the Old Testament, the right side of the human body is imbued with holiness, while the left side is assigned a negative connotation: "A wise man's heart inclines him to the right, but a fool's heart to the left" (Ecclesiastes, 10:2). This is precisely why the author of *Oracula* describes the characteristic features of the last emperor by pointing to the sanctity of the right side of the body. The other traits are depicted with the physiognomy of a powerful emperor in mind.<sup>30</sup> In order to impress the reader, the physical characteristics of the last emperor must align with the physiognomy in the minds of the people of Konstantinoupolis, who frequently encountered the emperor during various ceremonies, and must even surpass it in power.

### 2.3. On the Emergence of the Last Emperor

Each of the Byzantine apocalyptic texts offers different yet similar data and plotlines regarding the emergence of the last emperor. However, the most detailed information is found in *Oracula* attributed to Emperor Leo. The author(s) provide precursor or herald elements related to the appearance of this character on Earth. The first of these elements concerns the perception of the last emperor as "dead and useless," a description that clearly contains an underlying *imitatio Christi*:

*He observes piety and prophecy. People considered him to be nothing and useful for nothing. The Lord will place his hand on his head and will anoint him with oil at the end of time.*<sup>31</sup>

The notion that the person destined to become emperor is perceived as utterly useless is a common symbolic element found in many Byzantine apocalyptic texts. In this context, the last emperor assumes a Christ-like typology. Just as Christ was viewed as "dead and useless" by his opponents after his crucifixion, the last emperor will also be referred to in this way until he is bestowed with the imperial title. However, just as Christ's glory grew after he appeared to the

<sup>29</sup> Jane Draycott, "Hair Loss as a Facial Disfigurement in Ancient Rome?," *Approaching Facial Difference: Interdisciplinary Approaches to the Human Face*, ed. Patricia Skinner et al. (London: Bloomsbury, 2018), 106-135; Myrto Hatzaki, *Beauty and Male Body in Byzantium* (London: Palgrave, 2009). Indeed, Synesios even composed a hymn titled *In Praise of Baldness*. See Synesios, *In Praise of Baldness*, ed. George H. Kendall (Vancouver: Pharmakon Press, 1985).

<sup>30</sup> See Manuela Studer-Karlen, "The Emperor's Image, in Byzantium: Perceptions and Functions," *Meaning and Functions of the Ruler's Image in the Mediterranean World*, ed. Michele Bacci et al. (Leiden: Brill, 2022), 134-170.

<sup>31</sup> *Oracula*, 16: 41-50.

believers three days following his crucifixion, the last emperor will similarly be regarded with the same power once he assumes his role. At this point, the use of the verb *ἀνίστημι* to describe both Christ's resurrection and the last emperor's "rebirth after being anointed by God" is highly significant. Thus, the author continually employs contrasting expressions to establish connections between the typologies of the crucified Christ, the revealed Christ, and the last emperor. Even the shared use of this verb is a deliberate choice, highlighting the necessity of depicting the last emperor within a Christ-like typology.

Another of these heralding elements is the arrival of a time when people are in their greatest need of a savior figure. At this juncture, the author(s) depict the condition of the faithful in an exceptionally dramatic manner, thereby fully emphasizing the extent of this desperation:

*For in those times people will be distressed. beat their heads against the ground. sprinkle dust over their heads and cry aloud to the Lord. the God of Heaven and Earth. Then the Lord will hear their prayer and will turn his ears to those who inhabit the earth. He will send his archangel in human shape who will take up his abode on the islands and will find His holy man, the anointed whom nobody sees, and nobody knows.<sup>32</sup>*

Following these heralding elements, it is essential to highlight the unique sanctification of space found in *Oracula*. This sanctification diverges from the narrative structures of other apocalyptic texts. When examining apocalyptic writings from the same period, composed in Hebrew, Syriac, and Armenian, Jerusalem emerges as the most prominent, and often the sole, sanctified location. However, in *Oracula*, the sanctified space is the imperial capital, Konstantinoupolis. The emphasis on Konstantinoupolis is very dominant in the text that there is no mention of the last emperor and Christ meeting in Jerusalem:

*The true emperor, who lives in a moist place because of the burning heat, whom people drove away from his residence and whom they lodged on the islands, where he is sailing and fishing in the seventh year – week, will be revealed at the end of the [dominion of the] Ishmaelites. He will succeed (them) in the days of the south-westerly wind and [then] the first will be second and the second first. And after that, places of execution [will be] prepared in the middle of the city, on the crowded Plakoton, on a Friday at the third hour of the day. [...] He will be instructed by an angel who presents himself to the revealed one in human form like a eunuch wearing white, and who will speak into his ear while he is asleep. And taking his right hand, he will say: "Awake, you who sleep, arise from the dead, and Christ will give you light for he appeals to you to tend his chosen people", and the second time he will say to him: "Come out, you who are hidden, hide no more, many people are looking for you, all of them will go out, you alone will go in". And the third time he will give him stone tables, in which two commandments have been carved: to*

<sup>32</sup> *Oracula*, 16: 40-56.

*punish the gentiles and make them righteous and to persecute impiety and burn to death those who are doing the things of Sodom. and, likewise, to drive away the wicked priests from the temple and restore the worthy ones to holy [office], as it pleases the God of Heaven and Earth.*<sup>33</sup>

*He lives in Tetracyllon, towards the coldest part of the Sigma and at the southern seaside and in an obscure and muddy place. When he comes out of the Golden Gate and the Xylokerkos Gate, all things that are topsy-turvy come to an end and the defilements cease. His quarters lie in between the two outer [piers of the] gates. On the right there is a wide, paved road with polished square stones. The fourth column is snake-like and beast-like female charioteer stands before his tabernacle and holds a crown, loudly acclaiming the fortune of the chosen emperor. Before his tabernacle there is a shrine of the God-man where he brings offerings and shows his reverence. It has one frieze [on which] his name is carved: he brings the war, the devices of the blond [peoples] and the sheddings of blood in a cup toppled over on the ground, and on his back he has the lord of the beasts and on his chest the sign of the cross. On the left side of his quarters there is a narrow road, an alley flooded with water and deep. [The waters] are flooding and roaring and billowing towards the steep sea [side] of the city of seven hills and a raging river rush down the iron cliff.*<sup>34</sup>

In the passage cited from *Oracula* above, a common feature of apocalyptic literature is evident: the creation of an “unbeliever” enemy that the last emperor will vanquish. In this work, the enemy is identified as the Ishmaelites, or in other words, Muslim Arabs. It is worth noting that the period during which apocalyptic works in Armenian, Greek, and Syriac proliferated coincides with the 8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries when Muslim forces were at their strongest against Byzantium and the Christian communities of the Middle East. Consequently, in classical apocalyptic texts, Muslim Arabs are nearly universally depicted as the common enemy. This depiction can easily be explained by the victories of the Muslims during this period and the potential threats they posed to Byzantium. However, underlying this choice of enemy is also a sense of Byzantine irredentism. The Muslims’ conquest of significant territories, including Jerusalem, from Byzantium in the second quarter of the 7<sup>th</sup> century naturally fueled this irredentism.<sup>35</sup> If the emperor is to lead all the faithful to righteousness and establish the sacred empire’s dominion over the world, then, with the infinite power bestowed upon him by God, he can also reclaim the lands fallen into the hands of the “unbeliever” and restore them under the Byzantine realm. Thus, it is clear what kind of motivations this text provided for both the authors of the apocalyptic tradition and its audience. According to the details in the passage, the emperor

<sup>33</sup> *Oracula*, 16: 5-24.

<sup>34</sup> *Oracula*, 16: 76-95.

<sup>35</sup> Although irredentism or expansionism is a term typically associated with modern politics, it has been used by Byzantinists to describe Byzantine politics, particularly in the 9<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries. See Paul Alexander, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of Last Roman Emperor”, *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971): 47-68; Dimitri Angelov, “Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople”, *The Fourth Crusade and its Consequences*, ed. Angeliki Laiou (Paris: Lethielleux, 2005), 293-310.



will suddenly bring an end to the rule of the Ishmaelites and execute their leaders in the center of the city at the Plakoton.

The location referred to as Plakoton, where the leaders of the Ishmaelites are to be executed, is the Column of Konstantinos on Mese Street, known today as the Çemberlitaş Column. This porphyry column, brought by Emperor Konstantinos I from the Temple of Apollo in Rome and crowned with a statue of the emperor holding his scepter, stands at the center of the Forum of Konstantinos.<sup>36</sup> Positioned at a highly significant point in the topography of Konstantinoupolis, this column has witnessed celebrations of various prophets, apostles, saints, and political victories.<sup>37</sup> Indeed, the structure, which retained its importance throughout the ages, held great symbolic value for the Macedonian dynasty to which Emperor Leo VI belonged, as well. As inferred from *De Ceremoniis*, this column bore several symbolic meanings that the dynasty attributed to various persons, places, or objects.<sup>38</sup> In addition to the Christian saint-centered celebrations previously held around the column, the dynasty also organized festivals for certain Old Testament prophets, aiming to establish a sense of divine unity. Moreover, through this column, the dynasty forged spiritual connections with the cult of Konstantinos and the sacred relics housed at its base, using these connections within the framework of Byzantine political theology. The association with the cult of Konstantinos I emphasized that the dynasty's right to rule, like Konstantinos', was divinely ordained, while the link with the sacred relics reinforced this divine mandate. Therefore, the choice of location in this passage is far from coincidental. Furthermore, the context of destroying the "Ishmaelites" and, more specifically, their leaders in the shadow of this column—given the lasting traumas they had inflicted on the empire's collective memory—provides a significant subtext that supports the aforementioned interpretations.

In addition to the Column of Konstantinos, other sanctified locations in the capital mentioned in the passage include the Tetrapylon, the Golden Gate, and the Xylokerkos Gate. The Sigma,<sup>39</sup> a colonnaded structure located near the Pege Gate, which is one of the city's fortifications, is only referenced for its role in pinpointing the location of the Tetrapylon. The Tetrapylon is described in T. Preger's *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*. This structure, with its pyramidal roof, four corners, and bronze plating, features a statue of a winged wind goddess.<sup>40</sup> It is situated between the Forums of Konstantinos and Theodosius. Moreover, according to Preger's work, this structure was once a place where the funerals of certain emperors were met by their successors, who sometimes wept before the procession.<sup>41</sup> Based on Preger's account, it can be

<sup>36</sup> See Sarah Basset, "Column of Constantine and Its Statue", *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, ed. Sarah Basset (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 192-204; Carey Wells, *The Column of Constantine at Constantinople: A Cultural History* (MA Thesis, New York: University of New York, The Graduate Center, 2017).

<sup>37</sup> John Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship, The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987), 197.

<sup>38</sup> Konstantinos Porphyrogenitus, *De Ceremoniis*, ed. Ann Moffatt - Maxeme Tall (Leiden: Brill, 2017), 28-29.

<sup>39</sup> Alexander van Milligen, *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites* (London: John Murray, 1899), 77-78; Raymond Janin, *Constantinople Byzantine* (Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1964), 424-425.

<sup>40</sup> Theodoros Preger (ed.), *Scriptones Originum Constantinopolitanarum II* (Berlin: Teubner, 1901), 181.

<sup>41</sup> Preger, *Scriptorum*, 181-182.

easily inferred that the inclusion of the Tetrapylon in the text is deliberate. Brokkaar interprets the symbolism associated with this location as follows:

The *Tale of the True Emperor*, too, seems to indicate that the last emperor is petrified for it states that he “lives inside the Tetrapylon, towards the coldest part of the Sigma and at the southern seaside” (lines 76-77), prior to the moment of his being discovered by the people and Ins being anointed by God above.<sup>42</sup>

The connection established by Brokkaar and his team is not a great mystery awaiting resolution for researchers navigating the allegorical world of the Byzantine Empire. As previously mentioned, until heralded by angels, the last emperor is a despised “dead” figure. Therefore, in *Oracula*, the mention of the future emperor residing in Tetrapylon, where imperial funerals were traditionally carried out, is an allusion to this “dead” character. However, what is even more significant is that the Tetrapylon symbolizes not only the death of an emperor but also the birth or, in other words, the beginning of the reign of his successor. This narrative thus serves to symbolize both the death and the birth of an emperor at the Tetrapylon.

The Golden Gate mentioned in the passage is the most magnificent ornament of the Theodosian Walls. This gate, through which emperors entered upon their victorious return to the capital, consists of marble blocks and various decorations with a high archway.<sup>43</sup> Such a significant gate certainly deserves a place in *Oracula*. The Xylokerkos Gate, which Brokkaar and his team insist is the same as the Golden Gate, is, according to some experts such as van Millingen, another gate of the Theodosian Walls.<sup>44</sup> However, the location of this gate does not align well with the narrative. From this, it is clear that *Oracula* presents the topography of Konstantinoupolis with quite complex data. Although there may be an interpolative possibility regarding this issue, the impression the author intends to create for the reader is very clear. Therefore, it can be said that the fundamental point of the narrative is that the character who will become the last emperor lived near symbolic and magnificent structures like the Golden Gate or Tetrapylon. Indeed, the issues of the female charioteer and the altars discussed later in the narrative, according to Brokkaar, are decorations found only at the Golden Gate. The author presents these decorations as if they were part of a real narrative.<sup>45</sup> The aim here is to depict the triumphal arch symbolism created at the Golden Gate through the narrative of the last emperor. Moreover, the text also contains a clear expression that many situations will improve with the emperor’s exit through this gate.

After examining the imagery of Konstantinoupolis in *Oracula*, we must now consider the proclamation of the last emperor to the people and his resurrection from the dead. As seen in the passage below, the appearance of this character on earth is depicted through various forms of nature symbolism:

*There is a fir tree which was planted at the moment of his birth. It has side-branches above its fir-tree [branches]. God will reveal him and will show him and will anoint*

<sup>42</sup> Brokkaar, *Oracle*, 28.

<sup>43</sup> Janin, *Constantinople*, 264.

<sup>44</sup> Millingen, *Constantinople*, 90-94.

<sup>45</sup> Brokkaar, *Oracle*, 29.

him with oil at the end of time - and he is anointed from his belly [upward] with holy oil. He will be revealed as follows: a star will appear for three days. and at night for three hours, throughout the city as far as [the church of] the Mother of the Highest. The star is not one of the planets, but it is as it appeared at the redemptive birth of Christ. A herald will shout clearly in those three days. calling up and revealing the hoped one and then the people when seeing and hearing the thunderous voice of the message, will be astonished. And in their astonishment, both in joy and in fear, they will cry that they do not know the hoped one. Then, while looking up and. crying out the “Kyrie Eleison” fervently and assiduously. they will all beat their foreheads against the ground, sprinkle dust over their heads, heave sighs and shed tears for the grief that is coming over them. And then the deity will relent and hear their prayer benevolently and he will look upon the inhabitants of the earth with a merciful eye. Thanks to chosen who have remained by then, he will be recognized as the chosen one. Underneath it a cross will be hanging and, to the left of the purple cross. [there will be] a vast rainbow. As he agreed upon in the everlasting covenant with our fathers. And as they are all unaware of [the whereabouts of] the hoped for the rainbow will bend backwards down its spine, which is set in a curve against the vault of heavenly.<sup>46</sup>

The fir tree imagery in this passage is not included by mere coincidence, just like other elements in the text. The fir tree is a plant that was venerated and considered sacred in the Old Testament and particularly within the early Christian cultural milieu. In the Book of Hosea, which is the first book of the Twelve Minor Prophets, there is a prophecy in which God speaks of the fir tree as a symbol for Israel.<sup>47</sup>

The passage above is interpreted as the words of God: The fir tree is ever green and in bloom. It has served as a form of shelter for people not only in spring but also during times when many other trees shed their leaves and offer no protection. This is why the fir tree metaphor in the Book of Hosea is chosen. More explicitly, the point being conveyed here is that God continually protects humanity, providing safety, comfort, and abundance under his protection.<sup>48</sup> Given that the middle and late Byzantine literature highly valued the Old Testament tradition and adhered closely to it, it is quite plausible that the association of the last emperor with the fir tree in *Oracula* is based on this metaphor. This possibility is further reinforced by the subsequent sentence in the passage, which notes the presence of white birds on the tree. The Book of Psalms in the Old Testament emphasizes that storks build their nests in fir trees.<sup>49</sup> The stork, in Hebrew (הַטֹּרֵף) is connected to the words for “piety” and “love”, a concept frequently recognized by Greek writers as an allegory.<sup>50</sup> The depiction of white birds in *Oracula* may therefore be related to this stork imagery.

<sup>46</sup> *Oracula*, 16: 95-124.

<sup>47</sup> Hosea 14:8 (accessed on 23.08. 2023).

<sup>48</sup> Charles Ellicot, *Ellicot's Bible Commentary for English Reader* (Missouri: Gospel Publishing, 2018), 17.

<sup>49</sup> “... There the birds make their nests.” *Psalms* 104:17 (accessed on 23.08. 2023).

<sup>50</sup> Henry Tristan, *Natural History of the Bible: Being a Review of the Physical Geography, Geology and Meteorology of the Holy Land California: A Thousand Field* (MA: Adamant Media, 2018), 248.

Considering both pieces of information together, it is evident that the fir tree metaphor could be derived from Old Testament sources.

In prophetic/apocalyptic literature, there is a deeply significant connection between prophecy and astronomy. The internalization of this connection has led to profound layers of richness within the history of literature. These connections, especially during the reign of Leo VI and throughout the Macedonian Dynasty, were met with unprecedented interest despite the church's strong opposition.<sup>51</sup> The passage above from *Oracula* also mentions a narrative linked to astronomy. The reader is informed about the presence of a star resembling the celestial body seen at the birth of the Messiah. According to prevalent views in Byzantine astronomy, stars do not indicate the causes of events but merely their signs.<sup>52</sup> This perspective sought to distinguish the art of reading stars from the practice of sorcery, which was prohibited by church canons. Indeed, the passage underscores this distinction by clarifying that the visible star is "not a planet". Subsequently, the star is equated with the one seen at the birth of Christ. From this, it can be inferred that the star's depiction in the text serves to confer messianic qualities upon the final emperor.

The images of the purple cross and rainbow depicted in the following passage are noteworthy for their symbolic meanings. The purple cross undoubtedly alludes to an imperial symbol. The sacredness of purple and its association with imperial authority have roots in Antiquity, and this notion was reinforced in Byzantium, particularly through the laws enacted during the reign of Theodosius II (408-450). According to these laws, the wearing of purple silks and other luxurious textiles was strictly reserved for members of the imperial family.<sup>53</sup> Thus, the purple cross in the text emerges as a symbol highlighting the divine legitimacy of the empire.

The image of the rainbow, on the other hand, is rooted in the Old Testament's Book of Genesis. The rainbow is regarded as a sign of God's covenant with Noah, symbolizing God's promise never to flood the earth again.<sup>54</sup> This symbol represents the idea that humanity must adhere to the covenant to attain what has been promised. It serves as a form of communication between one party of the agreement and the other.<sup>55</sup> Indeed, in previous passages from *Oracula*, the prayers of the Byzantine people to God for the last emperor are well known. On the other hand, in the narrative of apocalyptic texts, the arrival of the last emperor on earth appears as a divine promise. At this point, the image of the rainbow may serve as a sign of the promiser announcing the fulfillment of the promise in this section of the text. Ultimately, in *Oracula*, these images serve to emphasize both the portrayal of the Byzantine emperor as a sacred figure and the divine covenant with God. In this context, the purple cross and the rainbow can be understood as symbols of the last emperor's earthly and divine power.

<sup>51</sup> Anne Caudano, "Astronomy and Astrology", *A Companion to Byzantine Science*, ed. Stavros Lazaris (Boston: Brill, 2019), 211-213.

<sup>52</sup> Paul Magdalino, *L'Orthodoxie des Astrologues: Le science entre le dogme et la divination a Byzance* (Paris: Lethiellux, 2006), 114-132.

<sup>53</sup> *Codex Theodosianus*, X, 21, 3., ed. Clyde Pharr (Princeton: Princeton University Press, 1952), 285.

<sup>54</sup> *Genesis* 9:12-17; Henry, *Commentary*, 203; Shulamit Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art* (Leiden: Brill, 2013), 191.

<sup>55</sup> Shulamit Laderman, "The Rainbow: Envisioning Divine Communication in Jewish, Byzantine and Islamic Art", *Ars Judaica*, 14 (2018): 7-26.

From this point onward, *Oracula* focuses on the joy of the faithful and the fears of the unbelievers following the arrival of the last emperor, bringing the narrative to a close. While most Syriac-Byzantine apocalyptic texts offer brief information about the last emperor and then proceed to detailed accounts of his proclamation of salvation to Christians and his meeting with the Messiah in Jerusalem, *Oracula* deviates from this tradition. Instead, it provides a more elaborate portrayal of the character but omits references to the emperor's political-military actions and his encounter with the Messiah. The reason for this narrative uniqueness may be linked to the purpose of the text's composition. Rather than crafting a traditional apocalyptic work that warns Christians and offers them various prophecies, the author(s) may have aimed to produce a text that serves Byzantine political theology. If the portions of the text that have not undergone interpolation were indeed written during the reign of Leo VI, it is evident that the political theology of the era saw a proliferation of works emphasizing the sacredness of the throne and the emperor. This emphasis on imperial cult and throne sanctity can be traced to the efforts of the Macedonian Dynasty, which sought to reinforce these ideals, especially considering that it had seized power through violent means just two decades prior to Leo VI's accession.

Ultimately, *Oracula* occupies a distinct position within apocalyptic literature, largely due to its portrayal of the last emperor. Unlike other texts in this genre, which emphasize the Day of Judgment, *Oracula* shifts focus to the governance of an idealized political entity, and instead of highlighting the messianic figure, it emphasizes an idealized emperor. This suggests that the text, while containing eschatological elements, is crafted to serve the Byzantine political-theological framework.

## Conclusion

This study provides a comprehensive examination of the last emperor myth as presented in *Oracula*, a prophetic text attributed to Byzantine Emperor Leo VI. The analysis focuses on the detailed depiction of the Last emperor's genealogy, physical characteristics, and his prophesied descent to Earth and explores the relationship between the construction of this character and Byzantine political theology. In *Oracula*, the last emperor is portrayed as an idealized leader who harmonizes Christian and traditional Byzantine symbols. This figure is described as a savior who will restore order and achieve victory over the forces of evil in an apocalyptic scenario. By integrating both messianic and imperial archetypes, the text creates a character that serves the ideological and religious objectives of Byzantium. The creation of this character serves to reinforce Byzantine political theology, especially during periods of crisis. The divine genealogy and preordained role of the emperor emphasize the sacred and universal mission of the Byzantine state. Thus, *Oracula* functions not only as a prophetic text but also as a tool to consolidate Byzantine religious and political authority. The mythological depiction of the last emperor plays a crucial role in legitimizing and strengthening imperial power, aligning it with theological and political legitimacy.

Regardless of the period in which the text was written, *Oracula* presents two significant typologies through the topos of the last emperor: the first is the messianic typology it draws upon, while the second is the ideal imperial cult for which it serves as a source. In the first typology, as

we examine the traits attributed to the last emperor, we encounter a pronounced *imitatio Christi*. Many of the characteristics traditionally associated with the descent of Christ in apocalyptic literature have been repurposed in *Oracula* to describe the last emperor, thus encouraging the reader to perceive this figure in a Christ-like framework. If this is a deliberate narrative choice, it likely reflects the effort to sanctify the Byzantine throne, as previously discussed. The second typology, on the other hand, relates to the process the last emperor initiates. As an apocalyptic text, *Oracula* is less concerned with the Day of Judgment and more focused on presenting an ideal Christian empire. For this reason, the author(s) likely used the last emperor to express the qualities they deemed essential for the ruler of this idealized political structure. In doing so, the text functions as a *speculum principum* (mirror for princes), offering a model for imperial governance. This second typology plays a crucial role in reinforcing the imperial cult in Byzantium. It contributes to the cumulative characterization of the emperor, becoming a vital component of this cultural and religious construct.

In conclusion, the findings of this study illustrate that the last emperor myth in *Oracula* reflects the religious and political sensitivities of Byzantine society and serves as a strategic element in reestablishing power and authority during times of crisis. The character's depicted attributes and role extend beyond mere eschatological symbolism to function as an archetype that reinforces the ideological foundations of Byzantine governance.

## References

- Alexander, Paul. "Medieval Apocalypses as Historical Sources". *American Historical Review*, 73:4 (1967): 997-1018.
- Alexander, Paul. "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of Last Roman Emperor". *Medievalia et Humanistica* 2 (1971): 47-68.
- Alexander, Paul. "The Medieval Legend of the Last Emperor and Its Messianic Origin". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978): 1-15.
- Alexander, Paul. *Byzantine Apocalyptic Literature*. CA: UCP, 1985.
- Amirav, Hagit, et al. *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Century*. Leuven: Peeters, 2017.
- Angelov, Dimitri. "Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople". *The Fourth Crusade and its Consequences*, edited by Angeliki Laiou, Paris: Lethielleux, 2005, 293-310.
- Baldovin, John. *The Urban Character of Christian Worship, The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987.
- Basset, Sarah. "Column of Constantine and Its Statue", *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, edited by Sarah Basset, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 192-204.
- Bousset, Wilhelm & Gressmann, Hugo. *Die Religion des Judentums in Späthellenistischem Zeitalter*. Tübingen: JCB Mohr, 1926.
- Brandes, Wolfram. "Byzantine Predictions of the End of the World 500, 1000 and 1492 AD". *The End(s) of Time(s): Apocalypticism, Messianism and Utopianism Through the Ages*. Edited by Hans Lehner, Leiden: Brill, 2021, 32-63.
- Brokkaar, Walter et al. (ed.). *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo VI & The Tale of the True Emperor*. Amsterdam: UvA, 2022.
- Budge, Ernest A. W. (ed.). *Kebra Nagast*. London: Medici Society, 1922.

- Burstein, Stanley. "When Greek was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia". *Journal of World History*, 19/1 (2008): 41-61.
- Caudano, Anne. "Astronomy and Astrology". *A Companion to Byzantine Science*. Edited by Stavros Lazaris, Boston: Brill, 2019, 211-213.
- Codex Theodosianus*. X, 21/3, edited by Clyde Pharr, Princeton: Princeton University Press, 1952.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Cross, Frank –Livingstone, Elizabeth. *Oxford Dictionary of Christian Church*. Oxford: OUP, 1997.
- Draycott, Jane. "Hair Loss as a Facial Disfigurement in Ancient Rome?". *Approaching Facial Difference: Interdisciplinary Approaches to the Human Face*. Edited by Patricia Skinner et al., London: Bloomsbury, 2018, 106-135.
- Ellicot, Charles. *Ellicot's Bible Commentary for English Reader*. Missouri: Gospel Publishing, 2018.
- Garstad, Benjamin (ed.). *Apocalypse Pseudo-Methodius and An Alexandrian World Chronicle*. London: Harvard University Press, 2012.
- Hagg, Tomas. "Titles and Honorific Epithets in Nubian Greek Texts". *Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 65 (1990): 147-177.
- Hatzaki, Myrto. *Beauty and Male Body in Byzantium*. London: Palgrave, 2009.
- Hendel, Ron. "Away from Ritual: The Prophetic Critique". *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*. Edited by S. M. Olyan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, 59-79.
- Inzulza, Mario. *The Parousia: A Suitable Symbol for a Renewed Eschatological, Cosmic Narrative*. Boston: Boston College, School of Theology and Ministry, 2018.
- Janin, Raymond. *Constantinople Byzantine*. Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1964.
- Kaldellis, Anthony. "Alexander the Great in the Byzantine Tradition". *A History of Alexander the Great in World Culture*. Edited by Richard Stoneman, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 216-241.
- Knoppers, Gary. "Democratizing Revelation? Prophets, Seers and Visionaries in Chronicles". *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*. Edited by John Day, New York: T&T Clark, 2010, 391-409.
- Konstantinos Porphyrogenitus. *De Ceremoniis*. Edited by Ann Moffatt & Maxeme Tall, Leiden: Brill, 2017.
- Laderman, Shulamit. "The Rainbow: Envisioning Divine Communication in Jewish, Byzantine and Islamic Art". *Ars Judaica*, 14 (2018): 7-26.
- Laderman, Shulamit. *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art*. Leiden: Brill, 2013.
- Lambeck, Peter. *Georgii Codini et alterius cuiusdam anonymi excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis*. Venetiis: Javarina, 1729.
- Magdalino, Paul. *L'Orthodoxie des Astrologues: Le science entre le dogme et la divination a Byzance*. Paris: Lethiellux, 2006.
- Martinez, Francesco J. "The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt". *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*. Edited by Włodzimirz Godlewski. Warsaw: Editions Scientifiques de Pologne, 1990, 249-257.
- McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Migne, Paul (ed.). PG 107. Paris: Fratres, 1863.
- Nissinen, Martti. *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical and Greek Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Page, Willie F. & Davis, Hunt (ed.). *Encyclopedia of African History and Culture II*, "Solomonic Dynasty". London: FOF, 2005.
- Palmer, James. *The Apocalypse in the Middle Ages*. London: Cambridge University Press, 2014.
- Preger, Theodorus (ed.). *Scriptones Originum Constantinopolitanarum II*. Berlin: Teubner, 1901.

- Reinink, Gerrit J. "Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle". *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales: actes du Colloque de Paris*. Edited by Laurence Harf et al., Paris: Nanterre, 1999, 149-159.
- Reinink, Gerrit J. "Die Religion des Judentums in Spdthellenistischen Zeitalt". *Non Nova, Sed Nove: Mélanges de civilisation médiévale dédiés a W. Noomen*, edited by Martin Gosman & Jaap van Os., Groningen: Bouma's Boekhuis, 1984, 195-209.
- Russel, Thomas. "Before Constantinople", *The Cambridge Companion of Constantinople*, edited by Sarah Basset, New York: Cambridge University Press, 2022, 17-32.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press, 1950.
- Shahid, Irfan. "The Kebra Nagast in the Light of Recent Research". *Le Museon* 89 (1976): 133-178.
- Shoemaker, Stephen. "The Reign of God Has Come: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam", *Arabica*, 61 (2014): 514-558.
- Stoyanov, Yuri. "Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh to Early Eighth Century Byzantium". *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*. Edited by Sergio La Porta & Kevork Bardakjian, Leiden: Brill, 2014, 379-433.
- Studer-Karlen, Manuela. "The Emperor's Image, in Byzantium: Perceptions and Functions". *Meaning and Functions of the Ruler's Image in the Mediterranean World*. Edited by Michele Bacci et al., Leiden: Brill, 2022, 134-170.
- Suermann, Harald. "Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius". *Oriens Christianus* 71 (1987): 140-155.
- Synesios, *In Praise of Baldness*. Edited by George H. Kendall. Vancouver: Pharmakon Press, 1985.
- Török, Laszlo (ed.). *Handbook of Oriental Studies I*. Leiden: Brill, 1998.
- Tristan, Henry. *Natural History of the Bible: Being a Review of the Physical Geography, Geology and Meteorology of the Holy Land California: A Thousand Field*. MA: Adamant Media, 2018.
- van Milligen, Alexander. *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*. London: John Murray, 1899.
- Wells, Carey. *The Column of Constantine at Constantinople: A Cultural History*. MA Thesis, New York: University of New York, The Graduate Center, 2017.
- Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησιμός*. Edited by Katerina Kyriakou. Athens: Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὁφελίμων Βιβλίων, 1955.
- Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησιμός*. Edited by Jeannine Vereecken, Gent: OGL, 1986.
- Ⲛⲓ ⲁⲓⲥ* (*Cave of Treasures*). Edited by Ernst A. W. Budge, London: The Religious Tract Society, 1927.





## İbn Meymûn'un Mucize Görüşü Üzerine Bir İnceleme

### A Study of Maimonides' View of Miracles

**Dr.Öğr.Üyesi**  
**Hatice Arslan**  
Balıkesir Ü.  
İlahiyat Fakültesi  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 13.09.2024

**Kabul** : 03.11.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



#### Özet

Yahudilerin dinî ve millî kimliklerinin oluşumu açısından mucizeler önemli bir işlev görmektedir. Fakat Orta Çağ'da etkili olan felsefî tartışmaların etkisiyle Yahudi âlimler kutsal kitap boyunca anlatılan tabiatüstü olayların imkânını tartışmışlardır. Bu dönemin önde gelen Yahudi cemaat önderlerinden biri olan ve Yahudi teolojisi üzerindeki etkisi tartışılmaz olan İbn Meymûn da birçok eserinde söz konusu meseleye dair fikirlerini beyan etmektedir. O, bir taraftan mucizeyi dinin esaslarından biri olarak nitelerken diğere taraftan bazı kutsal kitap mucizelerini Yahudi geleneğinden farklı yorumlamaktadır. Buradan hareketle İbn Meymûn'un gerçekte hangi düşünceyi savunduğuna meselesi birçok araştırmacı tarafından tartışılmaktadır. Türkçe literatürde müstakil olarak çalışılmamış olan İbn Meymûn'un mucize anlayışı bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Öncelikle İbn Meymûn'un mucizelere inanıp inanmadığı meselesi ele alınmakta, daha sonra eserlerinde ortaya koyduğu mucizenin mahiyeti ve ortaya çıkma gayesi üzerinde durulmaktadır. İbn Meymûn'un eserlerinde mucize meselesinin yer aldığı bölümler, çalışmanın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Makalede âlimin mucize hakkındaki görüşleri bir bütün halinde incelenerek konunun açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, İbn Meymûn, Mucize, Tabii düzen.

#### Abstract

Miracles play an important role in the formation of the religious and national identity of the Jews. However, under the influence of philosophical movements that were influential in the Middle Ages, Jewish scholars debated the possibility of supernatural events described throughout the Torah. Maimonides, one of the leading Jewish community leaders of this period and whose influence on Jewish theology is indisputable, also made an explanation on this issue in many of his works. On the one hand, he describes miracles as one of the foundations of religion, and on the other hand, he interprets some of the miracles of the Torah outside of Jewish tradition. Based on this, the issue of which idea Maimonides actually defended is debated by many researchers. Maimonides' understanding of miracles, which has not been studied independently in Turkish literature, constitutes the subject of this article. First, the issue of whether Maimonides believed in miracles, and then the nature of the miracles he presents in his works and the purpose for which they occur are discussed. The sections in the works of Maimonides that deal with the issue of miracles constitute the main sources of this study. The article aims to clarify the issue by examining Maimonides' views on miracles as a whole.

Keywords: History of Religions, Judaism, Maimonides, Miracle, Natural order.

## Giriş

Dinlerin kutsal metinlerine bakıldığında pek çok mucize anlatısının yer aldığı görülmektedir. Bu mucizeler din mensuplarının bazen gerçekte yaşanmış olaylar şeklinde anlaşılmış bazen de sembolik anlatılar biçiminde yorumlanmıştır. Yahudi kutsal metni Tanah da mucize anlatıları bakımından oldukça zengindir. Gerek İsrailoğullarının kurtarıcısı ve en büyük peygamberi kabul edilen Musa'nın gerekse diğer peygamberlerin gösterdiği mucizeler Tanah boyunca yer almaktadır. Bu mucizeler dinî öneminin yanı sıra Yahudi ulusal bilincinin şekillenmesinde de rol oynamaktadır.

Tabii düzenin işleyişine ve tarihe Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olarak görülen mucizeler, Yahudi din bilginlerince tanrısal mutlak gücün işareti olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte âlemi yaratan ve ona düzen veren Tanrı'nın aniden bu düzeni istisnai bir olayla bozmasının onun sonsuz bilgisi ve iradesiyle nasıl bağdaştırılabileceği sorusu farklı görüşlerin ortaya konmasına yol açmıştır. Geleneksel Yahudi yorumu, Tanah'ta anlatılan mucizelerin Tanrı tarafından önceden belirlendiği ve yaratılış anında düzenlendiği şeklindedir. Hahamlara göre kutsal kitapta anlatılan mucizelerin tamamı gerçektir; her ne kadar Talmud literatürü içerisinde çok sayıda mucize anlatısı bulunsa da prensip olarak artık mucizeler çağı sona ermiştir. Sonraki nesil daha öncekiler gibi dindar olmadığından mucizevi müdahaleye layık değildir.<sup>1</sup> Yine hahamlar Tanah mucizelerinin inkâr edilmesinin kişinin dünyadaki kısmetlerini kaybetmesi ile sonuçlanacağını, sonraki dönemde gerçekleşen mucizelerin inkarından dolayı ise herhangi bir ceza gerekmeyeceğini kaydetmektedirler.<sup>2</sup>

Orta Çağ'a gelindiğinde tartışma yeni bir boyut kazanmıştır. Zira bu dönemde Neo-Platonculuk ve Aristoculuğun etkisinde kalan Yahudi âlimler felsefi görüşleri doğrultusunda mucizenin nasıl ve niçin meydana geldiğini tartışmışlardır. Neo-Platoncu âlimler mucizeleri doğal düzene aykırı olaylar olarak değil, daha yüksek bir doğüstü düzenin, altındaki doğal düzene müdahalesi olarak görmüşlerdir. Bu müdahalede aktif rol oynayan kişi ise doğüstü düzene layık olan peygamberdir.<sup>3</sup> Aristocu Yahudi düşünürler için ise mucizenin varlığı daha büyük bir problem teşkil etmektedir. Çünkü Aristo'ya göre Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı düşünülen âlem, ezeli ve ebedidir ve buradaki tabiat kanunlarının değişmesi imkânsızdır.

Orta Çağ'da Yahudi cemaat önderlerinden olan İbn Meymûn (ö. 1204), mucize hakkındaki görüşleri en çok tartışılan âlimlerden biridir. Özellikle modern dönemde İbn Meymûn düşüncesi üzerine çalışan araştırmacılardan bazıları, Yahudi dinini Aristo düşüncesi çerçevesinde yorumlayan âlimin, gerçek görüşünü gizleyerek şeriata uygun bir yorumlama tarzına gittiğini

<sup>1</sup> Bk. Salime Leyla Gürkan, "Mucize (Diğer Dinlerde Mucize)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 352; Louis Isaac Rabinowitz, "Miracle: In the Talmud", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 14: 306.

<sup>2</sup> Daniel Birnstiel, "Yahudilikte Mucize", ed. Ahmet Baydar (Din Dilinde Mucize, İstanbul: KURAMER, 2015), 67.

<sup>3</sup> Eliezer Schweid, "Miracle: In Medieval Jewish Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 14: 307.

savunurlar.<sup>4</sup> Böylece İbn Meymûn'un eserlerinde şeriatla Aristo düşüncesinin çeliştiği her konuda biri görünen, diğeri de gizlediği gerçek görüşü olmak üzere iki farklı okuma yapılabileceğini iddia etmektedirler. Bu konulardan biri de hiç şüphesiz mucize problemidir.

Bu makale, Yahudi teolojisi açısından görüşlerinin önemi tartışılmaz olan İbn Meymûn'un mucize görüşünü konu edinmektedir. Dolayısıyla âlimin eserleri çalışmanın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. İbn Meymûn, mucize hakkında bir eser yazmamış, eserlerinde ilgili konuya müstakil bir bölüm de ayırmamıştır. Onun mucize ile ilgili görüşleri eserlerinde çoğunlukla dağınık bir biçimde bulunmaktadır. İbn Meymûn'un mucize problemini ele aldığı ilk eser *Şerhu'l-Mişna*'dır.<sup>5</sup> Bundan başka *er-Risâletu'l-Yemeniyye*,<sup>6</sup> *Mişne Tora*<sup>7</sup> ve *Delâletü'l-Hâirîn*'de<sup>8</sup> kısmen mucize konusuna değinmiştir. Mucize görüşüyle ilgili derli toplu bilgi bulabileceğimiz eserler ise *Fusûlü Mûsa fi't-Tib*<sup>9</sup> ile *Makâle 'ani'l-Ba's*'tır.<sup>10</sup> Makalede, İbn Meymûn'un ilgili eserlerinden hareketle mucize konusundaki fikirleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Böylece Gürkan'ın "gelişmiş Yahudilik"<sup>11</sup> olarak nitelendirdiği Orta Çağ Yahudi teolojisine ışık tutulması

<sup>4</sup> Bk. Leo Strauss, "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 1: 10-101; Alvin J. Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", *Hebrew Union College Annual*, 45 (1974): 243-285; Lawrence Kaplan, "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy", *The Harvard Theological Review*, 70/3/4 (1977): 233-256; Herbert Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 1: 16-40; Aviezer Ravitzky, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed", *AJS Review*, 6 (1981): 87-123; Warren Zev Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", *Harvard Theological Review*, 74/3 (Temmuz 1981): 287-301; Howard Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *The Jewish Quarterly Review*, 75/2 (1984): 99-133.

<sup>5</sup> İbn Meymûn bu eserde, *Mişna*'nın altı bölümünü ve bu bölümlerdeki alt başlıkları yorumlamıştır. Mucize konusunu ilk olarak Seder Nezikin'in alt bölümü olan Pirkei Avot'a yazdığı girişte ele almıştır. Bu giriş "Sekiz Bölüm (Eight Chapters)" olarak bilinir. İbn Meymûn aslında çalışmasına bu ismi vermemiştir ancak sekiz bölümden oluştuğu için klasik olarak bu isimle anılır. Çalışmada "Sekiz Bölüm" için şu çevirilerden faydalandık: Moses Maimonides, "Eight Chapters", *Ethical Writings of Maimonides*, ed. Raymond L. Weiss & Charles E. Butterworth (New York: New York University Press, 1975), 63-108; Moses Maimonides, *The Commentary to Misnah Aboth*, çev. Arthur David (New York: Bloch Publishing Company, 1968).

<sup>6</sup> Bu eserin Arapça metni ve Türkçe çevirisi için şu eserden faydalandık: Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013): 1-48; eserin İngilizce çevirisi için şu eserden faydalandık: Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, çev. Abraham Halkin (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1985), 93-131.

<sup>7</sup> Bu eser için yararlandığımız İngilizce ve Türkçe çeviriler şunlardır: Maimonides, *Misneh Torah*, çev. Eliyahu Touger (Brooklyn: Moznaim Publishing, 2020); Maimonides, *İlim Kitabı: Sefer ha-Mada*, çev. Yasin Meral v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022); Yasin Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 217-223.

<sup>8</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019). Çalışma içinde eserden alıntı yapılırken önce cilt, sonra fasıl ve sayfa numarası verilmiştir.

<sup>9</sup> Mucizelerle ilgili kısım bu eserde yer alan "Galen'e Karşı Mektup" bölümündedir. Bu bölümün Arapça metni ve İngilizce çevirisi için şu eserden faydalandık: Joseph Schacht & Max Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", *Islamic Medicine*, 97 (1997): 12-36.

<sup>10</sup> Bu eserin Türkçe çevirisi için şu eserden faydalandık: Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/2 (2020): 245-314.

<sup>11</sup> Bk. Salime Leyla Gürkan, "Modern Yahudi Teolojisi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1039.

hedeflenmektedir. Zira İbn Meymûn'un mucize anlayışının ortaya konması, onun Tanrı'nın mahiyeti ve âlem ile ilişkisi hakkındaki görüşlerini de açığa çıkaracaktır. Araştırmada İbn Meymûn'un Yahudi geleneğiyle sıkı bir ilişki içinde olduğu düşüncesi temellendirilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle İbn Meymûn'a göre mucizenin imkânı tartışılarak onun mucizeyi kabul edip etmediği sorusuna bir cevap aranacaktır. Daha sonra ise âlimin mucizenin ne olduğu ve neden meydana geldiği hakkındaki kanaatleri açıklanacaktır.

## 1. İbn Meymûn'a Göre Mucizenin İmkânı

İbn Meymûn'un Tanah'ta aktarılan mucizelerin gerçekleştiğine inanıp inanmadığıyla ilgili birçok kapsamlı çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı İbn Meymûn'un mucizeleri kabul ettiğini,<sup>12</sup> bir kısmı da onun görünürde mucizeleri kabul ederken gerçek görüşünün mucizelerin meydana gelmediği şeklinde olduğunu iddia etmektedir.<sup>13</sup> İbn Meymûn'un mucize problemine bakışını çözmek için öncelikle onun mucizelere yüklediği anlamı ortaya koymak gerekmektedir.

İbn Meymûn, eserlerinde mucizeyi şeriatın esaslarından biri olarak nitelendirmektedir.<sup>14</sup> Zira mucizeler irade ve ihtiyar eden bir Tanrı'nın varlığına tanıklık eden, Sina vahyi ve peygamberlik gibi dinî hakikatleri destekleyen işaretlerdir. Bu nedenle mucizeyi inkâr eden kişi dinden de çıkmış olacaktır.<sup>15</sup>

İrade ve meşiet sahibi bir Tanrı'nın varlığına delil olarak mucizeler, *Delâletü'l-Hâirîn*'de âlemin yoktan yaratıldığı görüşüyle bağlantılı olarak ele alınmıştır.<sup>16</sup> İbn Meymûn'a göre mucizenin varlığı, âlemin ilahi bir irade tarafından yoktan yaratıldığını en açık bir biçimde göstermektedir.<sup>17</sup> Zira yoktan yaratılışa inanmayıp âlemin ilk maddesinin ezeli olduğunu kabul edenler, herhangi bir koşulda varlık âleminin tabiatında bir değişiklik olabileceğini imkânsız olarak nitelemektedirler. Bu görüşün sahiplerine göre madde ezeli olduğundan Tanrı maddeye müdahale edemez; maddede imkânsız olan hiçbir şeyi meydana getiremez ve varlık halleri itibariyle imkânsız olan hiçbir şeyi yaratamaz, çünkü madde yaratılmamıştır ve sonsuza kadar zorunlu olarak bu şekilde mevcuttur.<sup>18</sup> Dolayısıyla mucizelerin meydana gelmesi de imkânsızdır.

<sup>12</sup> Joseph Heller, "Maimonides' Theory of Miracle", *Between East and West*, ed. A. Altmann (Londra: Horovitz Publishing, 1958), 112-127; Hannah Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8/1 (1998): 25-52; Y. Tzvi Langermann, "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief", *Jewish History*, 18/2/3 (2004): 147-172.

<sup>13</sup> Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", 243-285; Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", 106-114; Howard Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence* (Boston: Academic Studies Press, 2015), 354-360.

<sup>14</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.25:324; 2.29:342; Schacht & Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", 21; Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 276-277.

<sup>15</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 276-277.

<sup>16</sup> İbn Meymûn'un âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri için bk. Hatice Arslan, "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış", *Dergiant*, 11/2 (2023): 238-250.

<sup>17</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.25:325.

<sup>18</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.19:301-302-2.25:324; Schacht & Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", 22-23.

Oysa İbn Meymûn, felsefecilerin imkânsız olarak nitelendirdikleri şeylerin âlemin yaratılmış olduğuna inananlar için mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre felsefecilerin görüşleriyle Musa'nın şeriatı arasındaki fark mümkün ile imkânsız olana yükledikleri anlam dolayısıyladır. Musa'nın şeriatında imkânsız olan, mümteninin tabiatının değişmesidir. Bu türden olan şeyleri yapma gücü Tanrı'ya isnat edilemez. Söz gelimi Tanrı, kendisi gibi bir varlık yaratma ya da kendi zatını yok etme gibi şeyleri yapma kudretiyle vasıflanamaz. Bu, Tanrı için bir acizlik ya da kudretinde bir noksanlık olarak da düşünülmez.<sup>19</sup>

*[Musa'ya göre] ilk madde yoktan var edilmiş ve şekillenmiş olduğuna göre, onu var eden Tanrı'nın, onu daha sonra da yok etmesi mümkündür; aynı şekilde onun mahiyetini ve ondan meydana gelen her şeyin mahiyetini değiştirmesi ve onu anında var ettiği gibi, ona anında normalden farklı bir mahiyet vermesi de mümkündür. Demek ki Musa'ya göre, yaratılmış ve yok olan şeylerden oluşan doğal dünyaya ait herhangi bir şeyin durumunun değişmesi mümkündür; öyle ki, Tanrı bunu gerçekleştirme gücüne sahiptir ve iradesini onun üzerinde uygulayabilir: Eğer Tanrı bu âlemi şimdiki haliyle tüm çağlar boyunca ve sonsuza kadar sürdürmek isterse bunu yapabilir; eğer her şeyi yok etmek ve Kendinden başka hiçbir şeyin var olmasını isterse bunu yapabilir ve bunu yapmaya gücü yetendir, ve eğer onu bütün mevcut tabiatıyla korumak ya da onun cüzlerindeki herhangi bir şeyi değiştirmek isterse bunu yapabilir. Bütün mucizeler bu türdendir ve dolayısıyla bir mucizenin onu idrak eden kişi tarafından idrak edilmesi, âlemin yaratılışına dair kesin bir delildir.<sup>20</sup>*

İbn Meymûn'a göre mucizenin gerçekleşme sebebi Tanrı'nın bunu böyle istemesi veya Tanrı'nın hikmetinin böyle gerektirmesidir. Tanrı'nın eylemlerindeki hikmeti insanın aklıyla algılayabilmesi imkânsız olduğundan mucizelerin haber verildiği şekilde kabul edilmesi gerekir. Bu nedenle "Neden bir mucize belli bir peygambere verildi de diğerine verilmedi?" şeklindeki bir sorunun cevabı "Tanrı böyle istedi." ya da "Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi." olmalıdır.<sup>21</sup> O, mucizenin gerçekleştiğinin en önemli kanıtı olarak Tanah'ta mucizelerin anlatılmasını görmektedir. Bilindiği üzere Tanah oldukça fazla ayrıntı vererek mucize kıssaları anlatmaktadır. İbn Meymûn'a göre bu kıssalar gelecekte bu haberleri dinleyenler için büyük bir gerekliliktir. Çünkü anlatılan olayları gören kişiler için tüm mucizeler kesindir, ancak gelecekte bu yaşananlar, doğru olmadığı kabul edilebilecek geleneksel bir anlatı halini alabilir. İbn Meymûn bununla ilgili olarak çölde yaşanan mucizeleri örnek göstermektedir:

*Şer'i mucizelerden birisi belki de en büyüğü, İsrailoğullarının kırk sene boyunca çölde kalması, orada her gün kudret helvasının bulunmasıdır. Söz konusu çöl,*

<sup>19</sup> Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.15:456-457.

<sup>20</sup> Schacht ve Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", 21-22, 34.

<sup>21</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.25:325.

Tevrat'ta da "Tanrı o büyük ve korkunç çölde, zehirli yılanlarla, akreplerle dolu o kurak, susuz toprakta sizi yürüttü. Size sert kayadan su çıkardı." şeklinde zikredildiği gibi, imar edilmiş yerlerden/şehirlere çok uzak ve [yaşamak için] insan tabiatına uygun olmayan bir yerdi. Nitekim Tevrat'ın başka bir yerinde "Ne tahıl, ne incir, ne üzüm ne de nar var. Üstelik içecek su da yok!" ve yine "Kimsenin geçmediği, kimsenin yaşamadığı toprakta..." ve "Ekmek yemediniz, şarap ya da başka içki içmediniz." denilmiştir.

Bunların hepsi, müşahede edilmiş açık mucizelerdi. Tanrı, söz konusu bu mucizelere ileriki zamanlarda, diğer haberler için vaki olan durumların (şüphelerin) söz konusu olacağını ve insanların şu düşüncede olacağını da biliyordu: Bu yerler günümüzde çölde yaşayan Arapların yaşadığı yerler gibi insanların yaşayabileceği yerlerdi. Veya bu yerler, ya ekim ve hasat yapılabilen yerler ya herhangi bir bitki ile beslenmenin mümkün olduğu yerler ya kudret helvasının sürekli şekilde tabii olarak gönderildiği yerler ya da su kuyularının bulunduğu yerlerdi. İşte bundan dolayı tüm bu vehimler, ortadan kaldırılmış ve bu merhaleler açıklanmak suretiyle mucizelere dair tüm haberler vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir. Böylece söz konusu yerlerde kırk sene ikamet etmenin insan türü açısından ne kadar büyük bir mucize olduğu daha sonraki nesillere gösterilmiştir.<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere İbn Meymûn, geçmişte gerçekleşen mucizelerin kutsal kitapta ayrıntılı bir şekilde anlatılmasının bunların doğruluğunu teyit ettiğini savunmaktadır. Ancak ona göre kutsal kitap anlatılarında olağanüstü gibi görünen her olay mucize değildir; Tanah'ta geçen bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için bunun açıkça ifade edilmiş olması ve başka şekilde yorumlanma ihtimalinin olmaması gerekir. Eğer olayın mucize olduğuna dair açık bir ifade yoksa o zaman İbn Meymûn, bunun tevil edilerek hadisenin tabii akışı içerisinde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır.<sup>23</sup> Kimi araştırmacılara göre İbn Meymûn her ne kadar mucizevi olayın belirlenmesiyle ilgili genel bir ilke belirtse de hangi olayı gerçekte mucize olarak kabul ettiği çelişkilidir. Bu bağlamda en çok kullanılan örneklerden biri Yeşu 10: 12-13'te geçen "O zaman Yeşua, A-Şem'in Emorileri Bene-Yisrael'in önüne teslim ettiği günde A-Şem'e konuştu ve Yisrael'in gözleri önünde [şöyle] dedi: 'Güneş, bekle Givon'da! Ve [sen] ay, Ayalon Ovası'nda! Ulus düşmanların hakkından gelene kadar güneş bekledi ve ay [yerinde] durdu -Sefer A-Yaşar'da yazılı değil mi bu? Güneş gökyüzünün ortasında durdu ve batmak için acele etmedi -tam bir gün kadar [ke-yom tamîm]."<sup>24</sup> anlatısındaki mucizedir. Bu olay Şerhu'l-Mişna'da<sup>25</sup> yaratılışın başlangıcında tabiata yerleştirilmiş bir mucize olarak yorumlanmaktadır. Araştırmacılara göre

<sup>22</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.50:615.

<sup>23</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 279.

<sup>24</sup> İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* 2.35'deki açıklamasının ve bu bölümle ilgili yorumumuzun anlaşılabilmesi için İbranca metnin direkt çevirisi olan şu eserden alıntı yaptık: Moşe Farsi (çev.), *Yeşua* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015), 131-133.

<sup>25</sup> Bk. Maimonides, *The Commentary to Misnah Aboth*, 100-101.

İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de<sup>26</sup> bu anlatıyı literal anlamında olduğu gibi kozmik düzende bir değişiklik olarak yorumlamamaktadır. Aksine o, bu mucizeyi İsrailoğullarının normalde iki günde elde edecekleri zaferi tek bir günde başarmaları nedeniyle en uzun yaz günü gibi algıladıkları psikolojik bir yanılsama şeklinde yorumladığını iddia etmektedirler.<sup>27</sup> Kanaatimizce araştırmacıların işaret ettiği *Delâletü'l-Hâirîn*'in söz konusu bölümünde Yeşu'nun mucizesi yalanlanmamakta, pasajda geçen "tam bir gün (*ke-yom tamim*)" ifadesinin süresi hakkında yorum yapılmaktadır. Nitekim Yahudi din bilginlerinin de "tam bir gün kadar" sözünü mucizenin gerçekleştiği günün gündüzünün toplam süresi ya da fazladan gündüz süresi şeklinde farklı olarak yorumladıkları görülmektedir. Söz gelimi Haham Yeşu ben Levi güneşin gökyüzünde bulunduğu sürenin yirmi dört saat, yani tam bir gün kadar sürdüğünü, Haham Elazar ise güneşin sabit durduğu sürenin tam bir gün kadar olduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup> Dolayısıyla İbn Meymûn'un da güneşin sabit kalmasıyla tekrar harekete geçmesi arasında geçen bu sürenin yılın en uzun günündeki gündüz vakti kadar olduğu görüşünde olduğu söylenebilir.<sup>29</sup>

Benzer şekilde İbn Meymûn'un, I. Krallar 17-24'te anlatılan İlyas'ın ölüyü diriltmesi mucizesini kabul etmediği iddia edilmektedir.<sup>30</sup> Görüşlerine delil olarak sundukları *Delâletü'l-Hâirîn*'de İbn Meymûn şöyle demektedir: "Mavet kelimesi de hem ölüm hem de şiddetli hastalık için kullanılmaktadır. ....Tevrat'ta geçen 'Kadının oğlu kötü bir hastalığa yakalandı ta ki içinde hiç can kalmadı.'<sup>31</sup> pasajı da açıklığa kavuşmaktadır. Eğer burada 'hiç can kalmadı' ifadesi yerine 'öldü' (mavet) denilseydi, bu ifade ölüme değil de ölüme yakın olan şiddetli hastalık anlamına gelebilirdi".<sup>32</sup> Görüldüğü üzere bu ifadelerde mucizenin yalanlanması söz konusu değildir. Aksine İbn Meymûn, çocuğun öldüğünü ifade etmekte ve onun şiddetli bir hastalığa yakalandığı şeklinde bir yoruma yer olmadığını açıklamaktadır.<sup>33</sup>

İbn Meymûn'un tevil ettiği düşünülen başka bir mucize de Çölde Sayım 22: 21-41'de anlatılan Balam'ın eşeğinin konuşması hadisesidir. *Şerhu'l-Mişna*'da Balam'ın eşeğinin ağzı, yaratılışın altı gününün sonunda Şabat başlamak üzereyken yaratılan on mucizevi şeyden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>34</sup> İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* 2.42'de eşeğin konuşmasını nebevî bir görü

<sup>26</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.35:365-366.

<sup>27</sup> Bk. Heller, "Maimonides' Theory of Miracle", 121; Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*, çev. Leonard Levin (Leiden: Brill, 2008), 3: 275; Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", 28; T. M. Rudavsky, "Creation and Miracles in the Guide", *Maimonides' Guide of the Perplexed: A Critical Guide*, ed. Daniel Frank & Aaron Segal (New York: Cambridge University Press, 2021), 158-159.

<sup>28</sup> Mucizenin gerçekleştiği süreyle ilgili farklı yorumlar için bk. Farsi, *Yeoşua*, 130-135.

<sup>29</sup> Yeşu'nun mucizesine yönelik felsefi tutumların analizi ve bunların Orta Çağ Yahudi düşüncesindeki etkisi için bk. Dov Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy* (Leiden: Brill, 2005), 71-115.

<sup>30</sup> Bk. Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", 28.

<sup>31</sup> I. Krallar 17:17.

<sup>32</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 1.42:116.

<sup>33</sup> İbn Meymûn'un İlyas'ın ölüyü diriltmesini mucize olarak nitelendirdiği bir diğer eser için bk. Maimonides, *İlim Kitabı: Sefer ha-Mada*, 83.

<sup>34</sup> Bk. Maimonides, *The Commentary to Misnah Aboth*, 100-101.



olarak nitelendirmesi, onun mucizelerle ilgili çelişkilerinden biri olarak yorumlanmaktadır.<sup>35</sup> Esasen İbn Meymûn'un bu olayı nebevî bir görü olarak tanımlaması bunun mucize olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira nebevî görü basit bir rüya hali değildir. İbn Meymûn, bu hadiseyi peygambere gelen ürkütücü bir hal olarak nitelemektedir.<sup>36</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirin* 2.46'da nebevî görünümün mucizeyle ilişkisi hakkında şunları söylemiştir: "...Gidyon kıssasında<sup>37</sup> gerçekleşen durum da görüde gerçekleşmemiştir. Ben bu durumu kesinlikle nebevî bir görü olarak da adlandırmıyorum. Çünkü Gidyon, nebiler derecesine ulaşamadığı için nasıl olur da mucizeler gösterebilir?" Dolayısıyla İbn Meymûn, nebevî görünümün kendisini zaten mucizevi bir hadise olarak kabul ettiğinden Balam'ın eşeğinin konuşmasını da mucize kapsamında değerlendirmektedir.

İbn Meymûn'un mucize değil de mesel olarak gördüğü Tanah anlatıları, şeriatın esasını teşkil etmediğini düşündüğü kısımlardır. Mesela Yeşaya 11: 6-7'de "Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak. Parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek. İnekle ayı birlikte otlayacak, yavruları bir arada yatacak. Aslan sığır gibi saman yiyecek." şeklindeki Mesihî dönemle ilgili kehanetler İbn Meymûn'a göre bir metafordur. Mesihî dönemde tabii düzende herhangi bir değişiklik olmayacak, âlem kendi düzenine göre devam edecektir. O, burada geçen kurdun kötü ulusları, kuzunun ise İsrailoğullarını temsil ettiğini, Mesihî dönemde İsrailoğullarının kötü uluslarla birlikte güvenle oturacaklarını ve onlarla barış içinde izin verilen yiyeceklerden yiyeceklerini düşünmektedir.<sup>38</sup> Başka bir deyişle Yeşaya'nın sözlerinden Mesihî dönemde kurdun ya da aslanın doğasının değişerek uysal hale gelecekleri şeklinde bir yorum çıkarmak doğru değildir. Ancak İbn Meymûn, kendisi bunları mesel olarak yorumlasa da bunun kesinlik arz etmediğini açıklamalarına eklemektedir. Ona göre gelecekle ilgili bu vaatler hakkında peygamberlerden mesel olduklarına dair bir haber olmadığı için bunlar literal olarak da anlaşılabilir. Yine de bu hususlar şeriatın aslı olmadığından yoruma açıktır. İbn Meymûn, ilgili pasajları mesel olarak yorumlamasını eleştirenlere, daha önce de bazı Yahudi şarihler arasında bunları mesel olarak yorumlayanların olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. O, bu konularda kesin bir inançtan kaçınarak olayın gerçekleştiğinde ancak mesel ya da mucize oluşunun anlaşılabilirliğini kaydetmektedir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Bk. Heller, "Maimonides' Theory of Miracle", 121; Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", 160; Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", 28; Rudavsky, "Creation and Miracles in the Guide", 157-158.

<sup>36</sup> Bununla ilgili olarak bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, 2.41-42.

<sup>37</sup> Hakimler 6:11-40.

<sup>38</sup> Maimonides, *Misneh Torah*, Melachim uMilchamot 12.1; Meral, *Masih, Deccal ve Gog-Magog*, 221-222.

<sup>39</sup> Bk. Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 278-280. Görüldüğü kadarıyla Mesihî dönemde âlemin tabii düzeninde bir değişiklik olmayacağını savunan İbn Meymûn, eserlerinde Mesih'in mucizeleriyle ilgili çelişkili ifadeler kullanmaktadır. O, *Mişne Torâ*'da Mesih'ten mucize talep edilmeyeceğini ve onun döneminde tabiat kanunlarında bir değişiklik olmayacağını, *er-Risâletü'l-Yemeniyye*'de ise Mesih'in alametler ve mucizeler yoluyla gerçek olduğunu kanıtlayacağını söylemektedir. Bk. Maimonides, *Misneh Torah*, Melachim uMilchamot 12.1; Meral, *Masih, Deccal ve Gog-Magog*, 221-222; Maimonides, "The Epistle to Yemen", 125; Meral, "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", 41.

## 2. İbn Meymûn'a Göre Mucize

İbn Meymûn *Fusûlü Mûsa fi't-Tib*<sup>40</sup> adlı eserinde, mucizeyi “bir şeyin varlığının alışlagelmiş ve olağan doğasına uygun olmayan durumlar” şeklinde tanımlamaktadır. *Delâletü'l-Hâirîn*<sup>41</sup> ve *Makâle 'ani'l-Ba's'ta*<sup>42</sup> ise olağandışı durumların yanı sıra olayların doğal akışı içinde olup belirli koşullar altında tekrarlanan durumları da mucize olarak nitelendirmektedir. Böylece İbn Meymûn'un klasik mucize tanımını genişleterek bazı tabii olayları da mucize kategorisine dahil ettiği ve mucizeleri tabiat açısından imkânsız mucizeler ve tabiat açısından mümkün mucizeler şeklinde iki ana kategori olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.

### 2.1. Tabiat Açısından İmkânsız Olan Mucizeler

Tabiat, en genel anlamıyla bir varlığın asli yapısı olarak tanımlanabilir. İbn Meymûn'a göre varlıklara bu asli yapısını Tanrı vermektedir. Tanrı, meşietini ve hikmetiyle âlemin var olmasını dilediği anda bütün varlık âlemini var etmiş ve âleme bir düzen vermiştir. Bu düzen tabii olayların her birinin birbirleri ile bağlantılı olmalarıyla oluşmaktadır.<sup>43</sup> İbn Meymûn, âlemdeki düzenin ebedi olduğunu Vaiz 3:14'te ifade edilen “Tanrı'nın yaptığı her şeyin sonsuza dek süreceğini biliyorum. Ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir.” pasajıyla savunmaktadır.<sup>44</sup> Dolayısıyla tabiat kanunlarının değişmediği hususunda -kendisinin de ifade ettiği gibi- hem Aristo hem de İbn Meymûn aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>45</sup> Ancak İbn Meymûn, tabiat kanunlarının devamlılığının, Aristo'nun iddia ettiği gibi, bir zorunluluktan kaynaklanmadığını, aksine bu düzenin var olduğu biçimde devam ettiricisinin, var olan şeylerin birbirini takip etmesini sağlayan tanrısal irade olduğunu savunmaktadır.<sup>46</sup> Bu durumda âlemdeki düzeni sağlayan Tanrı bu düzeni ebedi olarak sürdürecektse tabii düzenin dışında gerçekleşen mucizeler nasıl açıklanabilir? Öyle görünüyor ki İbn Meymûn sözlerinin âlemde mucizelere yer olmadığı şeklinde anlaşılmasını engellemek ve görünüşteki çelişkiyi çözebilmek için iki farklı açıklama sunmaktadır. Bunlardan ilki Yahudi geleneği ile sıkı bir bağ içerisindedir. İbn Meymûn sürekli yenilenen bir ilahi irade düşüncesinden kaçınmak için Mişna ve Talmud âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunmaktadır:

*Onların (kelamcılar) [İlahi] iradenin sürekli olarak faal olduğunu ve an be an her şeye hükmettiğini söylediklerini duydum. Biz buna inanmıyoruz; aksine irade yaratılışın altı günü boyunca ortaya çıktı ve [o zamandan beri] her şey sürekli olarak kendi doğasına uygun şekilde hareket eder. [Süleyman'ın] dediği gibi: Önce ne olduysa, yine olacak. Önce ne yapıldıysa yine yapılacaktır. Güneşin altında yeni*

<sup>40</sup> Schacht & Meyerhof, “Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony”, 22.

<sup>41</sup> Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.47:595;50:614-616.

<sup>42</sup> Meral, “İbn Meymûn'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri”, 288.

<sup>43</sup> Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.25:502.

<sup>44</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.27:331.

<sup>45</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.29:342.

<sup>46</sup> Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.28.

*bir şey yok.<sup>47</sup> Bu nedenle hahamlar, altı günlük yaratılış sırasında, gelenekten sapan ve vaat edildiği gibi gerçekleşen veya gerçekleşecek olan tüm mucizeler için önceden bir iradenin olduğunu ileri sürmüşlerdir. O zaman bu şeylerin tabiatları, içlerinde olup bitenlerin gerçekleşeceği şekilde belirlenmişti. Olması gereken zamanda gerçekleştiğinde, yeni bir şeyin meydana geldiği varsayılır, ancak durum böyle değildir. Midraş Kohelet'te ve başka yerlerde bu konuyu uzun uzadıya açıkladılar. Bu konuyla ilgili sözlerinden biri şudur: "Âlem, âdeti üzere devam eder." Söyledikleri her şeyde, selam üzerlerine olsun, [İlahi] iradenin her olayı ve her anı belirlediğinden kaçındıklarımı göreceksiniz.<sup>48</sup>*

Buna göre Tanrı yaratılışın altı gününde varlık âlemini yaratırken mucizeleri de ortaya çıkacakları şeylerin tabiatına yerleştirmiştir. Başka bir deyişle henüz başlangıçta varlıkların doğasına, gelecekte yapacakları gerek tabii olan sürekli olacak şeyler gerekse mucizeler gibi olağandışı şeylerin tamamı yerleştirilmiştir. Söz gelimi Tanrı yaratılışın ikinci günü suları ayırırken ona birtakım şartlar vaz etmiş ve böylece Kızıldeniz, Musa'nın; Şeria Irmağı, Yeşu, İlyas ve Elişa'nın önünde ayrılarak onlara yol vermiştir. Yine güneş dördüncü gün yaratıldığında Yeşu'nun kendisine hitap edeceği belirli bir zamanda hareketsiz durması onun doğasına yerleştirilmiştir.<sup>49</sup>

Langermann, İbn Meymûn'un bu açıklamalarını -her ne kadar İbn Meymûn bu görüşlerini geleneğe dayandırsa da- natüralist bir yaklaşım olarak görmektedir. Ona göre henüz genç yaşta yazdığı *Şerhu'l-Mişna'da* İbn Meymûn mucizelerin bilimsel açıklaması olduğuna inanıyordu ve mucizeyi mümkün görmüyordu. Bu nedenle İsrailoğulları için arketipsel bir mucize olan Kızıldeniz'in ayrılmasını doğal olarak yorumlayabiliyordu.<sup>50</sup> Bize göre Langermann'ın iddiası kabul edilebilir değildir. Zira İbn Meymûn, geç dönem eserlerinden biri olan *Delâletü'l-Hâirîn*'de de benzer yorumlar yapmaktadır. Dolayısıyla İbn Meymûn'un süreç içerisinde mucize hakkındaki görüşlerinde bir değişim olmadığı görülmektedir. O, mucizenin nasıl meydana geldiğini açıkladığı eserlerde mutlaka Yahudi geleneğine atıfta bulunmaktadır.

Yahudi geleneğinde mevcudatın içine yerleştirilmiş olan mucizelerin istisnası bazı mucizelerden de bahsedildiği görülmektedir. *Mişna'da* Şabat arifesinin alacakaranlığında yaratılmış olan on şeyden söz edilmektedir. Bunlar; Karun'u yutan yerin ağzı, İsrailoğullarının çölde içtiği suyun bulunduğu kuyunun ağzı, Balam'ın eşiğinin ağzı, Nuh ile antlaşmanın sembolü olan gökkuşağı, İsrailoğulları için çölde her sabah gökten yağan *man*, Musa peygamberin asası, Süleyman'ın tapınağı yaparken taş ocağından çıkan taşları şekillendiren yaratık Şamir, Musa'ya verilen ilk tabletlerde kazılı olan ve Tanrı'ya ait olan yazı ile tabletlerdir. Bazılarının bunlara iblisleri, Musa'nın mezarını, İbrahim'in İshak'ı kurban edeceği zaman gökten indirilen koçu ve

<sup>47</sup> Vaiz 1:9.

<sup>48</sup> Maimonides, "Eight Chapters", 87; benzer ifadeler için bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.29:341.

<sup>49</sup> Maimonides, *The Commentary to Misnah Aboth*, 101.

<sup>50</sup> Bk. Langermann, "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief", 151.

maşayı da ilave ettiği bildirilmektedir.<sup>51</sup> İbn Meymûn *Şerhu'l-Mişna*'da bunların neden diğer mucizeler gibi altı günde yaratılan varlıkların doğasına konulmadığına dair bir sorunun akla gelebileceğine işaret etmektedir. İbn Meymûn'a göre aslında bunların da mucize olma açısından diğerlerinden farkı yoktur. Diğer mucizeler ilk yaratılışta kendilerinin oluşturulduğu varlıkların tabiatlarına yerleştirilirken yalnızca bu on şey -belki de kutsallıklarından dolayı- yaratılışın tamamlandığı Şabat'tan hemen önce alacakaranlıkta yaratılmıştır.<sup>52</sup> Bu nedenle bu nesnelere Tanrı'nın nihai planının bir parçasıdır ve özünde "doğüstü" değildirler.<sup>53</sup>

İbn Meymûn'un bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere Tanrı, mucizeler meydana gelirken yeni bir irade ortaya koymamakta ve yeni bir şey yaratmamaktadır. Mucizeler, Tanrı'nın "başlangıçta" ortaya koyduğu iradenin, olması gerektiği vakitte ortaya çıkmasıyla meydana gelmektedir. Başka bir deyişle mucizeler ne varlığın tabiatının değişmesi ne de kesintiye uğramasıdır; mucizeler, ilahi düzlemde varlığın tabii seyrinde meydana gelen olaylardır.

İbn Meymûn'un mucizelerin meydana gelmesiyle ilgili sunduğu bir diğer açıklama Tanrı'nın her şeyi yapmaya kâdir olmasıyla ilgilidir. İbn Meymûn'a göre Tanrı tabii düzeni ebedi olarak sürdürecektir de şayet dilerse bu düzende bir değişiklik meydana getirebilir. Fakat Tanrı âlemdeki düzenin tamamını değiştirmeye muktedir olsa da değişikliği onun bütününde değil, tabiatın cüzlerinde mucize yoluyla meydana getirir. Meydana gelecek olan bu değişiklik sürekli olmayacağından temelde onun düzeninde bir farklılığa neden olmayacağını ileri sürmektedir.<sup>54</sup> Tanrı'nın tabiatın cüzlerinde meydana getirdiği bu değişiklik ilahi iradenin değişimi olarak yorumlanabilir mi? sorusuna ise İbn Meymûn şu şekilde cevap vermektedir:

*İradenin hakikati ve mahiyetinin manası irade etmek ve irade etmemektir. Eğer bu irade madde sahibi bir şeyde olsaydı, öyle ki bununla kendi dışındaki bir gayeyi talep etseydi, o zaman engeller ve mâniolar dolayısıyla bu irade değişen bir şey olurdu. Ancak hiçbir şekilde başka bir şey sebebiyle olmayan mufârik şeylerin iradesine gelirse, bu değişmez. Onun, şimdi bir şeyi, yarın ise başka bir şeyi irade etmesi durumunda da kendi zatında bir değişim söz konusu olmaz ve bu durum başka bir sebebi de gerektirmez. Tıpkı daha önce de açıkladığımız üzere, onun bir şey yapıyor ve yapmıyor olmasının bir değişim olmaması gibi.*<sup>55</sup>

Böylece İbn Meymûn, tabiatın doğal seyri dışında gerçekleşen mucizelerin, yaratılışın başlangıcında varlıkların doğasına konmasa dahi Tanrı'nın iradesinde bir değişim şeklinde yorumlanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Kasher'e göre İbn Meymûn'un asıl benimsediği görüş budur. O, üçüncü bir yorumu engellemek için kendi yorumuna alternatif olarak hahamların yorumunu eklemiştir. Zira bazı kimseler için hahamların görüşü daha kabul edilebilir

<sup>51</sup> Bk. Sefaria, "Pirkei Avot", erişim: 23.06.2024, [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_Avot.5.6?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.6?lang=bi&with=all&lang2=en)

<sup>52</sup> Maimonides, *The Commentary to Misnah Aboth*, 101.

<sup>53</sup> Sefaria, "Pirkei Avot", erişim: 23.06.2024, [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_Avot.5.6?lang=bi&with=English%20Explanation%20of%20Mishnah&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.6?lang=bi&with=English%20Explanation%20of%20Mishnah&lang2=en)

<sup>54</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.29:342.

<sup>55</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.18:300.

olabilir.<sup>56</sup> Görüldüğü üzere İbn Meymûn ister yaratılışın ilk altı gününde varlıkların tabiatına yerleştirilmiş olsun isterse varlıkların cüzlerinde meydana gelen değişiklik şeklinde sonradan vuku bulsun her iki durumda da mucizenin varlığını kabul etmektedir.

İbn Meymûn, âlemin doğal akışının dışında görünen mucizelerin iki farklı şekilde meydana geldiğini ifade etmektedir. Buna göre tabiatüstü gerçekleşen mucize bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi biçiminde bir anda meydana gelebilir.<sup>57</sup> Mesela asanın yılanı, suyun kana, Musa'nın elinin beyaza dönüşmesi bu tür mucizelerin örnekleridir.

Tabiatüstü meydana gelen mucize daha önce dünyada eşi benzeri hiç görülmemiş bir varlık biçiminde de olabilir. Bunun en klasik örneği *mandır*. Musa'yla birlikte Mısır'dan çıkan İsrailoğulları kırk yıl boyunca çölde dolaşmış ve bu süre boyunca Tanrı kendilerine bir çeşit ekmek olarak nitelendirilen *man* yiyeceğinden vermiştir.<sup>58</sup> İbn Meymûn'un ifadesine göre *man* sert olduğu için öğütüp ekmek yapılabilen, fakat güneş onu ısıttığında eriyip sıvı hale gelen benzersiz bir üründür.<sup>59</sup> Aynı zamanda *manın* her sabah çölün yüzeyinde bulunması, ne kadar toplanırsa toplansın toplanan miktarın kişinin yiyecek ihtiyacını karşılayabilecek miktarda olması, İsrailoğullarının günlük ihtiyaçlarını aldıktan sonra *manın* yok olması, ancak Şabat öncesi Tanrı'nın iki günlük yiyecek vermesi ve bunun yok olmaması Tevrat'ta anlatılan *manla* ilgili mucizelerdir. Bu nedenle İbn Meymûn İsrailoğullarının kırk yıl boyunca çölde kalması ve her gün *man* bulunmasını Tevrat'ın en büyük mucizesi olarak tanımlamaktadır.<sup>60</sup>

İbn Meymûn'a göre tabiatüstü mucizelerin özelliği, devamlılıklarının olmamasıdır. O, tabiatüstü olan şeylerde mucize devam ederse şüphenin ortaya çıkacağını belirtmektedir. Mesela Mısır'dan Çıkış 4:4'te anlatıldığı gibi Musa peygamber, yılanı dönüşen asasını kuyruğundan tuttuğunda yılan, yeniden asa olmuştur. Şayet yılan tekrar asaya dönüşmeseydi insanlarda onun zaten yılan olduğuna dair şüphe oluşacaktı. Dolayısıyla asanın önce yılanı, sonra tekrar asaya dönüşmesiyle mucize tamamlanmıştır. Yine Çölde Sayım 16:31-33'te kaydedildiği gibi Karun ve takipçilerini yutan yer daha sonra tekrar eski haline dönmüştür. Burada da yer, yarık şekilde kalmış olsaydı mucize tamamlanmamış olacaktı.<sup>61</sup>

İbn Meymûn'un ölümden sonra dirilmeyi ve peygamberliği de tabiatüstü mucize olarak değerlendirdiği görülmektedir. O, kendisine yönelik cismani haşre inanmadığı yönündeki ithamlara bir cevap olarak kaleme aldığı *Makâle 'ani'l-Ba's*'ta ölümden sonra dirilmenin, sadık haberle bildirilen bir mucize olduğunu ifade etmektedir. İbn Meymûn'un zikrettiği gibi tabii olan, topraktan yaratılan insan bedeninin yine toprak olmasıdır. Çünkü tabiatın akışına uygun olan, her şeyin aslına dönmesidir. Ancak Tanrı, mucizevi olarak insanları öldükten sonra yeniden

<sup>56</sup> Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", 39.

<sup>57</sup> Schacht & Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", 21-22; Mucizenin bu türüne Gazzâlî de değinmektedir. Bk. el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 164.

<sup>59</sup> Bk. Schacht & Meyerhof, "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony", 22.

<sup>60</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.50:615.

<sup>61</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 289.

diriltecektir. Tabiatüstü mucizelerin sürekli olmayacağından hareketle İbn Meymûn, dirilenlerin yeniden öleceğini öne sürmektedir.<sup>62</sup>

Peygamberliğin mucize oluşuna gelecek olursak İbn Meymûn bu hadiseyi tabii durumda ortaya çıkacak bir şeyin Tanrı tarafından engellenmesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>63</sup> İbn Meymûn'a göre ahlaki ve entelektüel bilgi açısından kemal noktaya ulaşan kimse tabii şartlarda peygamber olmalıdır. Ancak peygamberliğin tüm koşulları olsa bile Tanrı bunu dilemediği takdirde kişi, bu kapasiteyi kullanamaz. Dolayısıyla kişi akıl ve ahlak noktasında mükemmelliğe ulaştığında peygamber olmaması Tanrı'nın tabiatın doğal seyrine doğrudan bir müdahalesi olarak mucizedir. Böyle bir durumda Tanrı, ilahi meşieti ile bir kimsenin peygamberliğine izin verirken diğerini menetmektedir.<sup>64</sup> İbn Meymûn, Yahudi geleneğinin izinden giderek Tanrı'nın peygamberliğine izin verdiği kimselerin derecelerinin ve gösterdikleri mucizelerin birbirine eşit olmadığını savunmaktadır. Buna göre, en üstün peygamber Musa'dır ve onun gösterdiği mucizeler diğer peygamberlerin gösterdiği mucizelerden daha üstündür. İbn Meymûn, bunun delili olarak diğer peygamberlerin gösterdiği mucizelere sadece insanların bir kısmı şahit olurken Musa'nın mucizelerine tüm İsrailoğullarının şahit olmasını göstermektedir. Yine diğer nebiler kendisine muhalif olanlara ve kendisine inananlara istediği anda mucize gösteremiyorken, Musa hem kendisine karşı olan Firavun ve onun taraftarlarına hem de kendisine inanan İsrailoğullarına mucizelerini açıkça göstermiştir.<sup>65</sup>

## 2.2. Tabiat Açısından Mümkün Olan Mucizeler

İbn Meymûn tabiat açısından mümkün olan bazı durumların da mucizevi olduğunu beyan etmektedir. *Makâle 'ani'l-Ba's*'ta o, varlığın doğal seyrinde gerçekleşen bu tür mucizelerin üç şartı olduğunu kaydetmektedir:<sup>66</sup>

1. Mucizenin peygamberin söylediği anda ya da bildirdiği vakitte ortaya çıkmasıdır. Bununla ilgili olarak İbn Meymûn "Samuel'in durumunda olduğu gibi: 'Göğü gürletsin, yağmur yağdırsın diye Rabbe yalvaracağım. Samuel Rabb'e yalvardı ve Rab o gün göğü gürletti, yağmur yağdırdı.' Yine Yehuda'dan gelen Tanrı adamıyla ilgili şu ifade gibi: 'Tanrı adamının Rabb'in buyruğuyla gösterdiği belirti uyarınca, sunak parçalandı, üstündeki küller çevreye savruldu.'<sup>67</sup> örneklerini vermektedir. Burada yağmurun yağması ya da bir yapının parçalanması doğal bir durumdur. Ancak bu olaylar peygamberlerin söylediği vakitte ortaya çıktığı için mucize türündendir.

<sup>62</sup> Bk. Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri".

<sup>63</sup> Bu konu hakkında yapılmış bir araştırma için bk. Kaplan, "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy", 267-275.

<sup>64</sup> Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.32:357.

<sup>65</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 2.35:364-365; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 60-66.

<sup>66</sup> Bk. Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 288-289.

<sup>67</sup> I. Samuel 12:17-18.

2. Kendi türü içinde garip ve ender görülen bir olay olmasıdır. Mesela Tanah'ta Firavun'un, İsrailoğullarının Musa'yla birlikte Mısır'dan çıkmasına izin vermediği için gönderilen felaketler arasında zikredilen Mısır'ı boydan boya çekirgelerin kaplaması olayının daha önce hiçbir zaman gerçekleşmediği ve gerçekleşmeyeceği, yine bu şiddette bir dolunun daha önce yağmadığı bu türün örnekleri arasında zikredilmektedir. İbn Meymûn belirli bir mekâna ya da millete işaret edilerek bu tür mucizelerin yaşandığını söylemektedir.
3. Mümkün olan şeyin belirli koşullar altında devamlı olmasıdır. Zira bu şey devam etmeyip bir ya da iki kez meydana geldiğinde bu mucize değil, tesadüf olur. İbn Meymûn bunun örneği olarak İsrailoğullarının itaat zamanlarında bereketlerin, isyan zamanlarında ise belaların artmasını gösterir:

*Tevrat'ta [İsrailoğullarının] itaat ettiklerinde işlerinin iyi gideceği, isyan ettiklerinde de kötü gideceği hususu nesiller boyu devam edecek bir mucize olarak zikredilmiştir, ayette denildiği gibi: "Bunlar siz ve soyunuz için sonsuza dek bir belirti, şaşılabilir bir olay olarak kalacak."<sup>68</sup> Bu sebeple hahamlar "İsrailoğullarının kaderi burçlara bağlı değildir" demişlerdir. Yani onların iyi ya da kötü olmaları tabiatla ilgili ya da mutad üzere devam eden bir durum değildir, bilakis taat ve masiyete bağlıdır. Bu da bütün mucizelerden daha büyük bir mucizedir. Bu hususun gerek bütün İsrailoğulları gerekse teker teker her birisi için geçerli olduğu söz konusu [Talmud'daki] rivayetten açığa çıkmıştır. Bu rivayet "siz ve soyunuz için" ifadesiyle de uyumludur. Milletimiz arasında meşhur bir sözdür ki "Bir adam başına sıkıntıların geldiğini görüyorsa amellerini gözden geçirmelidir." Bu anlam Allah'ın bu milleti seçmesindeki murat olarak da aynı şekilde dile getirilmiştir: "Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları -bütün gök cisimlerini- görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrımız Rab bunları göğün altındaki bütün halklara pay olarak vermiştir. Size gelince: Rab, bugün olduğu gibi kendi halkı olmanız için, sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır'dan çıkardı."<sup>69</sup> Yani İsrailoğullarının durumları diğer milletlerin durumları gibi değildir. Bilakis bu büyük mucizeyle onları seçmiş ve iyi veya kötü olmalarını ebedi olarak eylemlerine bağlı kılmıştır.<sup>70</sup>*

İbn Meymûn, zina ve iftiranın cezasını da Yahudi geleneğinde olduğu gibi İsrailoğullarına verilen ve devamlılığı olan bir mucize olarak değerlendirmektedir. Çölde Sayım 6:12-31'de söz konusu edilen zina ettiğiinden şüphe edilen kadının masumiyetini ya da suçluluğunu içirilen acı su mucizevi bir şekilde kanıtlamaktadır.<sup>71</sup> Benzer şekilde Yahudi din bilginleri iftira atanın cezasının cüzzam (*tsaraat*) olduğunu belirtmektedir. İsrailoğullarından bir kimse şayet iftira

<sup>68</sup> Yasanın Tekrarı 28:46

<sup>69</sup> Yasanın Tekrarı 4:19-20.

<sup>70</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 287.

<sup>71</sup> Moşe Farsi (çev.), *Tora ve Aftara: Bamidbar*, 2. bs. (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 4: 89.

atarsa önce evinin duvarlarında küflenme olur. Hatasını düzeltmezse evindeki eşyalara, sonra kıyafetlerine yayılır. Nihayetinde de bedeninde cüzzam hastalığı görülür.<sup>72</sup> Bu iki mucizenin devamlılığı, aynı sonucun her zaman aynı nedenden çıktığı gerçeğini anlatmalarındır.<sup>73</sup>

Devamlılığı olan mucizelere İbn Meymûn'un verdiği bir diğer örnek de Eriha kentinin surlarının mucizevi olarak çökmesi ve Yeşu'nun bir daha bu kenti inşa edeni lanetlemesidir.<sup>74</sup> İbn Meymûn'a göre Yeşu'nun bu lanetiyle birlikte mucize kalıcı hale gelmiş olur. "Çünkü bir kimse yere batmış surlar gördüğünde, bunların, yıkılmış bir binanın kalıntısı değil, aksine mucizeler neticesinde batmış olan bir sur olduğunu anlayacaktır."<sup>75</sup>

### 3. Mucizenin Gayesi

İbn Meymûn, mucizenin gayesi olarak iki hususa işaret etmektedir.<sup>76</sup> Bunlardan ilki mucizenin zaruri bir durum nedeniyle meydana gelmesidir. Ona göre, kutsal metinde çölde vuku bulduğu anlatılan mucizeler bu türdendir. Firavun ve ordusunu batırmak gerektiği için deniz yarılmış, İsrailoğullarının yemeğe ihtiyacı olduğu için *man* verilmiş, suya ihtiyacı olduğu için kayadan su çıkarılmış, Karun ve yandaşları Musa'yı reddettiği için de yer yarıp onları yutmuştur.<sup>77</sup> İsrailoğullarının ihtiyaçlarına binâen ortaya çıkan bu mucizeler Tanrı'nın azametinin kanıtları olarak hizmet etmektedir.<sup>78</sup> Tanrı'nın varlığının ve yüceliğinin yanı sıra bu hadiseler İsrailoğullarının seçilmişliğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. Diğer uluslar arasından İsrailoğullarını seçen Tanrı, şeriat merkezli bir halk oluşturma iradesine uygun olarak mucizelerini sergilemektedir. Bu bağlamda İbn Meymûn'un dikkat çektiği bir diğer husus, mucizelerin Yahudi milli bilincinin şekillenmesinde oynadığı roldür. Langermann'ın işaret ettiği gibi mucizevi olayların sona ermesi gerekse de olayın öyküsünün ulusal tarih bilincine kalıcı olarak kaydedilmesi önemlidir. Fısıh bayramı Mısır'daki mucizeleri, Sukot bayramı ise çölde gerçekleşen mucizeleri hatırlatır ve tüm zamanlarda hatırlanmasını devam ettirir.<sup>79</sup>

İbn Meymûn'a göre mucizenin amaçlarından bir diğeri de nübüvveti doğrulamaktır. Tanah'ta Tanrı'nın, peygamberleri mucizelerle desteklediğine dair birçok pasaj yer almaktadır. Bunlardan biri de Musa'nın peygamberliğinin mucizelerle açığa çıkarılması anlatısıdır.<sup>80</sup> Burada Musa'nın, İsrailoğullarının kendisinin peygamber olduğuna inanmayacakları endişesine karşılık Tanrı'nın ona mucizeler verdiği aktarılmaktadır. İbn Meymûn, Musa'ya verilen mucizelerin, onun

<sup>72</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.47:595; *tsaraat* kelimesinin farklı anlam ve yorumları için bk. Moşe Farsi (çev.), *Tora ve Aftara: Vayikra*, 2. bs. (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 3: 213.

<sup>73</sup> Langermann, "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief", 164.

<sup>74</sup> Yeşu 6.

<sup>75</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.50:615.

<sup>76</sup> Bk. Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 280.

<sup>77</sup> Maimonides, *İlim Kitabı: Sefer ha-Mada'*, 77-78.

<sup>78</sup> Kasher, "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization", 43.

<sup>79</sup> Langermann, "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief", 163; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 3.43:568.

<sup>80</sup> Mısır'dan Çıkış 4:1-9.



peygamber olduğuna dair şüphe oluşmaması için Mısır'dan çıkıncaya kadar devam ettiğini, Mısır'dan çıktıktan sonra ise tüm İsrailoğullarının şahit olduğu Sina vahyinin vuku bulmasıyla birlikte başka mucizeye gerek kalmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle Sina vahyinden sonra çölde meydana gelen mucizevi olaylar Musa'nın peygamberliğinin delilleri olarak görülmemektedir. Böylece bunların İsrailoğullarının ihtiyacına yönelik olduğu teyit edilmektedir. Musadan sonra gelen peygamberlere mucize gösterdikleri için değil, Musa Tevrat'ta böyle emrettiği için inanılmalı;<sup>81</sup> ancak peygamberlik iddiasında olan bir kimse, büyük mucizeler gösterse bile, Musa'nın peygamberliğini kabul etmediğinde, bu kişiye inanılmamalıdır. Zira kutsal kitapta yalancı peygamberlerin de mucize gösterebildikleri anlatılmaktadır. Bu nedenle mucize tek başına peygamberin doğruluğu için bir ölçü kabul edilmemekte, aslolanın peygamberin mesajının içeriği olduğu vurgulanmaktadır.<sup>82</sup>

İbn Meymûn'un belli bir gayeye yönelik ortaya çıktığını belirttiği mucizeler, sürekliliği olmayan tabiatüstü mucizelerdir. Böylece Tanah'ta zikredilen olağanüstü gibi görünen olayların hangisinin mucize hangisinin tabii bir hadise olduğunun belirlenmesinde olayın bu gayelerle ilişkisi bir ölçüt olarak hizmet ediyor görünmektedir. Şayet tabiatüstü gibi görünen anlatı zaruri bir durum ya da nübüvveti doğrulama amacıyla ortaya konmuyorsa o zaman İbn Meymûn, bunu tabiatın doğal akışı içerisinde yorumlamayı tercih etmektedir.

## Sonuç

İbn Meymûn'un mucize hakkındaki görüşlerinin incelendiği bu çalışmanın ana problemlerinden biri onun mucizelere inanıp inanmadığı sorusuna bir yanıt bulmaktır. Bu bağlamda makalede, İbn Meymûn'un eserleri incelenmiş ve onun mucizeye verdiği önem araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. İbn Meymûn için irade ve ihtiyâr sahibi bir Tanrı'ya inanmakla mucizenin gerçekleşmesinin bir problem olmaktan çıktığı görülmüştür. Mucizeyi şeriatın asıllarından biri olarak görmesi ile Yahudilikte açıkça mucize olarak yer alan olayların inkârının küfrü doğuracağı vurgusu âlimin bu inancı kabul ettiğinin en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Öte yandan onun mucizelerle ilgili açıklamalarının çelişkiler barındırdığı iddialarının gerçeği yansıtmadığı tespitinde bulunulmuştur. Bu iddialara kaynak teşkil eden örneklerin incelenmesi araştırmamızın tezini güçlendirmiştir.

İbn Meymûn'un eserlerinin incelenmesiyle klasik anlamda tabiatüstü olaylar olarak nitelendirilen mucizelerin yanı sıra tabii bazı durumların da mucize kapsamında değerlendirildiği görülmüştür. İbn Meymûn'un hem mucizeleri kabul etmenin gerekliliğine yaptığı vurgu hem de bu tür olayları sınıflandırması kanaatimizce kutsal kitap mucizelerinin gerçekliğini göstermeye yöneliktir. Böylece o, Tanah'ta mucize olarak zikredilen bazı hadiselerin harikulade yönünün anlaşılmasını mümkün kılmıştır.

<sup>81</sup> Maimonides, *İlim Kitabı: Sefer ha-Mada'*, 78-79; Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", 64.

<sup>82</sup> Yasanın Tekrarı 13:2-4. Ayrıca bk. Maimonides, "The Epistle to Yemen", 113; Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", 47; Meral, "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", 28.

Sonuç olarak, yaşadığı dönemde hâkim olan ve kendisinin de etkilendiği Aristocu felsefenin gerçekleşmesini mümkün görmediği mucizevi olaylara, Orta Çağ Yahudi dünyasının önde gelen cemaat önderlerinden biri olan İbn Meymûn'un gelenekten kopmadan kendi düşünce sisteminde yer verdiği anlaşılmalıdır.

## Kaynakça

- Arslan, Hatice. "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış". *Dergiabant*, 11/2 (2023): 238-250.
- Birnstiel, Daniel. "Yahudilikte Mucize". Ed. Ahmet Baydar, İstanbul: KURAMER, 2015.
- Davidson, Herbert. "Maimonides' Secret Position on Creation". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Press, 1979, 1: 16-40.
- el-Gazzâlî. *Tehâfût el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Farsi, Moşe (çev.). *Tora ve Aftara: Bamidbar*. 2. baskı, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010.
- Farsi, Moşe (çev.). *Tora ve Aftara: Vayikra*. 2. baskı, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010.
- Farsi, Moşe (çev.). *Yeşua*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015.
- Gürkan, Salime Leyla. "Modern Yahudi Teolojisi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 1039-1056.
- Gürkan, Salime Leyla. "Mûcize (Diğer Dinlerde Mûcize)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30: 352-356.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018, 41-76.
- Harvey, Warren Zev. "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle". *Harvard Theological Review*, 74/3 (Temmuz 1981): 287-301, <https://doi.org/10.1017/S0017816000028601>.
- Heller, Joseph. "Maimonides' Theory of Miracle". *Between East and West*, ed. A. Altmann, Londra: Horowitz Publishing, 1958, 112-127.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. Çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kaplan, Lawrence. "Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy". *The Harvard Theological Review*, 70/3/4 (1977): 233-256.
- Kasher, Hannah. "Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides' Three Methods of Harmonization". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8/1 (1998): 25-52.
- Kreisel, Howard. *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*. Boston: Academic Studies Press, 2015.
- Kreisel, Howard. "Miracles in Medieval Jewish Philosophy". *The Jewish Quarterly Review*, 75/2 (1984): 99-133.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Langermann, Y. Tzvi. "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief". *Jewish History*, 18/2/3 (2004): 147-172.
- Maimonides. *İlim Kitabı: Sefer ha-Mada'*. Çev. Yasin Meral v.dğr., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Maimonides. *Misneh Torah*. Çev. Eliyahu Touger, Brooklyn: Moznaim Publishing, 2020.
- Maimonides, Moses. "Eight Chapters". *Ethical Writings of Maimonides*, ed. Raymond L. Weiss & Charles E. Butterworth, New York: New York University Press, 1975, 63-108.
- Maimonides, Moses. *The Commentary to Misnah Aboth*. Çev. Arthur David, New York: Bloch Publishing Company, 1968.
- Maimonides, Moses. "The Epistle to Yemen". Çev. Abraham Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1985, 93-131.

- Meral, Yasin. "İbn Meymün'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/2 (2020): 245-314.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'un Yemen Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013): 1-48.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Miracle: In the Talmud". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum, Detroit: Thomson & Gale, 2007, 14: 306-307.
- Ravitzky, Aviezer. "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed". *AJS Review*, 6 (1981): 87-123.
- Reines, Alvin J. "Maimonides' Concept of Miracles". *Hebrew Union College Annual*, 45 (1974): 243-285.
- Rudavsky, T. M. "Creation and Miracles in the Guide". *Maimonides' Guide of the Perplexed: A Critical Guide*, ed. Daniel Frank & Aaron Segal, New York: Cambridge University Press, 2021, 143-160.
- Schacht, Joseph & Max Meyerhof. "Maimonides Against Galen, on Philosophy and Cosmogony". *Islamic Medicine*, 97 (1997): 11-36.
- Schwartz, Dov. *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. Leiden: Brill, 2005.
- Schweid, Eliezer. "Miracle: In Medieval Jewish Philosophy". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum, Detroit: Thomson & Gale, 2007, 14: 307-309.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*. Çev. Leonard Levin, Leiden: Brill, 2008.
- Sefaria. "Pirkei Avot". Erişim: 23.06.2024, [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_Avot.5.6?lang=bi&with=English%20Explanation%20of%20Mishnah&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.6?lang=bi&with=English%20Explanation%20of%20Mishnah&lang2=en)
- Strauss, Leo. "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed". *The Guide of the Perplexed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, 1: 10-101.

## İbn Meymûn'un On Üç İnanç İlkesinin Felsefi Doğası

### The Philosophical Nature of Maimonides' Thirteen Principles of Faith

**Dr. Muhammet Zuhur**

Bağımsız Araştırmacı  
Türkiye



Araştırma Makalesi  
Research Article

Geliş : 09.10.2023

Kabul : 11.11.2024

Yayın : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



#### Özet

Musa b. Meymûn (ö. 1204) *Perek Helek Şerhi*'nde Yahudiliğın on üç inanç ilkesini açıklamıştir. Bu ilkeleri kurtuluşa erişmek ve Yahudi kimliğine sahip olmak için zorunlu kriterler olarak sunmuştur. On üç ilke zaman içerisinde geleneksel Yahudiliğın temelleri olarak kabul edilmiştir. Öte taraftan İbn Meymûn on üç ilkeyi *Sefer ha-Mada* isimli başka bir kitabında da aynı içerikle tekrar dile getirmiştir. Fakat *Sefer ha-Mada* Yahudi âlimler tarafından geleneksel Yahudiliğe aykırı felsefi içeriğesi sahip olmakla suçlanmış ve yasaklanmıştır. Dolayısıyla İbn Meymûn inanç ilkelerini her iki eserinde de aynı içerikle inşa etmesine rağmen biri geleneksel Yahudiliğın temelleri olarak kabul edilmiş, diğeri ise geleneksel Yahudiliğe yabancı olmakla suçlanmıştır. Bu makalede, *Sefer ha-Mada*'nın yasaklanmasına neden olan felsefi içeriğesinin *Perek Helek Şerhi*'ndeki on üç ilkede de bulunduğusu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca felsefi içeriğine rağmen on üç ilkenin Yahudi toplumu tarafından benimsenmesinin nedeni araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, İnanç İlkeleri, İbn Meymûn, Yigdal, Ani Maamin.

#### Abstract

Maimonides (d. 1204) explained the thirteen faith principles of Judaism in his *Commentary on Perek Helek*. He presented these principles as mandatory criteria for attaining salvation and having a Jewish identity. Over time, the thirteen principles were accepted as the foundations of traditional Judaism. On the other hand, Maimonides reiterated the thirteen principles with the same content in another book called *Sefer ha-Mada*. However, *Sefer ha-Mada* was accused by Jewish scholars of having philosophical content contrary to traditional Judaism and was banned. Therefore, although Maimonides constructed the principles of faith with the same content in both works, one was accepted as the foundations of traditional Judaism, while the other was accused of being alien to traditional Judaism. This article attempts to show that the philosophical content that led to the prohibition of *Sefer ha-Mada* is also found in the thirteen principles in the *Commentary on Perek Helek*. It also explores why the thirteen principles have been embraced by the Jewish community despite their philosophical content.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Principles of Faith, Maimonides, Yigdal, Ani Maamin.

## Giriş

Musa b. Meymûn (Maimonides veya kısaltma olarak Rambam) Orta Çağ Yahudiliğinin en büyük düşünürü olarak kabul edilmiştir. 1138 yılında Endülüs'ün Kurtuba (Cordoba) şehrinde doğmuş ve 1204 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>1</sup> Yahudi düşüncesine birçok katkısı olmakla birlikte Yahudiliğin inanç ilkelerini belirlemeye yönelik girişimi büyük ilgi uyandırmıştır. İnanç ilkeleri konusunu ilk eserlerinden biri olan ve Arapça olarak kaleme aldığı *Şerhu'l Mişna*'da ele almıştır. Bu eserinde Mişna'nın Sanhedrin risalesinin onuncu bölümüne (diğer ismiyle *Perek Helek'e*) yazdığı şerhte<sup>2</sup> Yahudiliğin inanç ilkelerini bir liste halinde ve açıklamalı olarak dile getirmiştir. On üç inanç ilkesi belirlemiş ve onları "Musa şeriatının kökleri ve temelleri"<sup>3</sup> olarak isimlendirmiştir. Bir kimsenin on üç ilkeyi kabul etmesi durumunda kurtuluşa ulaşacağını ve Yahudi kimliğine sahip olacağını iddia etmiştir. Aksi takdirde kişinin zındık (*min*), mühlid (*apikoros*<sup>4</sup>) ve fidanları kesen (*kotsets be-neti'ot*<sup>5</sup>) olarak isimlendirileceğini ve kurtuluşa ulaşamayacağını ileri sürmüştür. Diğer bir deyişle on üç ilkeyi kurtuluşa ulaşmanın ve Yahudi kimliğine sahip olmanın zorunlu kriteri olarak sunmuştur.<sup>6</sup> Böylece Yahudi kimliğini inanç ilkeleri üzerinden açıkça tanımlayan ilk Yahudi düşünür olan<sup>7</sup> İbn Meymûn, on üç ilkeyi neye göre seçtiğini ya da neden on üç ilke belirlediğini izah etmemiştir. Bununla birlikte on üç ilkeyi rastgele oluşturmadığını, uzun bir tefekkür ve doğrulama sürecinden ve çeşitli delillere başvurduktan sonra meydana getirdiğini ifade etmiştir. Bu nedenle bir kişinin bir ya da on kez okuduktan sonra onu tam olarak anlamasının mümkün olmadığını, onun çokça okunması ve üzerine iyi düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>8</sup>

İbn Meymûn daha sonra kaleme aldığı eserlerinde on üç ilkeyi tam bir liste halinde tekrar zikretmemiştir. Bununla birlikte on dört kitaptan oluşan *Mişne Tora* isimli ünlü eserinde bazılarını bir arada bazılarını da dağınık bir şekilde ele almıştır. Nitekim İbn Meymûn on üç ilkeyi *Mişne Tora*'da ele aldığı *Haşir Risalesi*'nde (*Makale fi Thiyat ha-Metim*) şöyle dile getirmiştir:

\* Bu makale Muhammet Zuhur'un 2024 yılında Ankara Üniversitesi'nde Prof. Dr. Baki Adam danışmanlığında tamamladığı "Joseph Albo ve Yahudi Düşüncesine Katkısı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir

<sup>1</sup> İbn Meymûn'un hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 69-120; Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds* (New York: Doubleday, 2008).

<sup>2</sup> Bu makalede *Perek Helek Şerhi* olarak belirtilecektir.

<sup>3</sup> Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj; Chapter Heleq, Arabic-Hebrew", thk. Sjimon R. den Hollander, 39, erişim: 09.08.2023, <https://www.academia.edu/5668351>. Bu makalede *Perek Helek Şerhi*'nin Hollander tarafından neşredilen Arapça metni kullanılmıştır. Hollander *Şerhu'l-Mişna* için *Kitabu's-Sirac* adını kullanmış olsa da *Kitabu's-Sirac* ismi bu esere İbn Meymûn tarafından değil, Halep Yahudileri tarafından verilmiştir. Yani İbn Meymûn *Şerhu'l-Mişna* için *Kitabu's-Sirac* ismini kullanmamıştır. Bk. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 79-80.

<sup>4</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Rumeysa Bektaş, "Yahudilikte İtikâdî Bir Sapkınlık Örneği Olarak Apikoros", *Oksident*, 3/2 (2021): 207-231.

<sup>5</sup> Elişa ben Abuya (ö. 2. yüzyıl) hakkında kullanılan bu niteleme için bk. Babil Talmudu, Hagîga 15a. Bu çalışmadaki Talmud alıntıları *Sefaria* isimli internet sitesinden alınmıştır. Bk. Sefaria, "Talmud", erişim: 15.06.2023, <https://sefaria.org/texts/Talmud>.

<sup>6</sup> Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 56-57.

<sup>7</sup> Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* (New York: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006), 69.

<sup>8</sup> Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 57-59.

*Perek Helek [şerhinde] şeriatın diğer kaideleriyle birlikte mebde ve meâd, yani tevhid ve ahiret ile ilgili esasları açıkladık. Benzer şekilde... Mişne Tora adlı büyük eserimizde de aynısını yaptık. Söz konusu eserimizde bütün fikhî-dini esasları da zikrettik.<sup>9</sup>*

İbn Meymûn gerçekten de *Mişne Tora*'nın *Sefer ha-Mada* isimli kitabında on üç ilkenin tamamını tekrar ele almıştır (bk. Tablo 1). Birçoğunu oldukça uzun bir şekilde ve birden fazla bölümde açıklamıştır.

**Tablo 1:** *Perek Helek Şerhi*'ndeki on üç ilkenin *Sefer ha-Mada* kitabında geçtiği bazı yerler:

Şerhu'l-Mişna, Perek Helek Şerhi	Mişne Tora, Sefer ha-Mada Kitabı
1. Tanrı'nın varlığı	Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:1-6; Hilhot Teşuva, 3:7.
2. Tanrı'nın birliği	Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:6-7; Hilhot Teşuva, 3:7.
3. Tanrı'nın cismani olmayışı	Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:7-8; Hilhot Teşuva, 3:7.
4. Tanrı'nın kıdemi	Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:1-5; Hilhot Teşuva, 3:7.
5. Yalnızca Tanrı'ya ibadet	Hilhot Avoda Zara, 2:1; Hilhot Teşuva, 3:7.
6. Peygamberlik	Hilhot Yesodey ha-Tora, 7:1; Hilhot Teşuva, 3:8.
7. Musa'nın peygamberliği	Hilhot Yesodey ha-Tora, 7:6, 8:3; Hilhot Teşuva, 3:8.
8. Tevrat'ın ilahiliği	Hilhot Teşuva, 3:8.
9. Tevrat'ın ebediği	Hilhot Yesodey ha-Tora, 9:1; Hilhot Teşuva, 3:8.
10. Tanrı'nın ilmi	Hilhot Yesodey ha-Tora, 2:9-10; Hilhot Teşuva, 3:8.
11. Ödül ve ceza	Hilhot Teşuva, 8:1-10:6.
12. Mesih dönemi	Hilhot Teşuva, 8:7, 9:2; Hilhot Teşuva, 3:6.
13. Diriliş	Hilhot Teşuva, 8:2; Hilhot Teşuva, 3:6.

İbn Meymûn *Mişne Tora*'nın neredeyse tüm kitaplarını Yahudi fıkhi üzerine yazmış olsa da *Sefer ha-Mada* kitabında inanç ilkeleriyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Henüz hayattayken *Sefer ha-Mada*'daki inanç ilkeleriyle ilgili görüşlerinden dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Mesela *Mişne Tora*'nın ünlü eleştirmeni olarak bilinen Abraham ben David (ö. 1198), İbn Meymûn'un bu eserindeki görüşlerine karşı geleneksel inanç ve yorumların otoritesini vurgulamıştır. Tanrı'nın yoktan yaratıcı vasfını açıkça savunmuş, Tanrı'nın ilmi ve iradesi arasında ayırım yapmış ve Tanrı'ya cismaniyet atfeden bir Yahudi'nin küfürle itham edilmesini geleneğe aykırı bulmuştur. Ayrıca peygamberlikle ilgili hususlarda geleneksel anlayışı devam ettirmiş, Mesih döneminin mucizevi, dirilişin ise cismani olacağını beyan etmiştir.<sup>10</sup> İbn Meymûn'un ölümünden sonraki süreçte *Sefer ha-Mada*, onun en ünlü felsefi eseri olan *Delâletü'l-Hâirîn* ile birlikte bazı Yahudi

<sup>9</sup> Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/2 (2020): 267, 292.

<sup>10</sup> Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240* (Leiden: Brill, 1965), 88-91.

düşünürler tarafından yaktırılmış ve yasaklanmıştır. Bu düşünürler bahsi geçen eserlerde çeşitli inançların felsefi veya rasyonalist yöntemlerle yorumlandığını ve bunun geleneksel Yahudiliğe uygun olmadığını iddia etmiştir.<sup>11</sup>

İnanç ilkelerinin daha geniş biçimde ele alındığı *Sefer ha-Mada*'nın felsefi içeriği nedeniyle gördüğü muamelenin ve aldığı eleştirilerin aksine *Perek Helek Şerhi*'ndeki on üç ilke, on dördüncü yüzyılın başlarından itibaren *Ani Maamin* ve *Yigdal* gibi dua formlarına dönüştürülmüş ve Yahudilerin ibadet hayatının bir parçası haline gelmeye başlamıştır. Hatta kendisini geleneksel Yahudiliğin devamı olarak niteleyen Ortodoks Yahudiliğin bazı grupları, on dokuzuncu yüzyılda diğer mezheplere karşı sınırlarını çizmek için İbn Meymûn'un on üç ilkesini kıstas olarak kullanmıştır. Mesela, Amerika'daki Ortodoks Yahudi Kongresi 1898 yılındaki bir toplantısında şu kararı almıştır: "Rabbilerimizin kabul edilmiş kurallarına ve İbn Meymûn'un on üç ilkesine bağlılığımızı tasdik ediyoruz."<sup>12</sup> Dolayısıyla İbn Meymûn *Sefer ha-Mada* ve *Perek Helek Şerhi*'nde aynı şeyi yaptığını ifade etmesine rağmen, biri geleneksel Yahudiliğe yabancı olmakla suçlanmış, diğeri ise geleneksel Yahudiliğin temelleri olarak kabul edilmiştir.

Bu makalede *Sefer ha-Mada*'nın yasaklanmasına neden olan felsefi içeriğin esasen *Perek Helek Şerhi*'ndeki on üç ilkede de bulunduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken on üç ilkenin yer aldığı *Perek Helek Şerhi* bir bütün olarak değerlendirilecek ve bu şerhteki açıklamalar ile *Sefer ha-Mada*'daki beyanlar karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Ayrıca *Delâletü'l-Hâirîn*'deki açıklamalar da konuya dâhil edilecektir. Öncelikle Tanrı, peygamberlik ve ahiret ile ilgili ilkelere bulunan felsefi terminoloji ve yaklaşımlar ortaya konulacaktır. Daha sonra on üç ilkenin felsefi içeriğine rağmen Yahudiler arasında benimsenmesinin nedeni araştırılacaktır.

## 1. Tanrı'yla İlgili İlkeler

Geleneksel Yahudi düşüncesinde Tanrı, genel olarak evrenin yoktan yaratıcısı olarak tasavvur edilmiştir. Tanrı'nın sonsuz kudreti, iradesi ve ilmiyle her an evreni yöneten ve düzenleyen tek varlık olduğu düşünülmüştür.<sup>13</sup> Bu bağlamda birçok Orta Çağ Yahudi düşünürü on üç ilke arasında Tanrı'nın yoktan yaratıcı olarak tanımlanıp tanımlanmadığı konusunu tartışmıştır. Mesela Yosef Albo (ö. 1444), İbn Meymûn'un yoktan yaratmayı on üç ilke arasında saymadığını belirtmiş,<sup>14</sup> öte taraftan Yitshak Abravanel (ö. 1508) Albo'ya cevaben yoktan yaratılış inancının dördüncü ilkede ifade edildiğini ileri sürmüştür.<sup>15</sup> Benzer şekilde Şimon ben Tsemah Duran (ö. 1444) İbn Meymûn'un açıkça olmasa da on üçüncü ilke olan ölülerin dirilişinde yoktan yaratılışı ima ettiğini savunmuş<sup>16</sup> fakat Eliezer Eilburg (ö. 1580), İbn Meymûn'un on üç ilke arasında

<sup>11</sup> Haim Hillel Ben-Sasson v.dğr., "Maimonidean Controversy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 13: 375-376.

<sup>12</sup> "The Orthodox Jewish Congregational Union of America", *The American Jewish Year Book*, 1 (1899): 100.

<sup>13</sup> Israel Abrahams, "God", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 7: 652-653 vd.

<sup>14</sup> Yosef Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, çev. Isaac Husik (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1946), [I/1] 48.

<sup>15</sup> Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), [XVI] 146-147.

<sup>16</sup> Menachem Kellner, "Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism: 'Ohev Mishpat', Chapters VIII and IX", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 48 (1981): 255-256. On üçüncü ilkede yoktan

yoktan yaratılışı ima dahi etmediğini dile getirmiştir.<sup>17</sup> Dolayısıyla on üç ilkede Tanrı'nın evrenle ilişkisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Meymûn *Perek Helek Şerhi*'nde birinci ilkeyi açıklarken Tanrı ve evren arasındaki ilişkiye dair şunları dile getirmiştir:

*Birinci kaide: Şanı yüce olan el-Bârî'nin (Tanrı'nın) varlığıdır. Varlığın en mükemmel haliyle mevcut olan O, bütün mevcudatın varlık sebebidir, her şey O'nunla ayakta durur ve varlığını O'nun sayesinde devam ettirir. Eğer O'nun varlığını kaldırdığımızı varsaysak, mevcut olan bütün her şeyin varlığı biter ve hiçbir şey tek başına varlığını devam ettiremezdi. O'nun dışında bütün mevcudatı yok saysak, Şanı Yüce'nin varlığı yok olmaz ve eksilmez. Çünkü O, varlığını kendisi dışındakilere borçlu olmaktan müstağnidir. O'nun dışında akıllar, yani melekler, göksel cisimler ve bunların dışındaki her şey varlığını O'na borçludur. Ve bu birinci kaideye "Ben Tanrı Rab'bim..."<sup>18</sup> ifadesiyle işaret edilmiştir.<sup>19</sup>*

Birinci ilkede İbn Meymûn Tanrı'yı yaratıcı anlamına gelen Arapça *el-Bârî* kavramıyla ifade etmiştir. Dolayısıyla ilk bakışta burada yoktan bir yaratıcıyı kastettiği düşünülebilir. Fakat *el-Bârî*'nin varlığını açıklarken Tanrı'yı evrenin varlık sebebi ve İlk Neden olarak tanımlamıştır. Yani Tanrı'nın iradesiyle evreni yoktan yarattığına dair bir anlam dâhil etmemiş, daha ziyade Aristoteles'in yoktan yaratıcı olmayan İlk Hareket Ettirici veya İlk Neden kavramına<sup>20</sup> benzer bir tanım sunmuştur. Dolayısıyla Tanrı için kullanılan kavram ve tanım arasında çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte İbn Meymûn diğer eserlerinde de *el-Bârî*'nin tanımını İlk Neden olarak açıklamıştır. *Delâletü'l-Hâirîn*'de Tanrı'nın İlk Neden olması konusunu ele aldığı fasılda Tanrı'yı *el-Bârî* olarak ifade etmiş ve aynı pasajda on üç ilkenin birincisiyle ilgili açıklamaların neredeyse aynısını dile getirmiştir.<sup>21</sup> Evrenin sonsuz oluşuna dair Aristoteles'in görüşünü ele aldığı bir başka bölümde *el-Bârî* ifadesiyle İlk Neden'i kastettiğini açıkça yazmıştır.<sup>22</sup>

yaratılışın ima edildiğine dair Duran'ın iddiasındaki tutarsızlık için bk. Muhammet Zuhur, *Yosef Albo'ya Göre Yahudiliğin İnanç İlkelere* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 82-83.

<sup>17</sup> Eilburg'un *Eser Şe'lot* isimli eserinin İngilizce çevirisi için bk. Joseph Davis, *Eliezer Eilburg: The Ten Questions and Memoir of a Renaissance Jewish Skeptic* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2020), 179.

<sup>18</sup> Mısır'dan Çıkış 20:2; Yasanın Tekrarı 5:6. Bu makalede Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından hazırlanan Kutsal Kitap çevirisi (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009) kullanılmıştır.

<sup>19</sup> *Perek Helek Şerhi*'nde inanç ilkelerinin liste halinde açıklandığı kısım Yasin Meral tarafından Türkçe ve Arapça karşılaştırmalı olarak yayımlanmıştır. Bu makalede on üç ilkeyle ilgili atıflar Meral'in çevirisine yapılmış ve zaman zaman bazı ifadeler Arapça aslına uygun olarak tarafımızca değiştirilmiştir. Bk. Yasin Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011): 255-257.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), [1070b-1073a] 287-294.

<sup>21</sup> "*el-Bârî*'nin varlığıyla tüm mevcudat var olur. O'nun sayesinde alemin varlığı devam eder; bu kitabın birçok yerinde açıklanacağı üzere *feyz* kavramı ile kastedilen de budur. Eğer *el-Bârî*'nin yokluğu düşünülecek olsa, varlığın tümü de yok olurdu ..." Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn (Şaşkınlık İçin Rehber)*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019), I/69, 185 [Arapça 172]. Bu çalışmada *Delâletü'l-Hâirîn*'in Arapça metnine yapılan köşeli parantez içindeki tüm atıflar Atay'ın neşrine yöneliktir. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1987).

<sup>22</sup> "...الباري اعنى عن السبب الأول..." bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/20, [Arapça 335].



Ayrıca *Delâletü'l-Hâirîn*'de *el-Bârî* kelimesini Aristotelesçi sonsuzluk teorisiyle<sup>23</sup> uyumlu bağlamlarda en az yirmi kez kullanmıştır. Öte taraftan yoktan yaratma anlamına gelebilecek bir bağlamda hiç kullanmamıştır.<sup>24</sup> Bu da İbn Meymûn'un *el-Bârî*'yi yoktan yaratıcı anlamında değil, Aristotelesçi İlk Neden anlamında kullandığını göstermektedir.

İbn Meymûn *Sefer ha-Mada* kitabında Tanrı'nın varlığı ilkesini ele aldığı bölümde yine on üç ilkedeki açıklamasıyla hemen hemen aynı ifadeleri zikretmiştir.<sup>25</sup> Burada Tanrı'yı ifade etmek için İslam Felsefesindeki *el-Mevcûdu'l-Evvel* kavramına karşılık gelen İbranice *Matsuy Rişon* (İlk Varlık) terkinini kullanmıştır. Bu eserin farklı bir bölümünde, on üç ilkenin birincisini ele aldığı yerde Tanrı'yı evrenin *Manhig*'i olarak ifade etmiştir. Her ne kadar bu ifade zahiri olarak yönetici gibi bir anlama gelse de İbn Meymûn tarafından Aristotelesçi İlk Neden'e karşılık olarak kullanmıştır. Mesela aynı eserinde İbrahim'in feleklerin sürekli/sonsuz (*tamid*) dönüşü üzerine tefekkür etmesini konu edindiği kısımda feleklerin hareketinin (ilk) nedeni olarak Tanrı'yı *Manhig* şeklinde dile getirmiştir. Ayrıca feleğin sonsuz dönüşünde Tanrı'yı "feleği, bir el veya başka herhangi bir cismani yapı olmadan döndüren" varlık olarak belirtmiştir.<sup>26</sup> Bu açıklama Tanrı'nın evreni mekanik bir etki ile hareket ettirmediği, evrenin mükemmel olan Tanrı'ya yönelik arzusu dolayısıyla hareket ettiği şeklindeki Aristotelesçi düşünceye uygun düşmektedir.<sup>27</sup>

İbn Meymûn dördüncü ilkesinde de Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi ele almış ve şu açıklamada bulunmuştur:

*Dördüncü kaide: Kîdemdir. Herhangi bir yönden kayıt altına alınmaksızın "kadîm" olarak vasıflandırılan "Bir"dir. Onun dışındaki her şey O'na itibarla*

<sup>23</sup> "Ne devininim/hareketin oluşması ve bozulması mümkün (zira hep vardı), ne de zamanın. Nitekim sözgelisi zaman var olmadığında önce ve sonra da var olmaz; ve demek ki devininim de tıpkı zaman gibi sürekli/sonsuz." Bk. Aristoteles, *Metafizik*, [1071b] 289. Ayrıca bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), [250a-252a] 337-343.

<sup>24</sup> Bu kullanımların listesi için bk. Warren Zev Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijss (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), 77.

<sup>25</sup> "Tüm mevcudatı var eden bir İlk Varlık (*Matsuy Rişon*) olduğunu bilmektir. Göklere, yerde ve ikisi arasında bulunan bütün mevcudat, ancak O'nun varlığının hakikatinden var olmuştur. Eğer O'nun var olmadığı düşünülecek olursa, başka hiçbir varlığın var olması mümkün olmazdı. O'nun dışındaki bütün mevcudatın var olmadığı farz edilirse, O tek başına var olmaya devam eder ve diğer varlıkların olmayışı O'nun varlığını ortadan kaldırmaz. Zira bütün mevcudat O'na muhtaçtır, O mübarek varlık ise onlara veya onlardan birine muhtaç değildir..." Tercümede bazı ifadeler tarafımızca değiştirilmiştir. Bk. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, çev. Yasin Meral v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), [Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:1-3] 42. Bu çalışmada *Sefer ha-Mada* kitabı ile ilgili olarak köşeli parantez içinde yapılmış tüm atıflar *Sefer ha-Mada*'nın Sefaria internet sitesinde bulunan İbranice-İngilizce yayına yöneliktir. Bk. Sefaria, "Mishneh Torah", erişim: 05.05.2024, <https://sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>.

<sup>26</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Avoda Zara, 1:3] 155-156; ayrıca bk. [Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:5] 42. İbn Meymûn'un *Manhig* kavramını İlk Neden anlamında kullanmasıyla ilgili olarak bk. Meyer Waxman, "Maimonides as a Dogmatist", *Yakar Le'Mordecai: Jubilee Volume in Honor of Rabbi Mordechai Waxman*, ed. Zvia Ginor (New York: KTAV Publishing House, 1998), 110.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Metafizik*, [1072a-1072b] 291-293.

*kadîm değildir. Kitaplarda bunun delilleri çoktur. Bu dördüncü kaideye "Sığınağın kadîm olan Tanrı'dır"<sup>28</sup> [ifadesi delildir].<sup>29</sup>*

Abravanel'e göre İbn Meymûn, yoktan yaratılış inancını bu ilkede ortaya koymuştur. Abravanel, Tanrı'nın kadîm oluşunu, O'nun başlangıcının olmadığı ve zaman içerisinde ortaya çıkmadığı şeklinde yorumlamıştır. Tanrı'nın dışındaki varlıkların O'na nispetle kadîm olmayışını ise onların yaratılmış olduğu şeklinde açıklamıştır.<sup>30</sup> Ancak, onun bu yorumu İbn Meymûn'un kastettiği anlama uygun düşmemektedir. Çünkü Abravanel'den daha önce Duran, dördüncü ilkenin Aristotelesçi sonsuzluk teorisini ifade ettiğini şu şekilde dile getirmiştir:

*İbn Meymûn'un buradaki [yani dördüncü ilkedeki] sözlerini gören kişinin yüreği sızlar, çünkü bu tür bir öncelik dünyanın [yoktan] yaratılışını inkâr edenler tarafından kabul edilir. Onlar, ... evrenin nedeni olması bakımından Tanrı'nın önce olduğunu, bununla birlikte zamansal açıdan önce olmadığını söylerler.<sup>31</sup>*

İbn Meymûn, gerçekten de dördüncü ilkede Tanrı'nın zamansal önceliğinden değil, nedensel önceliğinden bahsetmiştir. Nitekim delil getirdiği Tanah ifadesi bile bu durumu desteklemiştir. Tanah'ta Tanrı'nın zamansal önceliği anlamına gelebilecek "başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı"<sup>32</sup> veya "gökler Rabb'in sözüyle, gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı"<sup>33</sup> gibi ifadeleri kullanmak yerine, "sığınağın kadîm olan Tanrı'dır" şeklindeki muğlak ifadeyi delil göstermiştir. Dolayısıyla İbn Meymûn'un sözlerinde ve delil getirdiği ifadede Tanrı'nın zamansal önceliğini ima edebilecek herhangi bir mana yer almamış, sadece Tanrı'nın varlıksal (ontolojik) olarak evrenden önce olduğu dile getirilmiştir.

İbn Meymûn *Sefer ha-Mada* kitabında zındıkların (*minim*) reddettiği inançları listelerken on üç ilkenin ilk beş maddesini sırasıyla dile getirmiştir. Dördüncü ilkeye karşılık gelen yerde ise Tanrı'nın her şeyin İlk'i ve Kaya'sı (*ha-Rișon ve Tsur*) olduğunu ifade etmiştir. İbn Meymûn burada da Tanrı'nın yoktan yaratıcı oluşu ile ilgili herhangi bir ifade dile getirmemiştir.<sup>34</sup> Ayrıca *Delâletü'l-Hâirin*'de Tanrı'nın kaya olarak isimlendirilmesini "O'nun, kendisi dışındaki her şeyin *mebdei* ve *fail sebebi*" olması şeklinde açıklamıştır.<sup>35</sup> *Mebde* kelimesini ise bir başka bölümde "mebdesi olduğu şeyin ya içerisinde ya da onunla beraber var olan şeydir; her ne kadar *mebdesi* olduğu şeyi zaman bakımından incelemesi şart olmasa bile" şeklinde tanımlamıştır.<sup>36</sup> İbn Meymûn *mebde* kelimesini Aristoteles'in ilke (*arke*) kavramına karşılık kullanmış, zamansal bir öncelik olmaksızın ontolojik bir öncelik anlamına da geldiğini açıkça belirtmiştir. Burada

<sup>28</sup> Yasanın Tekrarı 33:27. Bu ifade Meral'in tercümesine dayanmaktadır. Bk. Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 257.

<sup>29</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 257.

<sup>30</sup> Abravanel, *Rosh Amanah*, [XVI] 146-147.

<sup>31</sup> Kellner, "Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism: 'Ohev Mishpat,' Chapters VIII and IX", 259-260.

<sup>32</sup> Yaratılış 1:1.

<sup>33</sup> Mezmurlar 33:6.

<sup>34</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teșuva, 3:7].

<sup>35</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, [I/16] 70.

<sup>36</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, [II/30] 344.

Aristoteles'in ilke ve neden kavramlarını aynı manada kullandığını göz önüne almak gerekir.<sup>37</sup> Dolayısıyla İbn Meymûn Tanrı'nın mebde olmasını diğer varlıklara nispetle İlk Neden veya İlk İlke olarak açıklamıştır. Yine Aristoteles'in dört neden kuramından biri olan "fail (etken) sebep" kavramıyla İbn Meymûn'un *hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici* kavramını kastettiği düşünülebilir. Çünkü Aristoteles fail nedeni "değişim ve durağanlığın ilk başlangıcı ... değişeni değiştiren" şeklinde açıklamıştır.<sup>38</sup> Bu bağlamda İbn Meymûn'un Tanrı'yı kaya olarak ifade etmesi de yoktan yaratıcı anlamında olmamıştır.

İbn Meymûn *Perek Helek Şerhi*'nde ve *Sefer ha-Mada*'da Tanrı'nın evrenle ilişkisini açıklarken Tanrı'yı yoktan yaratıcı olarak ele almamış veya yoktan yaratıcı olarak algılanmasına neden olabilecek anlamlardan kaçınmıştır. Bu durumu erken dönemde fark eden Yahudi düşünürler olmuştur. İbn Meymûncu felsefe ve tefsir geleneklerinin kurucusu kabul edilen ve İbn Meymûn'un eserlerinin İbranice tercümanı olarak tanınan Samuel b. Tibbon<sup>39</sup> (ö. 1232), İbn Meymûn'un ilk eserlerinde yoktan yaratılışı bilinçli bir şekilde inanç ilkeleri arasına dâhil etmediğini açıkça yazan ilk kişi olmuştur. Ona göre İbn Meymûn, yoktan yaratılış inancını, "Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı" ilkelerini kesin olarak kanıtlayamadığı için listesine almamıştır. Çünkü bu ilkelerin kesin olarak kanıtlanabilmesinin ancak evrenin sonsuz olmasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>40</sup> İbn Tibbon'un İbn Meymûn tarafından "eserlerinin sınırlarına ulaşan ve niyetini anlayan kişi" olarak nitelendirilmesi onun açıklamasını dikkate değer kılmıştır.<sup>41</sup> Nitekim İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışının yoktan yaratılış üzerinden değil, Aristotelesçi sonsuz evren teorisi üzerinden kesin olarak kanıtlanabileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

*[Kelamcıların<sup>42</sup> yaptığı gibi] Tanrı'nın varlığını nasıl olur da "Âlem hâdistir (yani yoktan yaratılmıştır)" önermesine dayandırabiliriz! Bu yöntemi temele aldığımızda, Tanrı'nın varlığı şüpheli bir durum olmuş olur. Yani bu durumda âlem hâdis ise Tanrı var, kadim ise Tanrı yok olmuş olacaktır! Ya bunu kabul edeceğiz ya da âlemin hâdis olduğuna dair kesin delilimiz olduğunu iddia edip bunu kılıç zoruyla başkalarına kabul ettirmeye çalışacak ve böylece Tanrı'yı kesin delil ile bildiğimizi iddia edeceğiz!*

*Bütün bunlar doğru olmaktan uzaktır. Kanaatimce içinde hiçbir şüphe olmayan ve kesin olarak doğru olan yöntem, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisim*

<sup>37</sup> Aristoteles'e göre "tüm nedenler birer ilkedir." Bk. Aristoteles, *Metafizik*, [1012b] 109.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Metafizik*, [1013a] 110.

<sup>39</sup> James T. Robinson, "Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy", *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, ed. Jay Michael Harris (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 291-292.

<sup>40</sup> Seth (Avi) Kadish, "Jewish Dogma after Maimonides: Semantics or Substance?" *Hebrew Union College Annual*, 86 (2015): 227.

<sup>41</sup> İbn Meymûn'un İbn Tibbon hakkındaki bu sözleri, İbn Meymûn'un oğlu Abraham ben Moşe (ö. 1237) tarafından aktarılmıştır. Bk. Abraham Maimonides, *Wars of The Lord*, çev. Fred Rosner (Haifa: The Maimonides Research Institute, 2000), 87, dipnot 90. Ayrıca bk. Aviezer Ravitzky, *History and Faith: Studies in Jewish Philosophy* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1996), 209.

<sup>42</sup> "Kelamcılar" kavramıyla sadece Müslüman kelamcılar değil, tevhid konusunda Müslüman kelamcılardan etkilenen Yahudi kelamcılar da kastedilmektedir. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [I/71] 191.

*olmadığının, felsefecilerin, âlemin kadim oluşuna dayanan yöntemine göre ispat edilmesidir. Ben aslında âlemin kadim olduğuna inanmıyor ve onların bu görüşlerini kabul etmiyorum. Ancak bu yöntem sayesinde -âlemin kadim veya hâdis olduğu noktasında kesin bir hüküm vermeksizin- Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığı konusu burhânî ve yakîn bir şekilde kanıtlanabilir.<sup>43</sup>*

İbn Meymûn, bu ifadelerinde evrenin ezeli oluşuna inanmadığını söylemiştir. Bununla birlikte Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cismani olmayışının sadece “içinde hiçbir şüphe olmayan ve kesin olarak doğru olan yöntem” şeklinde nitelediği evrenin sonsuzluğuna dayanan Aristotelesçi yaklaşım ile kanıtlanabileceğini iddia etmiştir. Yoktan yaratılışın ise Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı ilkelerini kanıtlamaktan uzak olduğunu filozofların dilinden aktarmıştır. Buna göre filozoflar Tanrı'nın evreni yokluktan sonra var etmesinin Tanrı'da bir değişim/hareket meydana getireceğini söylemişlerdir. Evreni yoktan yaratması durumunda Tanrı'nın bilkuvve fâil konumundan bilfiil fâil konumuna dönüşmüş olacağını, bu durumda Tanrı'yı bilkuvve halden bilfiil hale çıkararak bir muhric gerekeceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca onlar bir failin belli bir zamanda fiilde bulunurken başka bir zamanda fiilde bulunmamasının sebepleri ya da engellere bağlı olduğunu, Tanrı'nın meşîetini değiştirmeyi gerektiren sebeplerin veya engellerin varlığından ise söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Tanrı'nın bir vakitte fiilde bulunup başka bir vakitte fiilde bulunmamasının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. İbn Meymûn bunlara ek olarak şunu aktarmıştır:

*Yine filozoflar [âlemin hâdis oluşunun] çirkinliğini şu şekilde ifade etmişlerdir: Yüce ve celil olan Tanrı, nasıl olur da sonsuz olan ezeli zamanda hiçbir şey yapmaksızın âtil kalmış, hiçbir şey ihdas etmemiş, nihayetsiz olan kadim varlığı hiçbir şey yapmaksızın devam edip gelmiştir?<sup>44</sup>*

İbn Meymûn'un Tanrı'da herhangi bir değişimi/hareketi reddettiği açıktır. Çünkü Tanrı'nın birliği ve cismani olmayışı ilkelerini değişimin olmayacağını göstermek üzere kurgulamıştır. Nitekim şunları belirtmiştir:

*İkinci kaide: el-Bârî'nin birliğidir. Bu, “her şeyin illeti ‘O tek olan (ilah)’dır”, anlamına gelir. O'nun “Bir” olması ne cins ve türün, ne birçok birlere ayrılan mürekkebe bir şahsın ne de sayısal bakımdan sonsuz sayıda bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul eden basit bir cismin bir olması gibidir. Bilakis O, (herhangi bir yönden) Bir olması hiçbir şeye benzemeyen Bir'dir. Bu ikinci kaideye “Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir”<sup>45</sup> ifadesiyle işaret edilmiştir.*

*Üçüncü kaide: el-Bârî'nin cismaniyetini reddetmektir. Yani Bir olan el-Bârî ne cisimdir ne de cisimde kuvvedir. Ne zat olarak ne de araz olarak hareket etme ve durma gibi cismanî özellikler O'na atfedilemez.... [Kutsal] Kitaplarda geçen yer*

<sup>43</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [I/71] 195.

<sup>44</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/14] 288-289.

<sup>45</sup> Yasanın Tekrarı 6:4.

*değiştirme, ayağa kalkma, oturma, konuşma ve buna benzer cismanî vasıfların tamamı mecazdır...<sup>46</sup>*

İbn Meymûn yukarıdaki iki ilkeyi, *Sefer ha-Mada* kitabında neredeyse benzer şekilde tekrarlamıştır.<sup>47</sup> *Delâletü'l-Hâirîn*'de ise Tanrı'nın birliği ve cismani olmayışını kanıtlarken açıkça Aristoteles felsefesine dayalı önermeleri kullanmıştır.<sup>48</sup> Aristoteles, zamanın hareketle/değişimle var olduğunu hem hareketin hem de zamanın sonsuz olduğunu ifade etmiştir. Hareket cismani olduğu için Tanrı "hareket etmeyen hareket ettirici" olarak ifade edilmiştir.<sup>49</sup> Bu nedenle ona göre Tanrı iradesiyle yoktan bir şey yaratabilirse bu durumda Tanrı'da, yaratmadan önce bir irade, yarattıktan sonra farklı bir irade ortaya çıkmış ve iradesinde, yani kendisinde değişim meydana gelmiş olur. Halbuki hareket sadece cismani olanda bulunmaktadır. Bu durumda Tanrı cisimse bir olamaz. Çünkü cisim madde ve formdan oluşan bileşik bir yapıya sahiptir.<sup>50</sup> Eğer Tanrı cisimse ve değişiyorsa, değişimine neden olan başka bir neden olur ki bu takdirde Tanrı'nın varlığı imkânsız olur. Dolayısıyla İbn Meymûn, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cismani olmayışının yoktan yaratılış üzerinden değil, Aristotelesçi önermeler üzerinden kanıtlanabileceğini ileri sürmüştür.

İbn Meymûn, yukarıdaki yaklaşımına rağmen *Delâletü'l-Hâirîn*'de Tanrı ve evren arasındaki ilişkiye dair çelişkili açıklamalarda bulunmuştur. Tanrı'nın evreni zamansal bir noktada yaratmadığını, zamanın da yaratılmışlar arasında bulunduğunu ve yoktan yaratılışın Musa şeriatının bir ilkesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> Bununla birlikte bir başka tartışmasında da Platon'un evrenin başlangıcına dair görüşünün, yani kadim ilkel maddeden yaratılış teorisinin Tevrat'la uyumlu olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.<sup>52</sup> Böylece İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de evrenin başlangıcı ile ilgili üç yaklaşımı da onaylamış görünmektedir. Bundan dolayı modern dönemde yapılan akademik çalışmalar İbn Meymûn'un hangi görüşte olduğu konusunda birbirinden farklı sonuçlara varmıştır.<sup>53</sup> Ayrıca bu farklı sonuçlar *Delâletü'l-Hâirîn*'in girişinde dile getirilen ezoterik yöntemden kaynaklanmıştır. İbn Meymûn "bu kitapta söz konusu bu meselelerle ilgili zikredilen şeyler, düzenli ve sistematik bir tarzda değil, başka konular açıklanırken arada serpiştirilerek verilmiştir, bunları bu tarzda vermedeki amacım, hakikatleri

<sup>46</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilikte İman Esasları", 256-257.

<sup>47</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:7] 43.

<sup>48</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/Mukaddime-1] 243-257.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Metafizik*, [1069b-1076a] 484-527; Aristoteles, *Fizik*, [250a-267b] 337-419.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, [1034b-1035a] 174-176.

<sup>51</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/13] 283.

<sup>52</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/25] 324-325.

<sup>53</sup> Harvey'e göre İbn Meymûn, Aristotelesçi sonsuzluk teorisini benimsemiştir. Bk. Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", 71-80. Samuelson, İbn Meymûn'un Platoncu teoriyi, yani kadim ilkel maddeden yaratılış savunduğunu ileri sürmüştür. Bk. Norbert M. Samuelson, "Maimonides' Doctrine of Creation", *The Harvard Theological Review*, 84/3 (1991): 249-271. Davidson, İbn Meymûn'un yoktan yaratılış veya Platoncu teoriyi savunduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bk. Herbert A. Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 1: 16-40. İbn Meymûn'un sadece yoktan yaratılış savunduğuna dair yaklaşımlar için bk. Hatice Arslan, "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış", *Dergiapant*, 11/2 (2023): 238-250; Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (New York: Cambridge University Press, 2005).

bazen açığa çıkarmak bazen de gizlemektir<sup>54</sup> demiştir. Yine giriş bölümünde kitaplardaki çelişkilere dair çeşitli sebepler zikretmiş ve sebeplerden biri olarak şunu dile getirmiştir:

*Yedinci sebep: Bazı meselelerin oldukça kapalı olması zaruretinden dolayı bu meselelerin bazı manaları gizlenmiş, bazı manaları ise açık bir şekilde dile getirilmiş olmasıdır. Bu sebeple bir yerde bir mukaddimenin doğrulanması için zaruri durum, bir görüş ortaya koymayı gerektirirken, başka bir yerde diğer bir mukaddimeyi doğrulamak için zaruri durum, ilk görüşle çelişen başka bir önerme ortaya koymayı gerektirebilir. Stradan halkın, bu iki önerme arasında herhangi bir şekilde çelişki olduğunu fark etmemesi gerekir. Yazar her açıdan bu çelişkiyi gizlemek için birtakım yollara başvurur.<sup>55</sup>*

Bu ve benzeri ifadelerden hareketle İbn Meymûn'un eserinde ezoterik bir yöntem uyguladığı ve bazı görüşleri kendi görüşü gibi aktarsa da gerçekte savunmadığı ileri sürülmüştür. *Delâletü'l-Hâirîn*'in ezoterik yazı üslubuna sahip olduğu bazı Orta Çağ düşünürleri<sup>56</sup> ve modern araştırmacılar tarafından da ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'den sonra kaleme aldığı *Haşir Risalesi*'nde<sup>58</sup> ve *Astroloji Mektubu*'nda<sup>59</sup> da evrenin ezeliğine dair görüşü reddettiğine ve yoktan yaratılışı savunduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'den önceki eserlerinde yoktan yaratılıştan inanç ilkesi olarak bahsetmemesine rağmen sonraki bazı yazılarında onu dile getirmesi ezoterik yöntemle ilişkili olabilir. Nitekim -ileride ele alınacağı üzere- *Haşir Risalesi*'nin *Delâletü'l-Hâirîn*'deki yöneme sahip olduğunu ima etmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca İbn Meymûn'un hayatının sonralarına doğru yazdığı eserlerinde daha geleneksel ifadelere yer vermesi, dinî lider olarak Yahudi toplumuna karşı artan sorumluluk duygusundan ve muhaliflerinden gelen eleştirilerden kaynaklanmış olabilir. Nitekim *Şerhu'l-Mişna*'yı yazdığından tanınan biri değildi, fakat hayatının sonlarına doğru döneminin en saygı duyulan dinî lideri haline gelmişti.<sup>61</sup>

İbn Meymûn'un ölümüne yakın bir zamanda *Perek Helek Şerhi*'ndeki dördüncü ilkeye bir ekleme yaptığı iddia edilmiştir. Ekleme yaptığı ileri sürülen ifade şudur:

*Bilin ki efendimiz Musa'nın şeriatının büyük kaidesi, Allah'ın evreni sonradan oluşturması (muħdes) ve mahza yokluktan sonra (ba'de'l-adem) yaratmasıdır. Evrenin ezeliğine/kıdemine dair filozofların görüşü etrafında dolaştığını*

<sup>54</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [I/Mukaddime 1] 36.

<sup>55</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [I/Mukaddime 4] 47.

<sup>56</sup> Örneğin Albo, *Delâletü'l-Hâirîn*'in ezoterik yazı tarzı ile yazıldığını ifade etmiştir. Bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [II/Observation] 2.

<sup>57</sup> Strauss'un *Delâletü'l-Hâirîn*'deki ezoterik yazı üslubu ile ilgili açıklamaları için bk. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 60-78.

<sup>58</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 285-286.

<sup>59</sup> Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Astroloji Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/2 (2022): 1099-1100.

<sup>60</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 290.

<sup>61</sup> Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), 56.

*görmeyiznin sebebi Delâletü'l-Hâirinde [I/71] açıkladığım ve açıkça belirttiğim gibi, Onun varlığının kanıtını kesin [şekilde göstermek] içindir.<sup>62</sup>*

Kellner'in ifade ettiği gibi bu eklemenin ona ait olduğuna dair tartışmalar mevcuttur. Bununla birlikte ister ona ait olsun ister olmasın Yahudi bilginlerin İbn Meymûn'un on üç ilkesi ile ilgili algıları ve kanaatleri bu eklemenin olmadığı metinler üzerinden gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle on üç ilkenin geleneğin temelleri olarak kabul edilmesi eklemenin olduğu el yazması üzerinden gerçekleşmemiştir. Çünkü bu eklemenin bulunduğu el yazması İbn Meymûn'un çağdaşı ve halefi olan bilginlere ulaşmamış ve modern dönemlere kadar gün yüzüne çıkmamıştır.<sup>63</sup> Ayrıca modern dönemdeki birçok düşünür on üç ilkeye yapılan bu eklemenin de evrenin sonsuzluğu teorisine işaret ettiğini beyan etmiştir.<sup>64</sup> Sirat, bu hususta şunları dile getirmiştir:

*İbn Meymûn hayatının sonunda bu notu (yani eklemeyi) kendi eliyle yazmıştır. Bu bize, öğrencisine gerçek inancının ne olduğunu ifade etmenin onun için ne kadar önemli olduğunu gösterir: Evrenin sonsuzluğunun gerekliliği, Tanrı'nın varlığının tek açıklayıcı kanıtıdır. Bu kanaat onun için gençliğinde olduğu gibi yaşlılığında da aşikâr olmaya devam etmiştir. [Eklediği] birkaç cümleyle İbn Meymûn, avama verdiği tüm tavizleri ve yazılarına eklemek zorunda kaldığı tüm kastlı karartmaları bir kenara bırakarak gerçek benliğine geri döner... Dolayısıyla İbn Meymûn fikrini hiç değiştirmede... Önceki kitaplarına yöneltilen eleştirilerden sonra, yazılarını çifte göreve uyarlamak zorunda kaldı: Hakikati anlayabilenlere daha açık bir şekilde anlatmak ve aynı zamanda muhaliflerine okumak istediklerini vermek. Bu çifte görev Delâletü'l-Hâir'in giriş bölümünde çok iyi açıklanmıştır.<sup>65</sup>*

Yukarıdaki tartışmalar bağlamında özet olarak şunu söylemek mümkündür: İbn Meymûn'un inanç ilkelerini dile getirdiği ilk yazılarında yoktan yaratılış ilkesinden bahsedilmemiş, Tanrı daha çok Aristotelesçi İlk Neden kavramına benzer şekilde tasvir edilmiştir.

## 2. Peygamberlikle İlgili İlkeler

Geleneksel Yahudilikte peygamberlik genel olarak doğa üstü bir fenomen olarak algılanmıştır. Peygamberliğin doğuştan gelmediği, ilmî veya mistik bir çaba ile kazanılmadığı, yalnızca Tanrı'nın seçimiyle verildiği ifade edilmiştir. Tanrı'nın peygamber olarak seçilen kişiyle doğrudan konuştuğuna veya bir melek vasıtasıyla iletişime geçtiğine ve bunun zaman zaman diyalog

<sup>62</sup> Bu eklemenin Arapça metni için bk. Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 257.

<sup>63</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, 240; Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?"; 216; Colette Sirat, "Maimonides by his Own Hand", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 81/1 (2014): 35.

<sup>64</sup> Kraemer, *Maimonides*, 522.

<sup>65</sup> Sirat, "Maimonides by his Own Hand", 35.

şeklinde gerçekleştiğine inanılmıştır.<sup>66</sup> Öte taraftan İbn Meymûn, peygamberliği hem *Perek Helek Şerhi*'nde hem de *Sefer ha-Mada* kitabında rasyonel bir yorumla doğal bir fenomen olarak sunmuş ve bu konuda büyük oranda Fârâbî'nin (ö. 950) yaklaşımını takip etmiştir.<sup>67</sup> İbn Meymûn on üç ilkedен biri olarak peygamberliği şöyle açıklamıştır:

*Altıncı kaide: Nübüvettir. Bilinmelidir ki insan türü içerisinde gerçekten çok yüksek fitrata ve kemâle sahip şahıslar mevcuttur. Nefisleri öyle gelişir ki, akıl suretini alır. Sonra (akıl suretini almış) insan aklı, Faal Akıl ile birleşir ve ondan o şahıslara büyük feyizler akar. İşte onlar peygamberlerdir. İşte bu peygamberliktir, bu da onun manasıdır.*<sup>68</sup>

Bu ilkede İbn Meymûn, Yahuda Halevi'nin (ö. 1141) Yahudi milletine özgü bir fenomen olarak açıkladığı<sup>69</sup> peygamberliği bütün insan türü için mümkün görmüştür. *Sefer ha-Mada* kitabında da insanoğlunun tümünde görülebilecek bir fenomen olduğunu vurgulamıştır.<sup>70</sup> *Yemen Mektubu*'nda ise açıkça şunları dile getirmiştir:

*Amr ve Zeyd'in*<sup>71</sup> peygamberliğini reddetmemiz avamın zannettiği gibi onların İsrail soyundan olmayışından kaynaklanmaz... Çünkü İsrail soyundan olmamalarına rağmen Eyüp, Tsofar, Bildad, Elifaz ve Elihu'nun peygamberlikleri bizim için geçerlidir.. [Bu nedenle] bir peygamberi soyundan dolayı değil, davetinin içeriğinden dolayı reddeder veya kabul ederiz.<sup>72</sup>

İbn Meymûn peygamberliği tüm insanlar için mümkün görmekle birlikte onun elde edilmesini sadece entelektüel yetkinliğe ve yüksek ahlaki meziyetlere ulaşmış olmaya bağlamıştır. Diğer bir deyişle altıncı ilkede peygamberliği entelektüel mükemmelliğe ulaşan bireyin Faal Akıl'la ittisal kurmasıyla elde edilen bir makam şeklinde açıklamıştır. Bu anlamda bir kimsenin, Tanrı tarafından özel olarak peygamber seçildiğine dair bir imada bulunmamış, peygamberliği kazanılabilen bir makamı gibi sunmuştur. *Sefer ha-Mada* kitabında da peygamberliğin yalnızca yüksek derecede entelektüel ve ahlaki meziyetleri olan, aklıyla dürtülerinin üstesinden gelebilen kimseye ait olduğunu belirtmiştir. Ardından şu açıklamayı yapmıştır:

<sup>66</sup> Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Dordrecht: Springer, 2001), 589-590; Shalom M. Paul & S. David Sperling, "Prophets and Prophecy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 16: 567.

<sup>67</sup> Farabi, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fadile)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 93-95. Fârâbî'nin peygamberliği doğal yönü baskın, kesbî bir süreç olarak görmesi hakkında ayrıca bk. Fehrullah Terkan, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 536.

<sup>68</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 258.

<sup>69</sup> Judah Halevi, *The Kuzari (Kitab al Khazari)*, çev. Hartwig Hirschfeld (New York: Schocken Books, 1964), [I/103] 73-74. Halevi'nin bu yaklaşımı, Yahudi olmayan yedi Peygamberin bulunduğunu ifade eden Talmud pasajına aykırıdır. Bk. Babil Talmudu, Bava Batra 15b.

<sup>70</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Yesodey ha-Tora, 7:1] 72.

<sup>71</sup> Bu iki isim herhangi birileri anlamında kullanılmıştır.

<sup>72</sup> Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013): 26.



*Bütün bu vasıflarla dolu ve bedenen sağlam olan kimse manevi makamlara (Pardes) girdiğinde, büyük ve yüce meselelerin içine çekildiğinde, onları anlamak ve kavramak için doğru bir aklı yetkinliğe sahipse kutsallık kazanacak ve bu yolda ilerleyecek ve zamanın karanlığında yürüyen halktan kendini ayıracaktır. Bu istikamette kendisini geliştirmeye devam ederek kendisini boş şeyler ya da zamanın lüzumsuz işleri ve entrikaları hakkında hiçbir düşünceye kapılmamak için özenle eğitmelidir. Bilakis, zihni sürekli olarak yukarıya yönelik olmalıdır. Böylece zihni kutsal ve saf suretleri anlayabilmek için Tanrı'nın arş-ı mecîdinin altına bağlanacak ve ilk suretten yeryüzünün merkezine kadar kutsal olanın (Tanrı) bilgeliğine dair bütün tezahürlere bakarak onlar vesilesiyle Tanrı'nın hikmetinin büyüklüğünü bilecektir.<sup>73</sup>*

İbn Meymûn peygamberliğin gerçekleşme şekline dair yaklaşımını on üç ilkenin yedincisinde, yani Musa'nın peygamberliğini ele alırken de tekrarlamıştır:

*Yedinci kaide: Musa Efendimizin peygamberliğidir. Onun kendisinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerin babası (en büyüğü) olduğuna inanılmalıdır. Bütün peygamberler rütbe bakımından ondan düşüktürler. O [yani, Musa] bütün insan türü içinden Tanrı'nın seçkin/üstün kuludur.<sup>74</sup> O, gelmiş ve gelecek bütün insanlar arasında Tanrı'ya en fazla idrak edendir. Yücelik bakımından insanlığın sonuna ulaşmış hatta melekût âleminin derecelerini de idrak etmiştir. Onun yırtmadığı perde kalmamıştır, hiçbir cismani engel de onu engellememiştir. Az ya da çok hiçbir eksiklik ona karışmamıştır...<sup>75</sup>*

Yukarıdaki açıklamada Musa'nın peygamberliğinin gerçekleşme şekli Tanrı'nın Musa'yı seçmesi olarak ifade edilmemiş, Musa'nın ulaştığı bir derece olarak açıklanmıştır. Tanrı'ya en iyi idrak eden olması, melekût (göksel akıllar) âlemini kavraması ve bunları maddeden ve dünyevi arzudan soyutlanmış saf akıl olarak yapması Musa'nın üstünlüğünün nedeni olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla Musa'nın peygamberlik makamını entelektüel yetkinlik vasıtasıyla elde ettiği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle onu en üstün peygamber yapan şeyin Tanrı'nın en üstün olarak seçmesi değil, entelektüel yetkinlik konusunda en yüksek kemale erişmesi olduğu beyan edilmektedir.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Yesodey ha-Tora, 7:1] 72-73.

<sup>74</sup> Birçok çeviride Musa'nın Tanrı tarafından seçildiği manası verilse de “وهو صفوة الله من جميع النوع الإنساني” ifadesinde “Allah'ın seçkin/üstün” kulu gibi bir anlam da bulunmaktadır. Cümlemin öncesindeki ve sonrasındaki ifadelerden hareketle “O [Musa] bütün insan türü içinden Allah'ın üstün kuludur” şeklinde çevrilmesi mümkündür. Bk. Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siraj”, 44.

<sup>75</sup> Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, 258-262.

<sup>76</sup> İbn Meymûn yedinci ilkenin ilerleyen kısmında, Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünü, diğer peygamberliklerden dört farklı kriterle ayırmıştır. Ardından gelen sekizinci ve dokuzuncu ilkelerde Tevrat'ın ilahi olduğunu, nesholmadığını ve ebedi bir karakter taşıdığını ileri sürmüştür. Yedinci ilkede başlayıp dokuzuncu ilkede tamamladığı açıklamalarını felsefi bir yaklaşımdan ziyade reddiye üslubu ile oluşturmuştur. Yani bu ilkeleri Hıristiyanlara ve özellikle de Müslümanlara cevap olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla felsefi içeriği analiz eden bu makaleyi doğrudan ilgilendirmedeği için bahsi geçen ilkeler tartışmaya dâhil edilmemiştir. Bununla birlikte şu

İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de peygamberlikle ilgili üç görüş arasında ayırım yapmıştır. Bunlardan birincisinin cahil halk tarafından benimsenen görüş olduğunu dile getirmiştir. Onların Tanrı'nın âlim veya cahil fark etmeksizin istediği kişiyi peygamber olarak seçtiğine inandıklarını ifade etmiştir. Daha sonra "sıradan halk içerisindeki cahil bir kimsenin peygamber olması ise bize göre mümkün değildir, bunların peygamber olma imkânı tıpkı eşek veya kurbağanın nebi olma imkânı gibidir"<sup>77</sup> diyerek bu görüşün mümkün olmadığını belirtmiştir. İkinci görüşün ise filozoflara ait olduğunu dile getirmiştir. Onların peygamberliği "insanın tabiatında var olan bir yetkinlik" olarak açıkladıklarını, aklını ve nefisini yetkin hale getirmiş erdemli kimsenin "mütehâyile kuvvesi olabilecek en kâmil hale" ulaşmasıyla zorunlu olarak gerçekleşen bir durum olarak tanımladıklarını ifade etmiştir. İbn Meymûn üçüncü görüşün ise Yahudi şeriatı tarafından savunulduğunu, bir yönü hariç filozofların görüşüyle aynı olduğunu iddia etmiştir. Yahudi şeriatının yüksek ahlaki ve akli kabiliyetlere sahip olma kriterinde filozoflarla aynı görüşü paylaştığını ileri sürmüştür. Filozoflardan farklı olan yönü ise "peygamberliğe hazır olup elverişli olan kişiler peygamber olmayabilir, bu ilahi bir meşîet iledir" şeklinde açıklamıştır.<sup>78</sup> Diğer bir deyişle İbn Meymûn peygamber seçiminde değil, yetkinlik noktasında hazır bir kişiden peygamberliğin engellenmesinde Tanrı'ya irade atfetmiştir. Bu durum oldukça ilginçtir. Aşağıda Tanrı'nın ilmi meselesinde ele alınacağı üzere İbn Meymûn'un bu son tutumu *Delâletü'l-Hâirîn*'in bir başka bölümünde doğal bir olgu olarak sunduğu ilahi takdir teorisiyle çelişki oluşturmaktadır. İbn Meymûn'un bu çelişkisi -daha önce ele alındığı gibi- ezoterik yazı üslubundan kaynaklanmış olabilir.

### 3. Ahiretle İlgili İlkeler

Geleneksel Yahudilikte gelecek dünyada ödül ve ceza, Tevrat'ın emir ve yasaklarına uymanın karşılığı olarak kabul edilmiştir.<sup>79</sup> Mesela Saadya Gaon (ö. 942) ilahi takdirin bir gereği olarak Tanrı'nın emir ve yasaklar gönderdiğini ifade etmiştir. Tanrı'nın insanların dünyadaki eylemlerini bildiğini ve kayıt altına aldığını, emir ve yasaklara itaat veya itaatsizliğe göre insanlara ödül ve ceza takdir edeceğini belirtmiştir. Ödül ve cezanın beden ve ruha birlikte verileceğini, herhangi bir bireyin ödülünün ya da cezasının da ebedi olacağını dile getirmiştir.<sup>80</sup> Doğa üstü bir anlayış olarak tanımlanan geleneksel düşüncenin aksine İbn Meymûn ahiret ile ilgili doğal bir yaklaşım ortaya koymuştur.

hususla işaret etmek önemlidir: İbn Meymûn Musa'nın peygamberliğinin gerçekleşme şeklini doğal bir olgu şeklinde açıklamakla birlikte, geçmişte ve gelecekte hiç kimsenin onun üstünlüğüne ulaşamayacağını iddia ederek Aristotelesçi doğa felsefesine aykırı davranmıştır. Çünkü Aristotelesçi felsefede bir kimsenin yapabildiğini başkalarının da yapabildiği, yani doğal olayların tekrarlanması mümkündür. Dolayısıyla İbn Meymûn yedinci ilkeyle birlikte reddiye diline meyletmeye başlamıştır. Musa'nın üstünlüğünün Aristotelesçi anlayışla uyumsuzluğu hakkında ayrıca bk. Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?", 220.

<sup>77</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/32] 358.

<sup>78</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/32] 356-358.

<sup>79</sup> Babil Talmudu, Eruvin 22a.

<sup>80</sup> Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, çev. Samuel Rosentblatt (New Haven: Yale University Press, 1976), [IV-V] 180-234. Ayrıca bk. Alvin J. Reines, "Reward and Punishment", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 17: 270.

İbn Meymûn onuncu inanç ilkesinde Tanrı'nın ilmi meselesini ele almıştır. Bu ilke ile ilgili açıklamalarında ayrıntılı bilgi vermeyip sadece "Tanrı insanların fiillerini bilir ve onları ihmal etmez" demiştir.<sup>81</sup> Fakat buradan insanlığın tümel fiillerinin mi yoksa bireyin tikel fiilinin mi bildiği açıkça anlaşmaz. Öte taraftan *Sefer ha-Mada* kitabında Tanrı'nın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin ondan gizli kalmadığını<sup>82</sup> ve Tanrı'nın insanların eylemlerinden haberdar olduğunu ifade etmiştir.<sup>83</sup> *Delâletü'l-Hâirîn*'de ise bu konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. Bununla birlikte çelişkili şekilde, bir taraftan Tanrı'nın tikelleri bildiğini söylemiş,<sup>84</sup> diğer taraftan ilahi takdirin sadece akli yetkinliğe ulaşan kişilerle sınırlı olduğunu şu şekilde iddia etmiştir:<sup>85</sup>

*Ben ilahi takdirin akla (ilme) tabi olduğuna ve onun zorunlu bir sonucu (lazım) olduğuna inanıyorum... Bir kimseye -kendisinin sahip olduğu akıl miktarınca- [kâmil bir] akıldan feyz gelir.<sup>86</sup>... İlahi takdir, insan türünün tüm fertlerinde eşit seviyede değildir... Cahil ve isyankâr kimseler... söz konusu feyzden yoksun olmaları hasebiyle, onların halleri, değersizdir ve [ilahi takdirin ferdi olarak ulaşmadığı] diğer hayvan türlerindeki fertlerin nizamı seviyesindedir.<sup>87</sup>*

Bu açıklamada ve *Delâletü'l-Hâirîn*'in sonuna doğru ele aldığı ilahi takdir meselesinde<sup>88</sup> İbn Meymûn, ilahi takdire mazhar olmayı entelektüel yetkinliğe bağlamıştır. Bu durumda her bir insanın tikel fiillerinin Tanrı tarafından bilinmediği gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Bir kişinin entelektüel yetkinliğe ulaşması ölçüsünde, Tanrı'dan her an taşmakta olan ilahi takirden nasipleneceğini belirtmiştir. Nitekim entelektüel yetkinliğe ulaşan kişinin Faal Akıl ile ittisal etmesi halinde büyük feyzlere mazhar olacağını savunduğu hatırlanacak olursa İbn Meymûn'un Tanrı'ya yüklediği ilahi takdir bile geleneksel Yahudilikteki Tanrı'nın her şeyi bilmesi anlamında olmamış, akli yetkinliğe ulaşmış kimsenin doğal bir kazanımı şeklinde açıklanmıştır. İbn Meymûn'un Tanrı'nın ilmi ilkesindeki muğlak açıklaması on birinci ilke olan ve aşağıda tartışılan ödül ve ceza ilkesiyle ilişkilendirildiğinde netleşebilir. Çünkü İbn Meymûn ödül veya cezanın Tanrı'nın ilminin sonucu olarak verildiğini ifade etmemiş, kişinin entelektüel yetkinliğe ulaşmasının veya ulaşamamasının doğal bir neticesi olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla İbn

<sup>81</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 264; Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 53-54.

<sup>82</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Yesodey ha-Tora, 2:9] 50.

<sup>83</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teşuva, 3:8] 229.

<sup>84</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/20-21] 476-481.

<sup>85</sup> İbn Meymûn'un Tanrı'nın takdiri konusundaki yaklaşımının Tanrı'nın ilmi konusundaki yaklaşımı ile çelişki oluşturduğuna dair araştırmalar için bk. Alfred L. Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Philadelphia: Springer, 1985), 149-152; Tamar M. Rudavsky, *Maimonides* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 149-150; Semra Tüfenkçi, "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2 (2021): 1146.

<sup>86</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/17] 470.

<sup>87</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/18] 471.

<sup>88</sup> İbn Meymûn "bu fasıl bir sonuç mahiyetindedir" diyerek feyz/taşma şeklinde gerçekleştiğini ileri sürdüğü Tanrı'nın takdirine bazı kimselerin akli idrak vasıtasıyla ulaştığını, cahil kimselerin ise ulaşamadığını tekrarlamıştır. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/51] 617-628.

Meymûn'un on üç ilke arasında Tanrı'nın tikellere dair bilgisini vurgulamadığı veya zikretmediği varsayılabilir.

İbn Meymûn ödül ve ceza ilkesini şu şekilde açıklamıştır: “On birinci kaide [şudur]: Tanrı, Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri ödüllendirecek, yasaklarını yapanlarını cezalandıracaktır. O'nun en büyük ödülü gelecek dünya (*ha-olam ha-ba*), en şiddetli cezası ise yok olmadır (*karet*).”<sup>89</sup> Daha sonra “bu bölümde [daha önce] yeterince şey söyledik” diyerek<sup>90</sup> açıklamasını *Perek Helek Şerhi*'nin ilk kısmındaki entelektüel yetkinlik tartışmasına yönlendirmiştir. Ayrıca İbn Meymûn aynı yönlendirmeyi on üçüncü ilke olan diriliş ilkesinde de yapmış ve diğer ilkelerde yaptığının aksine bu ilkede “bunu [daha önce] açıklamıştık” ifadesinden başka hiçbir beyanda bulunmamıştır. Diğer bir ifadeyle İbn Meymûn on üç ilkeyi listelemeden önceki entelektüel yetkinlik tartışmasına sadece iki ilkede yönlendirme yapmıştır. Shapiro'nun geniş bir şekilde ele aldığı üzere, İbn Meymûn'un ödül ve ceza ilkesi ile diriliş ilkesi aynı açıklamaya ve anlama sahip görünmektedir.<sup>91</sup> Nitekim İbn Meymûn *Sefer ha-Mada* kitabında gelecek dünyadan pay alamayacak olan kişileri saydığı *Hilhot Teşuva* bölümünün üçüncü kısmında ödül ve ceza ilkesi hariç on üç ilkeyi peş peşe dile getirmiş (bk. Tablo-1) ve Mesih ilkesinden önce diriliş ilkesini saymıştır. On üç ilkenin *Perek Helek Şerhi*'deki sıralaması göz önüne alındığında diriliş ilkesi ödül ve ceza ilkesinin yerine kullanılmıştır.<sup>92</sup>

İbn Meymûn *Perek Helek Şerhi*'ndeki entelektüel yetkinlik tartışmasına, ödül ve ceza ile ilgili hatalı görüşe sahip beş grubu<sup>93</sup> eleştirerek başlamıştır. Ardından gelecek dünya ile gerçekte neyin kastedildiği üzerine insanların yeterince düşünmediğini ifade etmiş, bahsi geçen görüşlerin doğruluğunu sorgulayan ve amaç ile amaca götüren araçlar (*el-ğâyetü ve beyne's-sebebi'l-müeddî ile'l-ğâye*) arasında ayırım yapabilen kimselerin ender olduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda Tevrat'ın emir ve yasaklarına uyma ile Tevrat'ın bilgeliği arasında ayırım yapmış ve “gelecek dünyada ödül almak için Tevrat çalışacağım” gibi bir yaklaşımı açıkça reddetmiştir. Emir ve yasakların amacının dünyevi ve uhrevi birtakım faydaların elde edilmesi olmadığını, hakikat ve bilgelik olduğunu ileri sürmüştür. Öte taraftan eğitilmiş olmayan Yahudi halkı için bu amaca ulaşmanın zor olduğunu belirterek emir ve yasakları kitlelerin -Tevrat öğrenmeye teşvik edilen çocuk örneğindeki gibi- nihayetinde hakikate ve mükemmelliğe giden yolu kavrayacakları bir araç olarak tanımlamıştır. Tevrat'ın özünün bilgelik, yani felsefe olduğunu ima etmiştir.<sup>94</sup> “Şayet bir kimse bu ilmi anlayabilse bile bunu ilk başta kabul etmez ve doğru bir inanç olarak görmez.

<sup>89</sup> Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, 264-265; Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, 54.

<sup>90</sup> Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, 54.

<sup>91</sup> Marc B. Shapiro, *Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003), 149-156.

<sup>92</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teşuva, 3:6-8] 228-229.

<sup>93</sup> Birinci gruba göre ödül içerisinde yeme-içme gibi cismani nimetlerin olduğu cennet, ceza ise ateş ve işkence gibi cismani cezaların olduğu cehennemdir. İkinci gruba göre ödül insanların sonsuza dek yaşayacağı ve yeryüzünün dokunmaya hazır giysiler ve pişirilmeye hazır ekmekler gibi birçok imkânsız nimeti sunacağı Mesih dönemidir. Ceza ise bu dönemi yaşayamamaktır. Üçüncü gruba göre ödül ölümden sonra cismani diriliştir. Kişi, ailesiyle ve akrabalarıyla birlikte yiyip içecek ve asla ölmeyecektir. Ceza ise ölümden sonra diriltilmemektir. Dördüncü gruba göre ödül şeriata uygun yaşayarak bu dünyada bolluk, uzun yaşam ve zalime üstün gelme gibi dünyevi faydalar elde etmektir. Ceza ise şeriata karşı gelmenin sonucu olarak dünyevi faydalara sahip olamamaktır. Beşinci grup ise yukarıdaki dört görüşü birleştirerek kabul edenlerdir. Bk. Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, 3-6.

<sup>94</sup> Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, 6-14.

Zira insan ancak fayda görmek ya da zararları bertaraf etmek için eylemde bulunur.<sup>95</sup> Böylece bilgeliğin, yani entelektüel yetkinliğin doğru inanç olduğunu belirtmiş ve entelektüel yetkinliğin ebedi mutluluğa ve ruhun ölümsüzlüğüne neden olduğunu açıklamıştır:

[Rabbiler] “başlarında taçla”<sup>96</sup> diyerek -mahir filozoflar tarafından ... ifade edildiği gibi- nefsin/ruhun idrak ettiği şeyin varlığıyla var olduğunu, nefsin ve onun idrakinin aynı şey olduğunu kastederler. “Şekina'nın simasından beslenecekler”<sup>97</sup> diyerek tıpkı kutsal varlıkların ve diğer melek sınıflarının el-Bârî'nin varlığını aklederek lezzet alması gibi, nefislerin de el-Bârî'yi aklederek lezzet aldığını dile getirirler. Mutluluk ve nihai amaç bu yüce topluluğa ulaşmak ve bu seviyeyi elde etmektir. İlk felsefede açıklandığı gibi, nefis el-Bârî'yi idrak etmesiyle bekasını elde eder, bundan dolayı onun bekası el-Bârî'nin bekası gibi sonsuzdur. Bu, başka hiçbir iyilik veya zevkle kıyaslanamayacak kadar büyük bir iyiliktir.<sup>98</sup>

İbn Meymûn ruhun Tanrı hakkında gerçek bir idrake sahip olarak varlık kazanacağını ve böylece ruhun sonsuz bir kalıcılık/ölümsüzlük elde edeceğini ve ödül ya da nihai mutluluk denilen şeyin bu olduğunu ifade etmiştir. Entelektüel yetkinliği elde edemeyen nefsin ise yok olacağını (*karet*), yani kalıcılığa ulaşamayacağını ve ceza denilen şeyin bu olduğunu beyan etmiştir.<sup>99</sup> İbn Meymûn'un *Perek Helek Şerhi*'ndeki entelektüel yetkinlik ve ruhun ölümsüzlüğü meselesine dair bu yaklaşımı büyük oranda Aristoteles<sup>100</sup> ve Fârâbî<sup>101</sup> gibi filozofların düşüncelerine benzerdir.

İbn Meymûn, geleneksel Yahudiliğin ölüm sonrasıyla ilgili başka inançlarını da farklı bir şekilde yorumlamıştır. Cennetin dünya üzerinde, suyu ve meyvesi bol olan bereketli bir yer olduğunu ifade etmiştir. Tanrı'nın gelecekte insanlar için onu açığa çıkaracağını ve ondan keyif almanın yolunu göstereceğini ileri sürmüştür. Orada, bilinenlerin dışında çok faydalı ve lezzetli başka bitkilerin de olabileceğini dile getirmiştir. Cehennem ise kötüler tarafından idrak edilecek acı olarak tarif etmiştir. Ayrıca cehennemın gelecek dünyada olmadığına ve Güneş'in kötülere

<sup>95</sup> Maimonides, “Maimonides’ Kitab al-Siradj”, 13.

<sup>96</sup> Babil Talmudu, Berahot, 17a.

<sup>97</sup> Babil Talmudu, Berahot, 17a.

<sup>98</sup> Maimonides, “Maimonides’ Kitab al-Siradj”, 24-25.

<sup>99</sup> Maimonides, “Maimonides’ Kitab al-Siradj”, 25-26.

<sup>100</sup> Aristoteles bilgeliği ve nihai mutluluk arasındaki ilişki hakkında şunları ifade etmiştir: “Ne ki usa uygun etkinlikte bulunan ona özen gösteren kişinin en iyi şeylere yatkın ve tanrılarca en çok sevilen kişi olduğu görünüyor. Çünkü düşünüldüğü gibi, tanrıların insanlı şeylere bir ilgisi varsa onların en iyiden kendilerine en yakın olandan (bu da us olsa gerek) hoşlanmaları, en çok usu sevenleri, ona değer verenleri, onlarca sevilenlere özen gösterdikleri için doğru, güzel davrandıkları için ödüllendirilmeleri usa uygun. Bütün bunların ise en çok bir bilgede bulunduğu açık: İmdi tanrılarca en çok sevilen kişi de o. Onun en mutlu kişi olması da doğal. Dolayısıyla bilge kişi bu açıdan da son derece mutlu olsa gerek.” Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017), [1179a] 211.

<sup>101</sup> Fârâbî ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili olarak üç tür insan arasında ayırım yapmıştır. Buna göre (i) akli yetkinliğini gerçekleştirerek İlk Neden’i idrak eden ve erdemli olanların ruhani ölümsüzlüğe ve mutluluğa ulaşacağını ifade etmiştir. (ii) Akıllarını yetkinleştirmekle birlikte eylemlerinde hakiki erdeme sahip olmayanların ruhani olarak ebedi azaba uğrayacaklarını dile getirmiştir. (iii) Dünyevi ve cismani şeyleri arzularıyla akli yetilerini geliştiremeyenlerin/cahillerin ruhlarının ise yok olacaklarını iddia etmiştir. Bk. Farabi, *İdeal Devlet*, 104-125.

dünyada yakacağına ve yok edeceğine dair Talmud'daki bir ifadeye<sup>102</sup> gönderme yapmıştır.<sup>103</sup> Dolayısıyla İbn Meymûn cennet ve cehennemın dünyada gerçekleşeceğini ifade etmiştir.

İbn Meymûn, ödül ve cezayla ilgili yukarıdaki görüşlerini *Sefer ha-Mada* kitabında tekrarlamıştır. Sâlih kişilerin ödülünün gelecek dünyayı elde etmek, kötülerin cezasının ise gelecek dünyada kalıcılığa ulaşmamak olduğunu belirtmiştir. Gelecek dünyada cisim veya bedenlerin olmayacağını, sadece sâlih kişilerin nefislerinin bulunacağını ifade etmiştir. Gelecek dünyanın veya ruhun ölümsüzlüğünün entelektüel yetkinlik ile elde edileceğini şöyle dile getirmiştir:

*“Başlarında taçla” ifadesi gelecek dünyayı hak etmek için kavradıkları bilgiye sahip olacakları anlamında kullanılmaktadır. Bu bilgi, onların tacı olacaktır... Bilgeler tarafından kullanılan “taç” ifadesi akla/bilgiye işaret eder. “Şekina'nın simasından beslenecekler” ifadesiyle... karanlık ve süfli bir bedendeysen bilemedikleri Tanrı'nın hakikatini bilip kavrayacakları kastedilmektedir... Nefes (nefis/ruh) kapasitesi ölçüsünde ha-Bore'yi (el-Bârî'yi) kavrayan akıldır.<sup>104</sup>*

Bu açıklamalardan sonra İbn Meymûn emir ve yasaklara uymanın bilgelik için uygun bir dünyevi ortam oluşturmada araç olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ardından emir ve yasakların kitlelerin nihayetinde bilgelige ulaşabilecekleri bir araç olduğunu şu şekilde açıklamıştır:

*Bir kimse “Tevrat'ın içerisinde bulunan bütün bereketlere nail olmak ve gelecek dünyayı hak etmek için mitsvaları yerine getireceğim ve kendimi onun hikmetiyle meşgul edeceğim. Tevrat'ın uyardığı bütün günahlardan kendimi uzak tutacağım, böylece Tevrat'ta bulunan bütün lanetlerden kurtulacağım ya da gelecek dünyadan mahrum bırakılmayacağım” dememelidir. Bu şekilde Tanrı'ya hizmet etmek uygun değildir. Bu şekilde ibadet eden kimse korkudan ibadet etmektedir. O, peygamberlerin veya bilgelerin seviyesinde değildir. Tanrı'ya bu şekilde kulluk edenler yalnızca sıradan insanlar, kadınlar ve küçüklerdir ki onlar, bilgileri artıncaya kadar korkudan Tanrı'ya kulluk etmek için eğitilirler ve artınca da muhabbetle kulluk ederler.<sup>105</sup>*

İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'de de entelektüel yetkinlik yaklaşımını devam ettirmiştir.<sup>106</sup> Filozofların yaklaşımından hareketle insan için dört tür mükemmel niteliğin olduğunu açıklamış ve ilk ikisini gerçek anlamda mükemmellik olarak görmeyi reddetmiştir. Üçüncü tür mükemmelliğin ahlaki erdemler olduğunu ve emirlerin çoğunun bu kemal türünü elde ettirmek için bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu tür mükemmelliğin dördüncü tür mükemmellik için

<sup>102</sup> Babil Talmudu, Avoda Zara 3b; Nedarim 8b.

<sup>103</sup> Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, 28-29.

<sup>104</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teşuva, 8:2-3] 249-250.

<sup>105</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teşuva, 10:1-2] 256 vd.

<sup>106</sup> İbn Meymûn ve Aristoteles'in yetkinlik anlayışlarının karşılaştırılması ile ilgili olarak bk. Semra Tüfenkçi, “Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlaki Erdemlerin İnsani Yetkinlikteki Rolü”, *Dergiabant*, 11/1 (2023): 134-149.

bir hazırlık olduğunu, bu nedenle bizatihi bir gaye olmadığını belirtmiştir. Dördüncü tür mükemmelliği ise şu şekilde açıklamıştır:

*Dördüncü tür: Hakiki insani kemal budur. Bu kemal, aklı (nutkıyye) faziletlerin elde edilmesidir. Yani metafizik konularda sahih görüşlerin elde edilmesini sağlayan ma'kulâtı tasavvur etmektir. İşte bu kemal, nihai gaye olup kişiyi, hakiki bir kemal ile kâmil hale getirir. Bu kemal sadece o ferde hastır, onun sürekli baki kalmasını sağlar ve insan, bu kemal vasıtasıyla insan olur... Gaye olan hikmet (hohma) kelimesi mutlak olarak geçtiği her yerde Tanrı'yı idrak etmek manasındadır... Şeriat tarafından emredilen tüm ameller, yani ibadetin her türü ve yine insanların birbiriyle ilişkilerinde tüm insanlara fayda veren ahlaki davranışlar, son gayeye (dördüncü kemal) ilişik olmadığı gibi ona denk de değildir. Aksine tüm bunlar, söz konusu son gaye için bir hazırlıktır.<sup>107</sup>*

İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'in sonuna doğru gerçek ibadeti açıklarken sultanın sarayı benzetmesini dile getirmiştir. Metafizik konularda yakîn bilgiye ulaşanların ve Tanrı'yı idrak edenlerin sarayın içerisinde sultan ile bir araya gelen kişiler olduğunu ifade etmiştir. Tevrat'ın emirleri ile meşgul olan halkı ise sultanın sarayına gitmeyi amaçlayan ancak hiçbir şekilde sultanın sarayını göremeyen kimseler olarak nitelendirmiştir.<sup>108</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de entelektüel yetkinlik konusunda birçok beyanda bulunmuş olmasına rağmen diriliş inancıyla ilgili neredeyse hiçbir açıklama yapmamıştır. Sadece kısa bir cümleyle erdemli kimselerin ruhlarının ebedi olarak var olacağını dile getirmiştir.<sup>109</sup>

İbn Meymûn'un cismani dirilişi reddeden görüşü, özellikle *Mişne Tora*'nın Yahudiler arasında yaygınlaşmasından itibaren henüz o hayattayken sert tepkiler almıştır. Mesela Abraham ben David "bu adamın [yani İbn Meymûn'un] sözleri, cismani dirilişin olmadığını, sadece ruhani dirilişin olduğunu söyleyen birinin görüşüne yakın görünüyor" diyerek İbn Meymûn'un cismani dirilişi reddettiğini, bunun geleneksel Yahudiliğe ait bir görüş olmadığını ve rabbilerin cismani dirilişe inandıklarını çeşitli alıntılarla dile getirmiştir.<sup>110</sup> Benzer şekilde Bağdat Yahudi akademisinin başkanı Samuel Halevi (ö. 1197), İbn Meymûn'a karşı bir yazı kaleme almış ve İbn Meymûn'un cismani dirilişi reddettiğini ve böyle bir görüşün dinin temelini yok edeceğini ileri sürmüştür.<sup>111</sup> Bunun üzerine İbn Meymûn konuyla ilgili cevap niteliği taşıyan *Haşir Risalesi* isimli müstakil bir yazı kaleme almış ve dirilişe ilgili görüşünün yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir.<sup>112</sup> Ölülerin dirilişini şeriatın ilkelerinden biri olarak saydığını hatırlatmış ve zahiri anlamına göre, yani cismani bir diriliş anlamında iman ettiğini belirtmiştir. Ölülerin cismani dirilişinin gelecek

<sup>107</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/54] 633-636.

<sup>108</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/51] 618.

<sup>109</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [II/27] 328-329.

<sup>110</sup> Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, 90.

<sup>111</sup> Samuel Halevi ve İbn Meymûn arasındaki tartışma hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, *Yahudilikte Cismani Haşir Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).

<sup>112</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 245-314.

dünyada olmayacağını, sadece bu dünyada ve Mesih döneminde gerçekleşebilecek mucizevi bir durum olduğunu ifade etmiştir.<sup>113</sup>

İbn Meymûn bu risalesinde *Şerhu'l-Mişna* ve *Mişne Tora*'da söylediği şeylere herhangi bir ekleme yapmayacağını, sadece avam için tekrarda ve açıklamalarda bulunacağını ifade etmiştir.<sup>114</sup> Buna rağmen zikrettiği eserlerde bu dünyada gerçekleşecek mucize türünden bir cismani dirilişten bahsetmemiştir. Yani bahsi geçen eserlerinde olmayan yeni bir görüş eklemiştir. İbn Meymûn'un bu eserinde de *Delâletü'l-Hâirin*'dekine benzer ezoterik bir yöntem benimsediği ve bu eserindeki görüşlerinin gerçek görüşleri olmadığı varsayılabilir. Nitekim *Haşir Risalesi*'ni bitirirken şunları dile getirmiştir:

*İlim ehlerinden insanların bu risaledeki tek bir konuyla ilgili gereksiz tekrarlardan ve fazladan açıklamaya gerek duymayan konulardaki uzun açıklamalardan dolayı bizi eleştirmeye hakları yoktur. Çünkü biz bu risaleyi açık olan sözlerimizle ilgili kafaları karışan halk ve ölülerin diriltilmesi konusunda yeterli uzunlukta açıklama yapmadığımız için bizi eleştiren insanlar için kaleme aldık. İlimde kemale erişenler için işaret kâfidir. Onlar açıklamalarda ne tekrara ne de uzatmaya ihtiyaç duyarlar, onlara konu başlıkları yeterli olur. Aynen bizim Delâletü'l-Hâirin'de ve diğer bütün eserlerimizde derin konuları işleme yöntemimiz gibi. ... İlimde kemale erenler için tekrar ve açıklamaya ihtiyaç yoktur. ... Fakat muhatap olunan her gruba kaldırılabilecekleri seviyede konuşmak icap eder.*<sup>115</sup>

İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirin*'deki yöntemini burada da kullandığını ima etmiştir. İlimde kemale erişenlere işaretin kâfi olduğunu, *Haşir Risalesi*'ndeki gereksiz tekrarlardan ve açıklamalardan dolayı ilim ehlinin kendisini eleştirmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu risaleyi ilim ehlerinden olanlar için değil ilim ehlerinden olmayanlar için yazdığını ve muhatap olunan her bir gruba göre açıklama yapmak gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Meymûn'un buradaki ifadelerinden hareketle görüşünü daha basit ifadelerle açıkladığı da düşünülemez. Çünkü halk için daha kolay anlaşılacak bir anlatımdan bahsetmiş olsaydı bunu büyük-küçük fark etmeksizin halk için yazdığını söylediği *Mişne Tora*'da yapması uygun olurdu. Nitekim *Mişne Tora*'yı "Tevrat'la arasında başka eser okumaya ihtiyaç bırakmayacak" kadar açık ve kapsamlı eser olarak tanımlamıştır.<sup>116</sup> Fakat *Mişne Tora*'nın *Sefer ha-Mada* kitabında ölülerin cismani dirilişine değil, sâlihlerin ruhani dirilişine dair açıklamalara yer vermiştir. Dolayısıyla İbn Meymûn *Haşir Risalesi*'nde ilim ehlerinden olmayanlara göre konuşmak ile muhtemelen ezoterik yöntemini kastetmiştir. Ayrıca İbn Meymûn bu eserinde Mesih döneminde mucize anlamında cismani dirilişin mümkün olduğunu beyan etmesine<sup>117</sup> rağmen birkaç satır sonra "Mesih'in günlerinde

<sup>113</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 265-290.

<sup>114</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 270, 281.

<sup>115</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 290.

<sup>116</sup> Meral'in giriş yazısı için bk. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, 13-14.

<sup>117</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 278, 263-264.



dünyanın süregelen işleyişinde bir değişiklik olmayacağını<sup>118</sup> yani mucizevi olayların yaşanmayacağını ifade etmiştir.<sup>119</sup> Bu son ifadesi -aşağıda ele alınacağı gibi- *Perek Helek Şerhi* ve *Mişne Tora*'da dile getirdiği görüştür.

İbn Meymûn'un on ikinci ilkesi, Mesih günlerinin yaşanılacağına inançtır.<sup>120</sup> İbn Meymûn, on üç ilkeyi sıralamaya başlamadan önceki açıklamalarında ödül ve ceza ile ilgili hatalı görüşe sahip beş grup listelemiştir. İkinci grupta olanların tüm insanların sonsuz bir şekilde kral olacağına, Mesih ve insanların sonsuza dek tüm yeryüzünde yaşayacağına ve yeryüzünün dokunmaya hazır giysiler, pişirilmeye hazır ekmekler gibi birçok imkânsız şey çıkaracağına inandıklarını ifade etmiştir.<sup>121</sup> Bu yaklaşım bir bakıma doğa üstü veya apokaliptik mesihçilik olarak adlandırılabilir.<sup>122</sup> Öte taraftan İbn Meymûn *Perek Helek Şerhi*'nde olağan ya da doğal bir Mesih dönemi portresi çizmiştir. Mesih günlerini, İsrailoğullarının siyasi bağımsızlık ve üstünlük elde etmesi anlamına gelecek şekilde açıklamıştır. İsrailoğullarının krallığa sahip olması dışında, diğer günler ile Mesih günleri arasında hiçbir fark olmayacağını savunmuştur.<sup>123</sup> İsrailoğullarının kutsal topraklara geri dönerek krallık kuracaklarını, Mesih'in güçlü bir hükümdar olacağını, diğer milletlerin onunla barış yapacağını ve Mesih'in itaati altına gireceğini belirtmiştir. Güçlü ve zayıf insanların mevcut olacağını, ekim ve hasat işlerinin devam edeceğini dile getirmiştir. Ayrıca Mesih'in öleceğini ve neslinden gelecek kimselerin krallık yapmaya devam edeceğini ifade etmiştir. Mesih döneminde siyasal refah nedeniyle üzüntülerin ve kaygıların ortadan kalkacağını, bundan dolayı insanların uzun yaşayacağını iddia etmiştir. Mesih günlerinde yaşayan kimselerin büyük bir kemâl elde edebileceğini ve bu kemal sayesinde gelecek dünyaya yükseleceğini ileri sürmüştür. Mesih döneminin bolluk, zenginlik ve eğlence gibi şeyler için değil; erdemlilerin bir araya geleceği, iyilik ve bilginin seçkin eylemlerinin ortaya çıkacağı için özlemediğini savunmuştur.<sup>124</sup>

İbn Meymûn bu açıklamalarını *Mişne Tora*'nın çeşitli kitaplarında benzer şekilde tekrarlamıştır. *Sefer ha-Mada* kitabında Yahudilerin Mesih günlerine özlem duyduğunu; çünkü o dönemde Tevrat ve emirlerle meşgul olmalarına izin vermeyen şerli krallıktan kurtulmuş olacaklarını ve böylece gelecek dünyayı hak etmek için bilgeliklerini artırabileceklerini belirtmiştir. Diğer milletlerin Mesih'i dinleyeceğini ve Mesih'in Tanrı yolunda onları eğiteceğini ifade etmiştir. Mesih günlerinin bu dünyada gerçekleşeceğini, dünyanın kendi doğal düzeninde devam edeceğini ve egemenliğin Yahudilerin eline geçeceğini ileri sürmüştür.<sup>125</sup> *Sefer Şoftim* kitabında ise Mesih dönemiyle ilgili olarak şunları dile getirmiştir:

<sup>118</sup> Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", 279.

<sup>119</sup> Schwartz, İbn Meymûn'un *Haşir Risalesi*'ndeki bu ifadesiyle Mesih döneminde diriliş fikrini reddettiğini ifade etmiştir. Bk. Dov Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, çev. Batya Stein (Boston: Academic Studies Press, 2017), 64, dipnot 74.

<sup>120</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 265-266; Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 55.

<sup>121</sup> Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 4.

<sup>122</sup> Apokaliptik mesihçilik ve natüralist (doğal) mesihçilik arasındaki farklar için bk. Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, 2-4.

<sup>123</sup> "Şmuel şöyle demiştir: Bu dünya ile Mesih'in günleri arasında sadece yabancı krallıklara boyun eğmek dışında bir fark yoktur, belirtildiği gibi Mesih döneminde bundan kurtulacağız." Bk. Babil Talmudu, Şabat, 151b.

<sup>124</sup> Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", 30-33.

<sup>125</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Teşuva, 9:2] 255-256.

*Aptalların dediği gibi Kral Mesih'in mucizeler ve harikulade işler yapacağını, dünyadaki mevcut işleyişi değiştireceğini, ölüleri dirilteceğini zannetmeyesin sakın! Böyle bir şey olmayacak... Mesih döneminde dünyanın işleyişinin değişeceğini, yaratılışa değişiklik olacağını zannetmeyesin sakın! Bilakis dünya eski düzeni üzere devam edecek. "Onun döneminde kurt kuzuyla bir araya gelecek, leopar oğlakla yan yana yatacak; buzağı, yelesi genç aslan ve besili sığır bir arada olacak, başlarında küçük bir çocuk bulunacak"<sup>126</sup> ifadelerine gelince bunlar mecaz ve meselden ibarettir. Bu cümlede kastedilen mana şudur: Kurt ve leopara benzetilen şerli milletlerle İsrailoğulları bir arada güven içerisinde yaşayacaklardır.<sup>127</sup>*

Yukarıdaki alıntı ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Meymûn'un on üç ilkesinin yazıldığı *Perek Helek Şerhi* bir bütün olarak okunduğunda, geleneksel Yahudilik için oldukça yeni, farklı ve hatta aykırı anlamların bulunduğu aşıkardır. O halde ortaya çıkan problem şudur: Madem İbn Meymûn'un on üç ilkesi hem "Yahudiliğin zorunlu inanç ilkelerine sahip olduğu" iddiası anlamında yeni hem de teolojik anlamı bakımından geleneksel Yahudiliğe aykırı veya farklı, neden Yahudi toplumunda en çok benimsenen inanç ilkeleri<sup>128</sup> listesi olmuştur?

#### 4. On Üç İlkenin Yahudi Toplumunu Tarafından Benimsenmesi

İbn Meymûn on üç ilkenin bulunduğu metni Arapça olarak yazdığı için halkın ya da Arapça bilmeyen Yahudi bilginlerin bu metne doğrudan ulaşma imkânları yoktu. Bununla birlikte İbn Meymûn'un on üç ilkesi on üçüncü yüzyılda Arapçadan İbraniceye tercüme edilmeye başlanmıştır. Melamed, bu tercümelere on üç ilkedeki bazı kavramların değiştirilerek aktarılmaya başlandığını ifade etmiştir.<sup>129</sup> İbn Meymûn'un inanç ilkelerindeki orijinal anlamlarının değiştirilerek aktarılması on dördüncü yüzyılın başlarından itibaren şiir ve düz yazı şeklinde yeniden inşa edilen birçok dua metniyle de devam etmiştir. Bunun ilk örneği Romada bir Yahudi kadısı olarak görev yapmış Daniel ben Yehuda'ya atfedilen ve şiirsel bir üsluba sahip olan *Yigdal* isimli duadır. Bunun bir başka örneği ise yazarı bilinmeyen ve düzyazı biçiminde olan *Ani Maamin* isimli duadır.<sup>130</sup> Bu dualar İbn Meymûn'un *Perek Helek Şerhi*'ndeki tüm açıklamalarını içermeyecek kadar kısa yazılmıştır. Kısaltma işlemi doğal olarak İbn Meymûn'un kastettiği anlamların değişmesine neden olmuştur. Ayrıca *Ani Maamin*'de on üç ilkenin aslında olmayan "tam bir imanla inanıyorum (*ani maamin be-emuna şelemma*)"<sup>131</sup> ifadesi tüm ilkelere dâhil edilmiştir. Bu ifadedeki *emuna* kelimesi güven anlamında kullanılmış ve örneğin birinci ilkeyle ilgili kullanıldığında Tanrı'nın var olduğuna güvenme duygusundan bahsedilmiştir. Fakat İbn

<sup>126</sup> İşaya 11:6.

<sup>127</sup> İbn Meymûn, *Sefer Şoftim*, [Hilhot Melahim u-Milhamot, 11:3; 12:1]. Türkçe çevirisi için bk. Yasin Meral, *Mesih, Decal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 219, 221.

<sup>128</sup> Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 247-248.

<sup>129</sup> Abraham Melamed, "Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture", *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson (Leiden: Brill, 2009), 178, 184.

<sup>130</sup> Melamed, "Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture", 171-190.

<sup>131</sup> Bu çalışmada *Ani Maamin*'e yapılan tüm atıflar için bk. Avraham Davis, "Thirteen Principles of Faith", erişim: 05.07.2023, [https://sefaria.org/Weekday\\_Siddur\\_Sefard\\_Linear](https://sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear).

Meymûn on üç ilkenin birincisini, yani Tanrı'nın varlığı kavramını açıklarken *emuna* veya iman manasını taşıyacak herhangi bir kelime kullanmamıştır. *Sefer ha-Mada* kitabında ise birinci ilkeyi “tüm mevcudatı var eden bir İlk Varlık (*Matsuy Rişon*) olduğunu bilmek (*le-yada*)”<sup>132</sup> şeklinde açıklamıştır. O, “*le-yada*” ifadesiyle Tanrı'nın varlığının akıl vasıtasıyla bilinmesini kastetmiştir. Bu kullanım *Delâletü'l-Hâirîn*'de savunduğu rasyonalist inanç tanımına uygun düşmüştür. Nitekim inanç (*i'tikad*) kavramını “tasavvur edilen şeyin tıpkı zihinde tasavvur edildiği gibi zihnin dışında olduğunun tasdik edilmesidir”<sup>133</sup> şeklinde tanımlamıştır. Yani inanca dair bir önermenin güven değil; doğrulanmış bilgi olması gerektiğini belirtmiştir.

*Yigdal* ve *Ani Maamin*'de ilkelerle ilgili en net değiştirme yoktan yaratılış inancının eklenmesi suretiyle yapılmıştır. İbn Meymûn'un on üç ilkesinde olmamasına rağmen, *Ani Maamin*'de birinci ve dördüncü, *Yigdal*'de ise dördüncü ve beşinci maddelerde yoktan yaratılış vurgulanmıştır. *Ani Maamin*'deki birinci madde şu şekildedir: “Tam bir imanla inanıyorum ki adı mübarek olan Yaratıcı, yaratılmış (*ha-beruim*) olan her şeyin yaratıcısı ve rehberidir ve her şeyi yalnızca O yapmıştır (*asa*), yapmaktadır (*ve-'ose*) ve yapacaktır (*ve-ye'ase*).” Bu ifadede evrenin yaratılmış olduğu, Tanrı'nın yeryüzü ile sürekli ilgilendiği ve her an yaratan bir varlık olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca *Ani Maamin*'in dördüncü maddesinde “Adı mübarek olan Yaratıcı'nın ilk (*rişon*) ve son (*aharon*) olduğuna tam bir imanla inanıyorum” denilerek, *Perek Helek Şerhi*'nde bulunmayan Tanrı'nın son olduğu vurgusu eklenmiştir. Bu ifade vasıtasıyla Tanrı'nın ontolojik anlamda hem ilk hem de son olarak kabul edildiği varsayılmaz. Çünkü son olursa başka bir şey tarafından nedenlenmiş olması gerekir. Dolayısıyla buradaki ilk ve son nitelemesi zamansal anlamda kullanılmış ve İbn Meymûn'un dördüncü ilkesindeki anlam değiştirilmiştir. *Yigdal*'in dördüncü maddesindeki “O, yaratılmış (*nivra*) olan her varlıktan önce gelmiştir” ifadesinde geçen “yaratılmış” kelimesi, önemli bir değişiklik meydana getirmiştir. Çünkü burada Tanrı'nın evrene ontolojik önceliği vurgulanmamış, aksine yaratılmış olan evrenden önce olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın, evrenden zamansal olarak önce olduğu ima edilmiştir. Ayrıca beşinci maddede “O, her meydana getirilmiş (*notsar*) için evrenin efendisidir”<sup>134</sup> şeklinde değiştirme yapılarak Tanrı dışındaki varlıkların “üretilmiş” veya “oluşturulmuş” olduğu ifade edilmiştir.

İbn Meymûn'un altıncı ilkesi *Yigdal*'de şu şekilde değiştirilmiştir: “O, peygamberlik ilhamının zenginliğini, değer verdiği ve yücelttiği kişilere verdi (*netano*).” Bu ifadede açıkça Tanrı'nın iradesiyle peygamber olacak kişiyi seçtiği ve peygamberlik ilhamını o kişiye iletmediği belirtilmiştir. *Ani Maamin*'de ise “peygamberlerin tüm sözlerinin doğru olduğuna tam bir imanla inanıyorum” denilerek peygamberliğin gerçekleşme şekline dair anlam tamamen değiştirilmiştir. Böylece, sadece peygamberlerin sözlerinin doğru olduğuna imandan bahsedilmiştir.

İbn Meymûn'un onuncu ilkesi *Yigdal*'de “O, gizli her şeyimizi görür ve bilir” şeklinde; *Ani Maamin*'de ise “...Yaratıcı, insanların tüm eylemlerini ve tüm düşüncelerini bilir” şeklinde değiştirilmiştir. Diğer bir deyişle *Yigdal*'de gizli olan her şeyin Tanrı tarafından görülmesinden bahsedilmiş, *Ani Maamin*'de ise insanların düşüncelerine kadar Tanrı'nın bildiği vurgulanmıştır.

<sup>132</sup> İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, [Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:1-3] 42, dipnot 2.

<sup>133</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [I/50] 134.

<sup>134</sup> Bu çalışmada *Yigdal*'e yapılan tüm atıflar için bk. Avraham Davis, “Yigdal”, *Weekday Siddur Sefard Linear*, erişim: 05.07.2023, [https://sefaria.org/Weekday\\_Siddur\\_Sefard\\_Linear](https://sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear).

Bu değiştirmeyle tikel eylemlerin hatta dūřuncelerin Tanrı tarafından bilindiği anlamı ortaya çıkmıştır.

İbn Meymûn'un on birinci ilkesi, *Yigdal*'de "O, sâlih kişiye amellerine göre ödüllendirir, kötü kişiye kötölüğüne göre şer verir"; *Ani Maamin*'de ise "İsmi mübarek olan Yaratıcı'nın, emirlerini yerine getirenleri iyi bir şekilde ödüllendireceğine ve emirlerini çiğneyenleri cezalandıracağına tam bir imanla inanıyorum" şeklinde ifade edilmiştir. Her iki duada da Tevrat'ın emir ve yasaklarının entelektüel yetkinlik için araç olarak görülmesinden bahsedilmemiştir. Ayrıca ödölün entelektüel yetkinliğe ulaşmış nefsin kalıcılığı, cezanın ise yetkinliğe ulaşmamış kişinin yok oluşu olduğundan söz edilmemiştir. Ek olarak İbn Meymûn'un on üçüncü ilkesi her iki duada sadece ölülerin dirilişinin gerçekteşeceği şeklinde ifade edilmiştir. Böylece İbn Meymûn'un entelektüel yetkinlik tartışmasındaki nefsin/ruhun ölümsüzlüğü veya ruhani diriliş iddiasına dair anlam kaybolmuştur.

İbn Meymûn'un on ikinci ilkesi *Yigdal*'de "O, nihai kurtuluşu bekleyenleri kurtarmak için zamanın sonunda Mesih'imizi gönderecek" şeklinde değiştirilmiştir. *Ani Maamin*'de ise "Mesih'in gelişine tam bir imanla inanıyorum ve her ne kadar gecikse de gelişini her gün bekleyeceğim" olarak yeniden ifade edilmiştir. İbn Meymûn'un Mesih dönemine dair doğal yaklaşımı her iki duada da manaya dâhil edilmemiştir.

Bu örneklerde görüldüğü gibi, Yahudi halkının İbn Meymûn'un ilkeleri olarak kabul ettiği on üç ilke, geleneksel Yahudi inancına uygun şekilde yeniden inşa edilmiştir. On üç ilkenin popülaritesi asıl metne dayanmamakta, değiştirilmiş veya dönüştürölmüş dualara dayanmaktadır. Melamed, bu tür değişiklikleri ele aldığı çalışmasında bunun tam anlamıyla bir sansür vakası olduğunu ifade etmiştir. Ona göre on üç ilkeyi dua şeklinde yeniden düzenleyenler, özellikle Aristotelesçi terminolojiyi ve anlamları ortadan kaldırmaya çalışmışlar ve bunu bir hata sonucu değil, kasıtlı ve bilinçli bir şekilde gerçekteşirmişlerdir.<sup>135</sup> Yani İbn Meymûn'un on üç ilkesinin Yahudiliğe aykırı görünen kısımları Orta Çağ'da bilge kişilerce fark edilmiş ve değiştirilmiştir. Dolayısıyla İbn Meymûn'un on üç ilkesi Yahudi toplumu tarafından İbn Meymûn'un kastettiği felsefi içerikle değil, geleneksel anlamlarla kabul edilmiştir.

## Sonuç

İbn Meymûn'un *Perek Helek şerhi*'ndeki on üç ilkesini *Sefer ha-Mada* kitabında tekrar ele aldığı ortaya konulmuştur. Her iki eserde de büyük oranda benzer açıklamalar yaptığı tespit edilmiştir. Ayrıca *Delâletü'l-Hâirin*'deki görüşlerinin de -ezoterik yöntem kabul edilirse- aynı yönde olduğu belirlenmiştir. *Perek Helek şerhi*'nde inançları büyük oranda geleneksel Yahudilięe uygun dūřmeyen felsefi bir bakış açısıyla yorumladığı ve bunu halk için yazdığı *Sefer ha-Mada*'da tekrarladığı görölmüştür.

İbn Meymûn'un on üç ilke arasında yoktan yaratıcı kavramını eksik bıraktığı ve bu tutumunu *Sefer ha-Mada* kitabında sürdürdüğü görölmüştür. *Perek Helek şerhi*'nde kullandığı *el-Bârî* ifadesiyle İlk Neden kavramını kastettiği saptanmıştır. Bu anlamda Tanrı kavramının Aristotelesçi felsefeyle yorumlandığı kanaatine varılmıştır. Peygamberlik kurumunu *Perek Helek*

<sup>135</sup> Melamed, "Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture", 186-189.

*Şerhi ve Sefer ha-Mada*'da benzer şekilde tarif ettiği, bütün insanlık için evrensel karakterli doğal bir fenomen olarak tanımladığı belirlenmiştir. Tevrat'ın emir ve yasaklarını dünyevi bir düzen olarak gördüğü ve bu anlamda onları amaç değil, entelektüel yetkinlik için araç olarak yorumladığı anlaşılmıştır. Ödül ve cezayı ise nefsin entelektüel durumuyla ilişkili olarak ele aldığı, akli yetkinliğe ulaşan ruhun ölümsüzlüğünü ödül olarak gördüğü tespit edilmiştir. Akli yetkinliğini gerçekleştiremeyenlerin ise ruhani bir varoluşa ulaşamayacaklarını, yani yok olacaklarını ileri sürdüğü ve bunu ceza olarak açıkladığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca cennet, cehennem ve Mesih çağı gibi inançları dünyevi bir olgu olarak izah ettiği görülmüştür.

On üç ilkenin felsefi içeriğine rağmen geleneksel bir metin olarak algılanmasına *Yigdal* ve *Ani Maamin* gibi dua formlarının neden olduğu saptanmıştır. Bu dualar vasıtasıyla on üç ilkenin aslında bulunan felsefi terminolojinin silindiği ve geleneksel yorumlarla yeniden inşa edildiği belirlenmiştir. İbn Meymûn'un on üç ilkesinin Yahudi toplumu tarafından İbn Meymûn'un kastettiği yorumlarla değil, geleneksel anlamlarla kabul edildiği sonucuna varılmıştır. Diğer taraftan *Yigdal* ve *Ani Maamin* dualarının İbn Meymûn'un daha fazla kitle tarafından sahiplenilmesine yardımcı olduğu görülmüştür. Ayrıca bahsi geçen duaların zaman içerisinde İbn Meymûn'un on üç ilkesi olarak kabul edilmesine dil engelinin de katkı sağladığı varsayılabilir. Diğer bir deyişle on üç ilkenin Arapça yazılmasına rağmen İbranice çeviri ve dualarla yaygınlık kazanması Yahudi bilginlerden birçoğunun değişimi fark etmesine engel teşkil etmiş olabilir. Son olarak konuyla ilgili çözüm önerisi veya tavsiye mahiyetinde şu hususlar dile getirilebilir: Akademik çalışmalarda, İbn Meymûn'un on üç ilkeyi felsefi bir içerikle inşa ettiği ve *Ani Maamin* ve *Yigdal* gibi duaların İbn Meymûn'un düşüncesini tam olarak yansıtmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca bu tür dualara İbn Meymûn'un on üç ilkesi diye doğrudan atfı yapılmamalıdır. Onların, İbn Meymûn'un on üç ilkesinin değiştirilmiş veya geleneksel Yahudiliğe göre düzenlenmiş halleri olduğu belirtilmelidir.

## Kaynakça

- Abraham Maimonides. *Wars of The Lord*. Çev. Fred Rosner, Haifa: The Maimonides Research Institute, 2000.
- Abrahams, Israel. "God". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 7: 652-658.
- Abravanel, Isaac. *Rosh Amanah*. Çev. Menachem Kellner, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Albo, Yosef. *Sefer ha-İkkarim*. Çev. Isaac Husik, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1946.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Hatice. "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış". *Dergiapant*, 11/2 (2023): 238-250.
- Bektaş, Rumeysa. "Yahudilikte İtikâdi Bir Sapkınlık Örneği Olarak Apikoros". *Oksident*, 3/2 (2021): 207-231.
- Ben-Sasson, Haim Hillel v.dğr. "Maimonidean Controversy". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 13: 371-381.

- Davidson, Herbert A. "Maimonides' Secret Position on Creation". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Press, 1979, 1: 16-40.
- Davis, Avraham. "Thirteen Principles of Faith". Erişim: 05.07.2023, [https://sefaria.org/Weekday\\_Siddur\\_Sefard\\_Linear](https://sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear).
- Davis, Avraham. "Yigdal". Erişim: 05.07.2023, [https://sefaria.org/Weekday\\_Siddur\\_Sefard\\_Linear](https://sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear).
- Davis, Joseph. *Eliezer Eilburg: The Ten Questions and Memoir of a Renaissance Jewish Skeptic*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2020.
- Farabi. *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fadile)*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Gaon, Saadia. *The Book of Beliefs and Opinions*. Çev. Samuel Rosentblatt, New Haven: Yale University Press, 1976.
- Halevi, Judah. *The Kuzari (Kitab al Khazari)*. Çev. Hartwig Hirschfeld, New York: Schocken Books, 1964.
- Harvey, Warren Zev. "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle". *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijss, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.
- Ivry, Alfred L. "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, Philadelphia: Springer, 1985, 149-152.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn (Şaşkınlık İçin Rehber)*. Çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1987.
- İbn Meymûn. *Sefer ha-Mada*. Çev. Yasin Meral v.dğr., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Kadish, Seth (Avi). "Jewish Dogma after Maimonides: Semantics or Substance?". *Hebrew Union College Annual*, 86 (2015): 195-263.
- Kellner, Menachem. "Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism: 'Ohev Mishpat,' Chapters VIII and IX". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 48 (1981): 231-235.
- Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Kellner, Menachem. *Must a Jew Believe Anything?*. New York: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006.
- Kraemer, Joel L. *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York: Doubleday, 2008.
- Kreisel, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2001.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Maimonides. "Maimonides' Kitab al-Siradj; Chapter Heleq, Arabic-Hebrew". Thk. Sjimón R. den Hollander. Erişim: 09.08.2023, <https://www.academia.edu/5668351>.
- Melamed, Abraham. "Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture". *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Leiden: Brill, 2009.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011): 243-266.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'un Astroloji Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/2 (2022): 1091-1105.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/2 (2020): 245-314.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013): 1-48.

- Meral, Yasin. *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Meral, Yasin. *Yahudilikte Cismani Haşır Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Paul, Shalom M. & Sperling, S. David. "Prophets and Prophecy". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 16: 566-586.
- Ravitzky, Aviezer. *History and Faith: Studies in Jewish Philosophy*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1996.
- Reines, Alvin J. "Reward and Punishment". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 17: 269-272.
- Robinson, James T. "Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy". *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, ed. Jay Michael Harris, Cambridge: Harvard University Press, 2007, 291-306.
- Rudavsky, Tamar M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- Samuelson, Norbert M. "Maimonides' Doctrine of Creation". *The Harvard Theological Review*, 84/3 (1991): 249-271.
- Schwartz, Dov. *Messianism in Medieval Jewish Thought*. Çev. Batya Stein, Boston: Academic Studies Press, 2017.
- Seeskin, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Sefaria. "Mishneh Torah". Erişim: 05.05.2023, <https://sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>.
- Sefaria. "Talmud". Erişim: 15.06.2023, <https://sefaria.org/texts/Talmud>.
- Shapiro, Marc B. *Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003.
- Silver, Daniel Jeremy. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*. Leiden: Brill, 1965.
- Sirat, Colette. "Maimonides by his Own Hand". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 81/1 (2014): 7-38.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Terkan, Fehrullah. "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 521-570.
- "The Orthodox Jewish Congregational Union of America". *The American Jewish Year Book*, 1 (1899): 99-102.
- Tüfenkçi, Semra. "Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlaki Erdemlerin İnsani Yetkinlikteki Rolü". *Dergiabant*, 11/1 (2023): 134-149.
- Tüfenkçi, Semra. "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2 (2021): 1129-1154.
- Waxman, Meyer. "Maimonides as a Dogmatist". *Yakar Le'Mordecai: Jubilee Volume in Honor of Rabbi Mordechai Waxman*, ed. Zvia Ginor, New York: KTAV Publishing House, 1998, 103-122.
- Zuhur, Muhammet. *Yosef Albo'ya Göre Yahudiliğin İnanç İlkeleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

## Parth İdaresi Altındaki Mezopotamyada Bir Yahudi Yönetimi: Asinaeus ve Anilaeus

A Jewish Administration in Parthian Mesopotamia: Asinaeus and Anilaeus

**Dr.Öğr.Üyesi Okan Açıl**

Erzurum Teknik Ü.  
Edebiyat Fakültesi  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 24.10.2024

**Kabul** : 11.12.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



### Özet

Tarihi süreç içerisinde Yahudiler, çeşitli dönemlerde ve bölgelerde farklı yerleşimler kurmuştur. Bu yerleşimlerin büyük bir kısmı, sürgün veya gönüllü yerleşme gibi dağılmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Oluşan yerleşimlerin bir kısmı Yahudiler tarafından idare edilebilmişken büyük bir kısmı Yahudi olmayan devlet ve yöneticilerin idaresi altında bulunmuştur. Bahse konu yerleşimlerin en eski ve en önemlilerinden biri kökenleri MÖ VIII. yüzyıla kadar dayandırılabilen Babil Yahudi diasporasıdır. Bu diasporanın sonraki dönem mensupları, buldukları bölgede birtakım idari organizasyonlar da oluşturmuştur. Bu çalışmada, belirtilen organizasyonlardan birini oluşturan Asinaeus ve Anilaeus kardeşlerin faaliyetleri ele alınmıştır. Literatürde pek fazla müstakil çalışmaya konu edilmemiş olan kardeşlerin faaliyetleri, Parth idaresinin kendilerine meşruiyet kazandırması, kardeşlerin yönetim sahası ve görevlerinin türü soruları üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın sonuçları arasında Asinaeus ve Anilaeus'un meşruiyet kazanmasında genelde Parth Devleti'nin idari organizasyonundan kaynaklanan bazı problemlerin ve özelde III. Artabanus döneminin istikrarsız bir dönem olmasının etkili olduğu görölmüştür. Ayrıca dönemin ticaret güzergahlarının asayişinin sağlanması da konu üzerinde etkilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Eskiağ tarihi, Yahudi, Diaspora, Parth, Asinaeus, Anilaeus.

### Abstract

Throughout history, Jews have established settlements in various regions, often due to exile or voluntary migration. Many of these settlements were governed by non-Jewish rulers, though some were managed by Jews. One of the most significant Jewish diasporas is the Babylonian diaspora, which dates back to the 8th century BCE. In later periods, members of this diaspora created administrative structures in their regions. This study focuses on the activities of the brothers Asinaeus and Anilaeus, who formed such an organization. The research explores how the Parthian administration legitimized their rule, the scope of their governance, and the nature of their duties. The findings suggest that their legitimacy was influenced by issues within the Parthian administrative system and the instability of the reign of Artabanus III. Additionally, the maintenance of order along key trade routes during this period played a crucial role in their activities.

**Keywords:** Ancient history, Jew, Diaspora, Parth, Asinaeus, Anilaeus.



## Giriş

Yahudiler tarih içerisinde, dünyanın farklı bölgelerinde çeşitli yerleşimler kurmuştur. Bu yerleşimler zaman zaman Yahudiler tarafından tesis edilen veya onlar tarafından yönetilen çeşitli idari organizasyonlara dönüşebilmiştir. Bahse konu bu yapılardan bir tanesi de eskiçağ tarihi içerisinde, MS I. yüzyılda Parth (Arsakid) idaresi altında bulunan Mezopotamya'da, Babil (Babylonia) Yahudi diasporası mensubu olan Asinaeus ve Anilaeus<sup>1</sup> adlı kardeşlerin oluşturduğu ve yaklaşık MS 20-35 yılları arasında yönetiminde buldukları yapıdır.

Asinaeus ve Anilaeus'un kurduğu ve idare ettiği organizasyon hakkında mevcut bilgilerin temelini Yahudi tarihçi Flavius Iosephus (yak. MS 37-100) oluşturmaktadır. Iosephus'un kardeşlere dair anlatısı, dünyanın yaratılışından MS 66 yılında başlayan Büyük İsyana kadar geçen süre içerisinde Yahudi tarihini anlattığı *Antiquitates Iudaeorum* adlı eserinde<sup>2</sup> yer almaktadır. Bilindiği kadarıyla Asinaeus ile Anilaeus ve faaliyetleri hakkında Iosephus'tan başka kaynaklık eden bir eser mevcut değildir. Bu durum, her ne kadar yazar Helenistik ve Roma dönemleri Yahudi tarihinin en önemli kaynağı konumunda olsa da anlatının tarihsel gerçekliği noktasında bazı şüpheler oluşturmaktadır. Zira Iosephus, MS 37 yılında dünyaya gelmiş ve bilindiği kadarıyla hayatının büyük kısmını Yahudiye ve Roma'da geçirmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla, MS 20-35 yılları arasında faaliyet gösteren Asinaeus ve Anilaeus'un yaşadığı döneme şahitlik etmemiş ve hadiselerin yaşandığı coğrafyaya da uzak kalmıştır. Ayrıca Iosephus'un tarihsel anlatısı ile ilgili de birtakım problemler bulunmaktadır. Nana, Iosephus'un amaçları doğrultusunda yer yer yanlış davranabildiğinden ve bazen Yahudileri yüceltmek amacıyla gerçekleri çarpıtabildiğinden bahsetmektedir.<sup>4</sup> Çoban, yazarın bazı noktalarda Yahudi kahramanları yücelttiğini ve bazen ise Yahudi kahramanların kusurlarını sansürlediğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Demir ve Özer, yazarın bazı noktalarda tarihlendirme ve isimlendirmeler hususunda hatalar yaptığını dikkat çekmektedir.<sup>6</sup> Atkinson ise Iosephus'un kişisel amaç ve arzularının yer yer anlatısı üzerinde etki ettiğine işaret etmektedir.<sup>7</sup> Iosephus'un hayatıyla ilgili detaylar ve tarih yazımı ile ilgili işaret edilen zayıf noktaları, anlatının güvenilirliği üzerindeki mevcut şüpheleri daha ileri bir noktaya taşımaktadır.

<sup>1</sup> Kardeşlerin isimleri Iosephus'ta (AJ 18.314) Asinaeus ve Anilaios olarak görülmektedir. Bu çalışmada eserin şu nüshası kullanılmıştır: Josephus, "Jewish Antiquities, Books XVIII-XX" in *Nine Volumes*, çev. Louis H. Feldman (Londra: William Heinemann, 1965), 9. Eser bu noktadan sonra Joseph. AJ şeklinde kısaltılarak gösterilecektir. Büchler, Anilaios adının Yahudi literatüründe geçen Hanilai ismiyle aynı olduğunu savunmakta ve kardeşleri bu bağlantı sebebiyle Anilai ve Asinai olarak anmaktadır (A. Büchler, "Anilai and Asinai", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Funk and Wagnall Company, 1901), 1: 604). Çalışmada bu isimlendirmelerden ziyade modern literatürde genel kabul gören ve kullanılan Asinaeus ve Anilaeus adlandırması benimsenmiştir.

<sup>2</sup> Kardeşler ile ilgili anlatı eserin 18. Kitabının 310-378 (18.9.1-9) kısımları aralığında yer almaktadır.

<sup>3</sup> Iosephus'un hayatı için bk. Muzaffer Demir & Ebru Özer, "Titus Flavius Iosephus'un Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/75 (2020): 240-244. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca yazarın otobiyografi niteliğindeki eseri *Vita*'ya da bakılabilir. Eser için bk. Josephus, "The Life, Against Apion" in *Eight Volumes*, çev. H. St. J. Thackeray (Londra: William Heinemann, 1926), 1: 2-161.

<sup>4</sup> Mahmut Nana, *Yahudi Tarihi*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge, 2008), 472, 474.

<sup>5</sup> Bekir Zakir Çoban, "Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi Bağlamında Josephus Flavius", *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum, Ankara, 18-19 Şubat 2012)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 262.

<sup>6</sup> Demir & Özer, "Titus Flavius Iosephus'un Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği", 249.

<sup>7</sup> Kenneth Atkinson, *A History of the Hasmonean State: Josephus and Beyond* (Londra: Bloomsbury, 2016), 4.

Iosephus'un hayatı ve tarih yazımı ile ilgili işaret edilen hususlara rağmen anlatı özelinde yapılan değerlendirmeler, anlatının tarihsel güvenilirliği noktasında bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Zira belirtildiği üzere Iosephus, kardeşlere dair anlatıya yer verdiği eserinde dünyanın yaratılışından itibaren Yahudi tarihini ele almaktadır. Dolayısıyla kendi döneminden önceki konularla ilgili kaynaklara erişimi olması gerekmektedir. Berthelot, bir din görevlisi (kohen) ve komutan olarak görev yapan Iosephus'un, bir Yahudiyeli ve dinî aristokrasinin bir üyesi olması sebebiyle kendi döneminden beri kayıp olan bazı kaynaklara erişimi olmasını oldukça muhtemel görmektedir.<sup>8</sup> Smith bu doğrultuda, Iosephus'un anlatıyı Aramice bir kaynaktan almış olma ihtimaline işaret etmektedir. Ayrıca anlatıda kardeşlerin başlarına gelenlerin, folklorik bir motifin Yahudi versiyonu olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bu motifin, kardeşlerin faaliyetleri bağlamında, kendisine uymayan bir hikâye ile çerçevelendiğini belirterek, motif ile hikâyenin uyumsuz olması durumunu anlatının temelde güvenilir olmasına delil olarak görmektedir. Öte taraftan kardeşlerin faaliyetlerinin, Parth idaresi altındaki güney Mezopotamya'nın yapısına uygun olduğunu da belirtmektedir.<sup>9</sup> Babil Yahudileri üzerine derinlemesine araştırmalar yapan Neusner ise Tabler'e atıfla, anlatının Mezopotamya Yahudileri arasında bir sözlü gelenek olduğunu belirtmekte ve Iosephus'un bu sayede anlatıya erişebildiğine işaret etmektedir. Ayrıca yazarın Babil'e dair anlatılarında genellikle isabetli olduğunu vurgulayarak anlatının güvenilirliğinden şüphe etmediğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Bivar, anlatının Parth Devleti bünyesinde hüküm süren yerel özerkliğin kapsamı hakkında öğretici bir yorum sunduğu değerlendirmesini yaparak dolaylı yoldan da olsa anlatıyı güvenilir kabul etmektedir.<sup>11</sup> Benzer şekilde Frye, anlatının MS I. yüzyılda Parth idaresi altındaki Babil'deki Yahudi yerleşiminin önemini göstermesine vurgu yapmakta<sup>12</sup> ve dolayısıyla anlatıyı güvenilir kabul etmektedir.

Sunulan ve çoğaltılması mümkün olan dayanaklar, Asinaeus ve Anilaeus anlatısının tarihi güvenilirliği üzerinde bir şüphe bulunmadığına işaret etmektedir. Ancak bu duruma rağmen kardeşlerin kurduğu yapıya Parth idaresinin nasıl ve neden müsaade ettiği ile yapının mahiyeti gibi konular üzerinde bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Asinaeus ve Anilaeus kardeşler ile faaliyetleri konusuna Türkçe literatürde sadece Kütük, Nusaybin Yahudilerini konu edindiği çalışmasında<sup>13</sup> kısa şekilde değinmiştir. Yabancı literatürde ise bu çalışmada da kullanılan ve kaynakçada sunulan, kardeşlere ve faaliyetlerine dair ansiklopedi maddeleri ve müstakil olmayan genel bölge-devlet tarihleri içerisinde bazı kısımlar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda, daha çok mevcut durum ortaya konulmuş, kardeşlerin meşruiyet ve hâkimiyet alanı meseleleri derinlemesine ele alınmamıştır. Bu noktada çalışmada öncelikle, pek fazla müstakil çalışmaya konu olmamış Asinaeus ve Anilaeus kardeşlerin faaliyetleri hakkında kaynaklara dayalı bilgi

<sup>8</sup> Katell Berthelot, *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*, çev. Margaret Rigaud (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 78.

<sup>9</sup> Morton Smith, "Asinaeus and Anilaeus", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Londra: Routledge, 1987), 2: 765.

<sup>10</sup> Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I: The Parthian Period* (Leiden: Brill, 1965), 51, dipnot 1.

<sup>11</sup> A. D. H. Bivar, "The Political History of Iran Under the Arsacids", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 3: 69.

<sup>12</sup> Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran* (Münih: Oscar Beck, 1984), 232.

<sup>13</sup> Ahmet Kütük, "Tarihi Süreç İçerisinde Nusaybin Yahudileri", *İslami İlimler Dergisi*, 10/2 (2015): 96, 98.

verilmesi amaçlanmaktadır. Sonrasında ise kardeşlerin Parth idaresi nezdinde meşruiyet kazanmasının sebepleri açıklanmaya ve ayrıca sahip oldukları idari organizasyonun türü üzerinde bir tespitle bulunulmaya çalışılacaktır.

## 1. Babil Yahudi Diasporasının Oluşumu ve Parth İdaresi Altına Girişi

Diaspora kelimesi modern sözlüklerde, “Yahudilerin kendi yurtları dışında, yabancı ülkelerde yerleşen kolları” olarak tanımlanmaktadır.<sup>14</sup> İfade, köken olarak eski Yunancadır ve “dağılma” kelimesinden gelmektedir. Bu bağlamda modern Filistin ve İsrail bölgeleri dışında kalan Yahudi toplulukları nitelemek amacıyla kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Stern, mevcut tanımlamayı derinleştirerek bahse konu dağılmanın sürgün gibi zorunlu dağılmalardan farklı olduğunu ve Yahudi ahalinin gönüllü olarak dağılması için kullanılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>16</sup>

Tarih boyunca farklı bölgelerde çok sayıda Yahudi diasporası kurulmuştur. Babil Yahudi diasporası bunların en eski ve en önemlilerinden biridir. Mezopotamya’da, Dicle (Tigris) ve Fırat (Euphrates) nehirleri arasında bulunan antik bir yerleşim yeri olan Babil, günümüzde yaklaşık olarak modern Irak’a tekabül etmektedir. Oldukça uzun bir geçmişe sahip olan Babil’den bahseden en erken belge Akadlı Sargon (MÖ 2334-2279) dönemine tarihlendirilmektedir.<sup>17</sup> Tarihi belgelerde ortaya çıkışı MÖ III. binyılın ikinci yarısına kadar dayandırılabilen Babil’e, Yahudilerin yerleşmesi en erken MÖ 722 yılında İsrail Krallığı’nın, Asur Kralı V. Salmanassar (MÖ 727-722) tarafından ele geçirilmesi ve çok sayıda Yahudinin yerinden edilmesine kadar dayandırılmaktadır.<sup>18</sup> Bu hadise ile birlikte Babil’e ilk defa nispeten küçük bir Yahudi grubun yerleştiği düşünülmektedir. Ancak Yahudilerin Babil’e yerleşmesinin esas başlangıcı, MÖ VI. yüzyılda Yahuda Krallığı’nın, Yeni Babil Devleti Kralı II. Nebukadnezzar (MÖ 605-562) tarafından yıkılmasıdır. İki devletin mücadeleleri kapsamında yıkılıştan önce MÖ 597 yılında ve sonra yıkılışla birlikte MÖ 586 yılında Yahuda Krallığı’nın yöneticileri ile ahalisinin büyük bir kısmı Babil sürgününe gönderilmiştir.<sup>19</sup>

Yahudiler üzerindeki Babil hâkimiyeti, MÖ 538 yılında Pers (Akhaimenid) Devleti Kralı Büyük Kyros’un (II. Kyros, MÖ 559-530) Babil Krallığı’nı ele geçirmesiyle sona ermiştir. Büyük Kyros, bölge hâkimiyetini elde etmesinin ardından idaresi altına geçen tebaaya karşı farklı bir politika izlemiş ve esaret altında bulunan halkların kendi bölgelerine dönmelerine izin vermiştir. Elbette bu halklar arasında, Babil sürgününde bulunan Yahudiler de bulunmaktadır. Yahudiler

<sup>14</sup> İlhan Ayverdi, “Diyaspora”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2010), 293.

<sup>15</sup> Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001), 676; Umut Dinç, “Küçük Asya’da Antik Bir Sinagog: Sardis Sinagogu” *OANNES Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2023): 819.

<sup>16</sup> Menahem Stern, “Diaspora”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 5: 637.

<sup>17</sup> Alisa Douer, *Jews of Iraq* (Berlin: Logos, 2017), 28; Willard Gurdon Oxtoby, “Babylonia”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 3: 24.

<sup>18</sup> İsrail Krallığı’nın yıkılması ve halkının sürgün edilmesine dair Eski Ahit’te yer alan anlatı için bk. 2. Krallar 17:1-6. Çalışmada Eski Ahit’in şu nüshası kullanılmıştır: “Eski Antlaşma (Tevrat ve Zebur)”, *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), 1-1109.

<sup>19</sup> Douer, *Jews of Iraq*, 30; Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq* (Colorado: Westview Press, 1985), 8-9. Yahuda Krallığı’nın ele geçirilmesi, tapınağın yıkılışı ve ahalinin sürgüne gönderilmesi hakkında bk. 2. Krallar 25:1-29; 2. Tarihler 36: 1-21; Yeremya 52:1-30. İsrail ve Yahuda Krallıklarının kuruluş ve yıkılışları hakkında ayrıca bk. Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Alfa Tarih, 2011), 12-13.

ayrıca, yıkılmış olan tapınağın yeniden inşa edilmesi izni de almıştır. Böylece Babil sürgününde bulunan Yahudiler, tapınağı yeniden inşa etme sürecinde çeşitli kabileler halinde modern Kudüs kentine geri dönmeye başlamış ve kabaca MÖ 586 yılında başlayan Babil sürgünü yaklaşık elli yıl sonra sona ermiş olmaktadır. Ancak bu noktada Büyük Kıros'un verdiği izne rağmen Babil'de bulunan Yahudilerden, sayısı bilinmeyen bir kısmı geri dönmeme ve Babil'de yaşamaya devam etme kararı almıştır. Babil Yahudi diasporasının çekirdeği bu noktada oluşmaktadır.<sup>20</sup> Bahse konu grubun yerleşme kararı alması, yukarıda sunulan dağılma ve zorunlu olmayan gönüllü dağılma tanımlamalarının tümünü kapsamaktadır.

Geri dönmeyerek Babil'e yerleşme kararı alan Yahudilerin bu tercihlerinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bu durum, sürgüne giden Yahudilerin bir süredir Babil'de yerleşik ve refah içinde olmaları, ticaret ve ziraat ile ilgilenmeleri, dönüşün uzun ve tehlikeli bir yolculuk gerektirmesi ile geri dönülecek bölgede en azından başlangıçta kendilerini zorlu bir hayat beklemesi gibi gerekçelerle açıklanabilmektedir.<sup>21</sup> Belirtilen ve geneli maddi olan makul açıklamaların yanında hadisenin teolojik bir motivasyonu da bulunmaktadır. Zira Eski Ahit'te Yeremya, sürgünde bulunanlara Yahudi Tanrısı tarafından gönderilen şöyle bir mesaj iletmıştır:

*Evler yapıp içine oturun, bahçe dikip ürünlerini yiyin. Evlenin, oğullarınız, kızlarınız olsun. Oğullarınızı, kızlarınızı evlendirin. Onların da oğulları, kızları olsun. Orada çoğalın, azalmayın. Sizi sürmüştüğüm kentin esenliği için uğraşın.*<sup>22</sup>

Pers idaresi altında bulunan Babil diasporası Yahudileri, sonraki süreçte Parth idaresi altına geçene kadar farklı yönetimleri tecrübe etmiştir. Bunlardan ilki MÖ 331 yılında Pers Devleti'ni ve bölgeyi ele geçiren Makedonyalı Büyük İskender'in (III. Aleksandros, MÖ 336-323) hâkimiyetidir. Büyük İskender'in MÖ 323 yılında gerçekleşen ölümünün ardından ise generalleri (diodokhoi) arasında bir haleflik mücadelesi başlamıştır. MÖ 281 yılına kadar süren mücadeleler neticelendiğinde İskender'in toprakları üzerinde farklı devletler kurulmuş haldedir. Babil ve buradaki Yahudi diasporası, nihayetinde Suriye merkezli Seleukos Devleti'nin hâkimiyet sahası içerisinde kalmıştır.<sup>23</sup>

Babil Yahudilerinin Parth idaresine geçişi Seleukos hâkimiyetinin ardından gerçekleşmiş bir hadisedir. Devlet öncesi tarihleri daha eskiye dayanmakla birlikte<sup>24</sup> Parth Devleti'nin, İskit veya

<sup>20</sup> Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 24-25; Douer, *Jews of Iraq*, 30, 32; Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1976), 120.

<sup>21</sup> Rejwan, *Jews of Iraq*, 15.

<sup>22</sup> Yeremya 29:1-7.

<sup>23</sup> İskender'in Pers Devleti'ni ele geçişi, ölümü ve sonrası yaşanan mücadeleler hakkında bk. R. Malcolm Errington, *Hellenistik Dünya Tarihi MÖ 323-30*, çev. Gülşah Günata (İstanbul: Homer Kitabevi, 2017), 31-78; Susan Wise Bauer, *Antik Dünya İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Alfa Tarih, 2013), 616-633.

<sup>24</sup> Parthların devlet öncesi tarihi hakkında bk. Edward Dabrowa, "The Arsacid Empire", *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaee (Oxford: Oxford University Press, 2012), 168; Frye, *The History of Ancient Iran*, 206-208; Maria Brosius, *The Persians* (Londra: Routledge, 2006), 83-84.

Baktria kökenli<sup>25</sup> I. Arsakes'in (MÖ 248/247-217) MÖ 248/247 yılında Parni kabilelerinin lideri seçilmesi ve kral ilan edilmesiyle kurulduğu kabul edilmektedir. Bu hadisenin yaşandığı dönemde Parthia, Seleukos idaresi altındadır ve bölgenin Seleukos satrabı isyan ederek kendi adına sikke bastırmaya başlamıştır. Kuruluştan yaklaşık on yıl sonra, MÖ 238 yılında, I. Arsakes ve kardeşi Tiridates, isyan eden Seleukos satrabını mağlup ederek Parthia bölgesinin idaresini ele geçirmiştir.<sup>26</sup> Ancak devletin gerçek anlamda güçlenmesi ve genişlemesi, gerçek kurucu kabul edilen I. Mithridates döneminde (MÖ 171-138) gerçekleşmiştir.<sup>27</sup> Babil Yahudileri ile Parthların ilk münasebetleri de bu dönemde yaşanmıştır.

Parth Devleti'ni genişletme hedefleri doğrultusunda hareket eden I. Mithridates, MÖ 158-155 yılları arasında modern batı İrana tekabül eden Media'yı ele geçirmiştir. MÖ 145 yılına gelindiğinde Media'nın merkezi Ekbatana'nın Parth kontrolü altında olduğu görülmektedir. Belirtilen bölgelerin ele geçirilmesi, Parth Devleti ve bölge tarihi için oldukça önemlidir. Zira artık Mezopotamya'ya giden yol I. Mithridates'e açılmış olmaktadır. Harekâtlarına devam eden I. Mithridates, MÖ 141 yılına gelindiğinde Babil dahil olacak şekilde, Mezopotamya'nın büyük kısmını Parth idaresi altına almış durumdadır.<sup>28</sup> Böylece Parth idaresi ile Babil Yahudileri idari anlamda ilk defa karşılaşmış olmaktadır. Ancak bu kalıcı bir hâkimiyet değildir. Bu hadiseden yaklaşık on yıl sonra MÖ 130 yılında Seleukos Kralı VII. Antiokhos Sidetes (MÖ 138-129) Fırat'ın doğusuna bir askerî harekât gerçekleştirmiş ve Babil, bölgenin geri kalanıyla beraber yeniden Seleukos idaresi altına girmiştir.<sup>29</sup> Ancak Babil üzerindeki bu hâkimiyet de uzun soluklu olmamıştır. Dönemin Parth Kralı II. Phraates (MÖ 132-127) MÖ 129 yılında VII. Antiokhos Sidetes'in de hayatını kaybettiği bir mücadeleyle bölgeyi ve Babil'i yeniden Parth hâkimiyeti altına almıştır. Ancak bu defa da bölge satrabının isyan etmesi üzerine Babil'de bir Parth hâkimiyeti kurulamamıştır. Sonrasında bir Parth generali, bölgeyi geri almayı başarmışsa da o da bölgede MÖ 126-123 yılları arasında kendi hâkimiyetini kurma arzusuyla hareket etmiştir.<sup>30</sup> Neticede,

<sup>25</sup> Parth Devleti'nin kurucu grubunun özellikle I. Arsakes'in kökenleri hakkında yapılan güncel çalışmalar, İskit kökenli olunması durumunu kuvvetle vurgulamaktadır. Konuyla ilgili bk. Muzaffer Demir, "Parth (Arsakid) Devleti'nin Kurucusu I. Arsakes'in İskit Kökeni Hakkında Değerlendirmeler", *OANNES Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2022): 487-518.

<sup>26</sup> Neilson Debevoise, *A Political History of Parthia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 9-11; Marek Jan Olbrycht, *Early Arsakid Parthia (ca. 250-165 B.C.)* (Leiden: Brill, 2021), 162; Neilson C.&Pervaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sassanian Empire* (Londra: I. B. Tauris, 2008), 19; Serhat Pir Tosun, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç Parthlar", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/1 (2021): 2, 6; Vesta Sarkosh Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", *The Age of the Parthians*, ed. Vesta Sarkosh Curtis & Sarah Stewart (Londra: I. B. Tauris, 2007), 2: 7.

<sup>27</sup> Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 346; Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", 2: 9; Dabrowa, "The Arsacid Empire", 168-169; Tosun, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç Parthlar", 6; Uwe Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire* (Londra: Routledge, 2021), 22; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 16.

<sup>28</sup> Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", 10; Dabrowa, "The Arsacid Empire", 168-169; Debevoise, *A Political History of Parthia*, 26-27; Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire*, 29, 31; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 16; Pourshariati, *Decline and Fall of the Sassanian Empire*, 20; Tosun, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç Parthlar", 6, 8.

<sup>29</sup> Bivar, "The Political History of Iran Under the Arsacids", 3: 37; Debevoise, *A Political History of Parthia*, 31-32.

<sup>30</sup> Josef Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, çev. Mehmet Ali İnci (İstanbul: Telos, 2003), 181; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 16, 20-21.

belirtilen ara dönemin ardından, MÖ 123 yılında Parth tahtına geçen II. Mithridates (MÖ 123-88), Parth Devleti'nin topraklarını Fırat Nehri'ne kadar genişletmiş ve güney Mezopotamya Parthların eline geçmiştir. Bu kapsamda MÖ 122/120 yılında Babil üzerinde, kalıcı şekilde, Parth hâkimiyeti tekrar kurulmuştur. Bu tarihin ardından Babil, Parth Devleti'nin yıkıldığı MS 226 yılına kadar Parth idaresi altında kalmıştır.<sup>31</sup>

II. Mithridates'in Babil'de kalıcı şekilde Parth idaresini tesis ettiği dönemde Yahudiler halihazırda yaklaşık dört yüz elli yıldır burada bulunmaktadır. Elbette Babil'de Yahudilerden başka gruplar da mevcuttur. Her ne kadar Parthlar bölgeyi ele geçirdiğinde Yahudiler ve diğer topluluklar yıllardır bölgede yaşıyor olsa da bölge üzerinde yeni bir egemen bulunmaktadır ve artık onların hükümleri geçerli olacaktır. Bu noktada Babil Yahudilerinin Parth idaresi tarafından ne tür bir muameleye maruz kaldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili doğrudan bir bilgi mevcut olmamakla birlikte Parth Devleti'nin, ele geçirilen bölgelerin dinî ve kültürel özellikleriyle pek fazla ilgilenmeme yönündeki genel tutumundan hareketle<sup>32</sup> Yahudilerin Parth idaresi altında özellikle dinî anlamda özgürce yaşadığı ve bir müdahaleye maruz kalmadığı kabul edilmektedir.<sup>33</sup> MS III. yüzyılın neredeyse ikinci yarısına kadar Parth idaresi altında kalacak olan Babil Yahudileri, coğrafi konumları ve kısaca özetlenen tarihsel süreçleri göz önüne alındığında, diğer Yahudi yerleşimlerinin aksine Helenistik etkiden kısmen ve Roma tesirinden neredeyse tamamen uzak kalan ve bu yönüyle farklılık gösteren bir diasporadır.

## 2. Asinaeus ve Anilaeus'un Yaşadıkları Çevre ve Örgütlenmeleri

Parth idaresi altında yaşayan Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyet gösterdiği dönemde Parth Devleti'nin idaresinde III. Artabanus (MS 12-38) bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu dönemde Babil Yahudileri, Roma'nın Doğu Akdeniz'de genişlemesi ve özellikle MS 6 yılında modern Kudüs ve çevresinde bir Roma eyaleti kurulması (Provincia Iudaea) sonrasında, Roma idaresi altında bulunmayan büyük Yahudi cemaatlerinden biridir.<sup>35</sup> Doğum tarihleri bilinmeyen kardeşler, Babil'in Nehardea<sup>36</sup> adlı kentinde doğmuştur. Ancak idari faaliyetlerinin MS 20-35 yılları aralığında

<sup>31</sup> Brosius, *The Persians*, 87,90; Dabrowa, "The Arsacid Empire", 170; Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 346; Frye, *The History of Ancient Iran*, 213.

<sup>32</sup> Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 11, 15-16.

<sup>33</sup> Brosius, *The Persians*, 125; Frye, *The History of Ancient Iran*, 232; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 209.

<sup>34</sup> Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyet gösterdiği dönemin Parth Kralı olarak modern literatürde II. Artabanus (bk. Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire*, 23-24; Leo Dupree Sandgren, *Vines Intertwined* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010), 189 v.dğr.) ile III. Artabanus (Bivar, "The Political History of Iran Under the Arsacids", 3: 68-69; Frye, *The History of Ancient Iran*, 232; Isaiah Gafni, "Anilaeus and Asinaeus", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 2: 164; Smallwood, *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, 415) kullanımları görülmektedir. Bu hadise, kardeşlerin faaliyet gösterdiği dönemi değiştirmemektedir. Konu, MS I. yüzyılın ilk yarısında Parth Devleti'nin idaresinde bulunan Artabanus'un ikinci mi yoksa üçüncü mü olduğuyla ilgilidir. Mevcut çalışmanın odağı Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyetleri olduğundan, Parth Krallık silsilesi ile ilgili olan bu tartışmaya girilmemiş, literatürde genel kabul edilen III. Artabanus kullanımı benimsenmiştir.

<sup>35</sup> Mary Smallwood, "The Diaspora in the Roman Period Before CE 70", *The Cambridge History of Judaism*, ed. W. D. Davies & L. Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 3: 168; Rejwan, *The Jews of Iraq*, 32.

<sup>36</sup> Bivar, Iosephus'un eserinde Nearda-Neerda olarak görülen kentin Babil Talmudu'nda Nehardea olarak görüldüğünü ve sık sık Yahudi sürgünlerin ana merkezlerinden biri olarak anıldığını belirtmektedir (Bivar, "The

olduğu düşünüldüğünde MS I. yüzyılın başlarında doğmuş oldukları düşünülebilir. Kardeşlerin doğduğu ve büyüdüğü Nehardea, etrafında geniş ve verimli arazileri olan yoğun nüfuslu bir yerleşim olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca, konum olarak dönemin bir diğer müstahkem mevkiisi olan Nisibis (Nusaybin) ile aynı nehrin aynı akıntısı üzerinde yer aldığı belirtilmektedir. Nehardea, Fırat Nehri ve surlarla çevrili olması sebebiyle müstahkem bir yapıya sahiptir.<sup>37</sup> Iosephus'un bu ifadelerinden hareketle, araştırmacılar Nehardea'nın konumunu Fırat Nehri üzerinde ve bu nehrin Nehar Malka (Kraliyet Kanalı)<sup>38</sup> ile birleştiği yer veya yakınları olarak değerlendirmektedir. Belirtilen konum yaklaşık olarak modern Felluce'nin (Pumbeditha) güney kesimine isabet etmektedir (bkz. Harita 1).<sup>39</sup> Nisibis ve Nehardea kentleri bu dönemde, müstahkem yapıları sebebiyle, Yahudilerin modern Kudüs'te bulunan tapınağa her yıl gönderdikleri ödemelerin<sup>40</sup> depolandığı birer konum vazifesi görmektedir. Belirtilen kentlerde biriken hazineler, uygun dönemlerde büyük güvenlik tedbirleri ile transfer edilmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Asinaeus ve Anilaeus, diaspora Yahudileri için hem konum hem de işlev olarak önemli bir kentte yaşamaktadır.

Bilinmeyen bir tarihte ve bilinmeyen bir şekilde babalarını kaybetmiş olan kardeşler anneleri tarafından yetiştirilmiştir. Adı bilinmeyen anne, kardeşleri zanaat öğrenmeleri için bir dokumacının yanına vermiştir. Asinaeus ve Anilaeus'a dokuma zanaatını öğreten ustaları, kardeşlerin bazı disiplinsiz hareketlerinden şikayetçidir ve bu sebeple onları şiddete başvurarak cezalandırmaktadır. Kardeşlerin bölgede örgütlenmeye başlaması bu hadiseyle ilgilidir. Zira ustalarından gördükleri cezayı bir aşğılama olarak algılayan Asinaeus ve Anilaeus, silahlanarak

Political History of Iran Under the Arsacids", 3: 70; *Babil Talmudu*, Berakhot 30b:1; 58b:11; Megillah 29a:5; 29a:5 v.dgr.). Çalışmada modern literatürde de benimsendiği görülen Nehardea adlandırması kullanılacaktır.

<sup>37</sup> Joseph. *AJ* 18.311-312.

<sup>38</sup> Neermalka veya Nahr al-Malik olarak da adlandırılır. Babil merkezinde bulunan bir nehir veya kanal olarak değerlendirilir. Detaylı bilgi için bk. Karlheinz Kessler, "Naarmalcha", *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity*, ed. Hubert Cancik & Helmut Schneider (Leiden: Brill, 2006), 9: 476.

<sup>39</sup> Yizthak Dov Gilat, "Nehardea", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 15: 59; W. Bacher, "Nehardea (Nearada)", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Funk and Wagnall Company, 1905), 9: 208.

<sup>40</sup> Tapınağa gönderilen yıllık ödemenin kökenleri Eski Ahit'te (Mısır'dan Çıkış 30: 13-16) şöyle geçmektedir: "Sayılan herkes bana armağan olarak yarım kutsal yerin şekeli verecektir. Sayılan yirmi yaşındaki ve daha yukarı yaştaki herkes bana armağan verecektir. Canlarınızın bedeli olarak bu armağanı verdiğinizde, zengin yarım şekelden fazla, yoksul yarım şekelden az vermeyecek. İsraililerden bedel olarak verilen paraları toplayacak, Buluşma Çadırı'nın hizmetinde kullanacaksınız." Bu dönemde henüz I. Tapınak inşa edilmemiştir. Bu sebeple gelirlerin Buluşma Çadırı'nın hizmetinde olacağı vurgulanmaktadır. I. Tapınağın inşasından sonra ise Eski Ahit'te (Nehemya 10: 32-33) şu ifadeler kullanılmıştır: "Tanrımızın Tapınağının giderlerini karşılamak üzere hepimiz sorumluluk alıyoruz. Her yıl şeklinin üçte birini vereceğiz. Bu para adak ekmekleri, günlük tahıl sunusu ve yakmalık sunular, Şabat günleri, Yeni aylar ve öbür bayramlardan sunulan kurbanlar, kutsal sunular, İsrailin günahlarını bağışlatacak sunular ve Tanrımızın tapınağının öteki işleri için harcanacak." Bahse konu ödemenin, II. Tapınak döneminde de diaspora dahil tüm Yahudiler tarafından gönderildiğine dair ifadeler için bk. Cicero, "The Speech in Defence of Lucius Flaccus", *The Speeches: In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*, çev. L. E. Lord, (Londra: William Heinemann, 1964), 66-67; Josephus, "The Jewish War, Books IV-VII" in *Nine Volumes*, çev. H. St. J. Thackeray, (Londra: William Heinemann, 1961), 3: 7.218; Tacitus, "Histories Books IV-V", *Tacitus the Histories, the Annals*, çev. Clifford H. Moore, (Londra: William Heinemann, 1962), 2: 5.5.

<sup>41</sup> Joseph. *AJ* 18.312-313. Neusner, Nehardea'da toplanan miktarın, Mezopotamya ile Suriye-Filistin arasındaki bir I. yüzyıl ticaret yolu üzerinden Fırat'ı geçerek Nisibis'teki sınıra, oradan da güneybatıya doğru modern Kudüs'e gönderildiğini belirtmektedir (Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 44).

kenti terk etmiş ve ırmakların arasında yer alan, büyükbaş hayvanların beslenmesine ve kışa karşı saklanmak istenen besinlerin korunmasına doğal olarak elverişli bir konum olarak tanımlanan bir bölgeyi merkez edinmişlerdir. Sonraki süreçte kardeşlere çevre bölgelerde yaşayan gençlerin en yoksulları da katılmıştır. Asinaeus ve Anilaeus kendilerine katılan taraftarlarını silahlandırmış ve liderleri haline gelmiştir.<sup>42</sup> Bu sayede ilk örgütlenme tamamlanmıştır.

İlk örgütlenmenin tamamlanmasının ardından Asinaeus ve Anilaeus, bölgede çobanlık yapanlardan veya hayvanlarını besleyenlerden haraç almak gibi haydutluk faaliyetlerine başlamıştır. Bu kişilere kendilerine itaat etmeleri halinde korunma teklif etmişlerdir. Aksi halde ise hayvanlarını öldürmekle tehdit etmişlerdir. Kardeşlerin teklifini kabul etmek durumunda kalan bölge ahalisi onlara ihtiyaç duydukları kadar hayvan ve haraç göndermeye başlamıştır. Bu sayede etkilerini oldukça artıran kardeşler, yerleştikleri konumda kendilerine korunaklı bir kale inşa ettirmiştir.<sup>43</sup>

### 3. Kardeşlerin Parth Yönetimi Nazarında Meşruiyet Elde Etmesi

Asinaeus ve Anilaeus'un Parth idaresi nezdinde meşruiyet kazanması, Parth Devleti'nin Babil idarecisinin kardeşlere müdahalesiyle başlayan hadiseler zincirinin sonucunda gerçekleşmiştir. Parth Devleti'nin Babil yöneticisi, sorumluluğu altında bulunan bölgelerde haydutluk faaliyetlerine girişen kardeşler daha fazla güç kazanmadan ve daha büyük problemler ortaya çıkmadan onları etkisiz hale getirmeye karar vermiştir. Bu kapsamda, Asinaeus ve Anilaeus kendilerine karşı bir ordu toparlandığını öğrenmeden saldırmak ve tehdidi ortadan kaldırmak amacıyla harekete geçmiştir. Bu amaçla hazırlanan ordu, kardeşlerin merkezine yakın bir noktada yer alan bir göl kenarına karargahını kurmuş ve beklemeye başlamıştır. Zira ertesi gün şabat<sup>44</sup> günüdür. Babil idarecisi şabat gününün Yahudi ahali için önemine ve bu günde sergiledikleri davranış biçimlerine hakimdir. Bu sebeple geceyi karargahında geçirip ertesi gün saldırarak Asinaeus ve Anilaeus ile beraberindekileri savaşmadan ele geçirmeyi tasarlamaktadır.<sup>45</sup>

Babil idarecisi ve beraberindeki ordunun karargahlarında beklediği sırada, Asinaeus ve adamları da kendi merkezlerinde istirahat halindedir. Asinaeus bu sırada birtakım sesler duymuş ve şüphe ederek beraberindekilerden bir kısmını keşfe göndermiştir. Keşfe çıkanlar üzerlerine gelmekte olan orduyu fark ederek Anilaeus'a bildirmiştir. Mevcut haber, Asinaeus ile Anilaeus'un karargahında bir panik havası oluşturmuştur. Kardeşlerin taraftarları ertesi günün şabat olması sebebiyle düşmana karşı koyamayacaklarını, dolayısıyla sonlarının geldiğini düşünmektedir. Ancak Asinaeus onlarla aynı fikirde değildir. O, hiçbir şey yapmadan ölmektense dini kuralları çiğnemek pahasına kendilerini savunmaları gerektiğini düşünmektedir. Nihayetinde bu fikirleri

<sup>42</sup> Joseph. *AJ* 18.314-315.

<sup>43</sup> Joseph. *AJ* 18.316-317.

<sup>44</sup> Şabat, Yahudilerin haftalık kutsal dinlenme ve ibadet günüdür. Şabat gününün kökenlerinin geleneksel anlamda Tanrı'nın dünyayı yaratışından aldığı düşünülmektedir. Bu günlerde savaşmak dahil, enerji üretimine ve tüketimine sebep olacak herhangi bir fiilin gerçekleştirilmesi yasaktır. Bu güne ve gerekliliklerine uymak Yahudiliğin on emrinden biridir (Mısır'dan Çıkış 20: 8-11; Yasa'nın Tekrarı 5: 12-15). Şabat hakkında detaylı bilgi için bk. Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 103; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 205).

<sup>45</sup> Joseph. *AJ* 18.318-319.



beraberindekiler de benimsemiş ve Parth kuvvetlerine karşı ani bir saldırı gerçekleştirerek galibiyet elde etmişlerdir.<sup>46</sup>

Asinaeus ve Anilaeus'un bu başarısı, başında buldukları grubun meşruiyet kazanmasında bir dönüm noktası olmuştur. Zira hadiselerden haberdar olan III. Artabanus, kardeşler ile tanışmak istemiştir. Bu kapsamda gönderdiği bir haberle onları huzuruna davet etmiştir. Daveti getiren görevli, kardeşlerin Parth Devleti aleyhine gerçekleşen faaliyetlerine rağmen kralın cesaretlerinden ötürü kendilerine saygı duyduğunu özellikle vurgulayarak bir tuzak olmadığına kardeşleri ikna etmeye çalışmıştır. Ancak bu söylemlere rağmen davete şüpheyle yaklaşan kardeşler, kralın huzuruna birlikte gitmemiş, sadece Anilaeus davete icabet etmiştir. III. Artabanus, Anilaeus'un tek başına gelmesi üzerine Asinaeus'un gelmeme sebebini sorgulamış, tedbirli olmak adına tek başına geldiğini öğrenmesi üzerine, dostluk eli uzatma niyetinde olduğunu tekrar belirterek kardeşini de getirmesi için Anilaeus'u göndermiştir. Asinaeus'un da ikna olması üzerine kardeşler hızla III. Artabanus'un huzuruna çıkmıştır. Burada büyük bir memnuniyetle karşılanan Asinaeus ve Anilaeus, ziyaretleri boyunca kralın koruması altına alınmıştır. Ziyaretin ilerleyen günlerinde III. Artabanus, Asinaeus'u yanına çağırılmış ve ona Babil'i soygunculardan ve diğer kötü amaçlı girişimlerden koruması görevini tevdi ederek, bazı hediyeler verdikten sonra hâkimiyet sahasına geri göndermiştir.<sup>47</sup>

Nehardealı birer yetim olan ve dokumacılıkla uğraşırken silahlanarak haydutluk faaliyetlerine girişen Asinaeus ve Anilaeus, bu hadiseyle Parth yönetimi nezdinde meşruiyet kazanmıştır. Bahse konu yetkilerin alınmasının ardından hâkimiyet sahalarına dönen kardeşler, öncelikli iş olarak kendilerine yeni kaleler inşa etmiştir. Babil ve civarında görevlendirilen diğer Parth görevlileri onlara büyük saygı göstermiş ve bölge ahalisi kardeşlerin otoritesini kabul etmiştir. Böylece Asinaeus ve Anilaeus yaklaşık MS 20-35 yılları aralığında yaklaşık on beş yıl boyunca görevlerini başarıyla yerine getirmiştir.<sup>48</sup> Kardeşlerin idaresinde buldukları yapının türü, yetkileri ve hâkimiyet sahaları ilgili başlıkta tartışılacaktır.

#### 4. Asinaeus ve Anilaeus Yönetiminin Sona Ermesi

Asinaeus ve Anilaeus'un Babil'de oluşturdukları yönetimin devam ettiği sırada, Anilaeus'un gerçekleştirdiği bir evlilikle ilgili gelişen hadiseler kardeşlerin yönetiminin sonunu hazırlamıştır. Bu hadiseler ayrıca, kardeşlerin meşruiyet kazanması sırasında detaylarına tam hâkim olunamayan idari yapının türü ve kardeşlerin konumu hususlarına da kısmen ışık tutmaktadır. Anlatıya göre, Babil civarında konuşlanmış olan bir Parth ordusuna Parth kökenli bir komutan atanmıştır. Bu komutanın güzelliği ile meşhur bir eşi bulunmaktadır. Anilaeus, bu kadına âşık olmuştur. Komutanın hayatını kaybetmesi üzerine, dul kalan eşi Anilaeus ile evlendirilmiştir. Adı bilinmeyen bu eş bir Yahudi değildir. Beraberinde, kendi inancına ait olan tanrıların suretlerini de ibadet maksadıyla gizlice getirmiştir. Zira kadının inancına göre, tanrıların suretlerini evinde bulundurması, yabancı bir ülkeye gittiğinde ise yanında olması gerekmektedir. Başlangıçta ibadetlerini gizli şekilde yürüten kadın, bir süre sonra açıktan ve gerekli törenlerle kendi

<sup>46</sup> Joseph. *AJ* 18.320-324.

<sup>47</sup> Joseph. *AJ* 18.325-338.

<sup>48</sup> Joseph. *AJ* 18.338-339.

ibadetlerini yürütmeye başlamıştır. Mevcut durum Asinaeus ve Anilaeus'un Yahudi dost ve taraftarları arasında bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Neticede bu kişiler Anilaeus'u Yahudi yasalarına uygun davranmamak, yabancı bir kadınla evlenmek ve birtakım dinî kuralları çiğnemekle suçlamıştır.<sup>49</sup> Öyle ki, Yahudi inancında, Yahudi olmayan kadınlarla evlenmek ve Yahudi tanrısından başka bir tanrıya ibadet etmek yasaklanmıştır.<sup>50</sup> Anilaeus, gerçekleştirdiği evlilik ve evlendikten sonraki hayatıyla bu kuralların birden fazlasını ihlal etmiş olmaktadır.

Ancak Anilaeus, yakınlarından gelen uyarılara kulak asmamış hatta kendisini uyaran gruptan birini öldürmüştür. Sonrasında, mevcut rahatsızlıkların artarak devam etmesi üzerine, şikayetler bu defa Asinaeus'a ulaştırılmıştır. Asinaeus, suçlama ve söylemlerin haklı olduğunu bilmesine rağmen başlangıçta tepkisiz kalmıştır. Ancak çevredeki huzursuzlukların daha da artması üzerine Anilaeus ile uyarı mahiyetinde bir konuşma gerçekleştirmiştir. Konuşma dahilinde kardeşini kınamış, huzursuzluk yaratan davranışlarını terk etmesini ve eşinden ayrılarak akrabalarına göndermesini istemiştir. Ancak Anilaeus, Asinaeus'un tavsiye ve uyarılarına da itibar etmemiştir. Bu noktada, kendisinden kaynaklı rahatsızlıkların arttığını gören ve durum aleyhine dönmeden önce harekete geçen kadın, Asinaeus'u yemeğine zehir katmak suretiyle öldürmüştür.<sup>51</sup> Artık Anilaeus idarede tek başına söz sahibidir ve eşiyile ilgili oluşabilecek herhangi bir durumda onu rahatlıkla koruması altına alabilecektir.

Anilaeus, sonraki süreçte de hatalı adımlar atmaya devam etmiştir. Zira kendisi, bahse konu dönemde Parthia'nın önde gelenlerinden biri ve aynı zamanda III. Artabanus'un da damadı olan Mithridates'in hâkimiyeti altında bulunan bölgelere girerek bazı kasabaları yağmalamıştır. Anilaeus'un, bir Parth görevlisi olarak Parth Devleti'nin başka bir önemli görevlisinin tasarrufu altında bulunan bölgelere hangi gerekçelerle bir harekât düzenleyip yağmaladığı konusunda bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak bahse konu harekâtın Mithridates'in tepkisini çektiği bilinmektedir. Mithridates, yağma hadisesi üzerine bir ordu toparlamış ve Anilaeus üzerine karşı harekâta girişmiştir. Kendi hâkimiyet sahası içerisinde yer alan bir bölgede karargâh kuran Mithridates, şabat olan ertesi günü beklemeye başlamıştır. Zira o da daha önceki Parth taarruzuna benzer şekilde, şabat gününü bekleyerek Yahudileri gafil avlama niyetindedir. Anilaeus, Mithridates'in karargahının konumu ve planından çevre kasabalarda yaşayan biri sayesinde

<sup>49</sup> Joseph. *AJ* 18.340-345.

<sup>50</sup> Eski Ahit'te yabancı kadınlarla evlilik meselesinin yasaklanmış olmasına dair çeşitli ifadeler yer almaktadır. Yaratılış kitabında (28:1) İshak, Yakub'a "Kenanlı kızlarla evlenme" şeklinde bir emir vermektedir. Yasa'nın Tekrarı'nda ise Yahudiler (7:1-3), Hititler, Girgaşlılar, Amorlular, Kenanlılar, Perizliler, Hivliler, Yevuslular ile aralarında kız alıp vermemeleri konusunda uyarılmaktadırlar. Yeşu kitabında (23: 12-13), ahaliye diğer uluslardan kız alınıp verilmesi durumunda başlarına gelecek hadiselerden bahsedilmektedir. Ezra kitabında da (9:2, 9:10-12) yabancılarla gerçekleştirilen evlilikler kınanmakta ve bu tür evliliklerin gerçekleştirilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hatta aynı kitapta (10:1-17) yabancı kadınlarla evlilik gerçekleştirenlerin, eşlerinden ayrılmalı gerektğine dair bir karar alınmıştır. Nehemya kitabında da (10:30) çevredeki halklardan kız alıp verilmeyeceğine dair bir antlaşma yapıldığı görülmektedir. Kitabın bir diğer kısmında (13:23-30) Nehemya, yabancı kadınlarla evlenen Yahudileri gördüğünden, onlara bu tür evlilikler gerçekleştirmemeleri üzerine ant içirdiğinden, aynı türde evlilik gerçekleştiren başka bir Yahudiyi uzaklaştırdığından ve bu tür evliliklerin tanrıya ihanet olduğundan bahsetmektedir. Yahudi tanrısından başka bir tanrıya ibadet edilmesi hususu ise daha katı şekilde yasaklanmıştır. Zira Yahudiliğin on emrinden biri olan (Mısır'dan Çıkış 20:3; Yasa'nın Tekrarı 5:7) bu hususta "benden başka Tanrın olmayacak" ifadeleri kullanılmaktadır.

<sup>51</sup> Joseph. *AJ* 18.346-352.

haberdar olmuştur. Hızla hareket ederek gece saatlerinde Mithridates ve ordusuna saldırmıştır. Karşılaşmada büyük bir galibiyet elde etmeyi başaran Anilaeus, Mithridates'i de esir almıştır.<sup>52</sup> Çatışma hallerinde tekrar eden şabat gününün beklendiği vurgusu, akla bunun bir savaş taktiği olarak kullanılması durumunu getirmektedir. Her ne kadar yukarıda bu günlerde savaşmanın dinen yasak olduğu belirtilmişse de<sup>53</sup> benzer bir durumla karşılaşan bazı Yahudi topluluklarının şabatı ihlal edecek şekilde, düşmana karşı koyma kararı aldığına dair örnekler mevcuttur.<sup>54</sup>

Anilaeus ve beraberindekilerin eline geçen Mithridates, başlangıçta bazı hakaret ve aşağılamalara maruz kalmıştır.<sup>55</sup> Sonrasında ise Mithridates'in akıbetinin ne olacağı konusunda görüşülmeye başlanmıştır. Anilaeus'un beraberindekilerden bir kısmı onun öldürülmesini teklif etmişse de Anilaeus onlarla aynı fikirde değildir. Zira Mithridates, Parthların önde gelen ailelerinden birinin mensubudur ve ayrıca kralın damadıdır. Böyle birinin öldürülmesi üzerine Parth Kralı'nın bir intikam hareketine girişeceği ve bu durumdan tüm Babil Yahudilerinin kötü şekilde etkileneceği aşikârdır. Ayrıca Anilaeus ve beraberindekilerin Parth idaresi ile olan ilişkilerinin bozulacağı da ortadadır. Anilaeus bu makul düşüncelerini beraberindekilere de kabul ettirmeyi başarmış ve nihayetinde Mithridates serbest bırakılmıştır.<sup>56</sup> Bu kısma kadar yaşanan hadiselerin Parth Kralına ulaşip ulaşmadığı konusunda bir bilgi bulunmamaktadır.

Anilaeus her ne kadar Mithridates'in bölgelerine saldırarak yağmalamakla başlayan hatalı girişimlerinin ardından yaşanan savaşın sonunda sağduyusunun galip gelmesiyle Mithridates'i serbest bırakmış olsa da mesele henüz tam manasıyla kapanmamıştır. Serbest kalarak kendi hâkimiyet sahasına geri dönen Mithridates burada eşinin, kralın damadı olmasına rağmen intikam almaktan uzak durduğu yönündeki söylem ve aşağılamalarına maruz kalmıştır. Nihayetinde bu söylemlere daha fazla karşı koyamayan Mithridates, büyük bir ordu toparlayarak Anilaeus üzerine yeni bir harekâta girişmiştir. Anilaeus, Mithridates'in bu yeni harekâtından haberdar olur olmaz karşı harekâta geçmiştir. Daha önce almış olduğu galibiyetin de etkisiyle ilk hamleyi kendisi yapmaya karar vermiş ve askerleriyle Mithridates üzerine ilerlemeye başlamıştır. Ancak bir süre sonra, kurak bir bölgeden geçişleri sırasında, özellikle gün ortasına doğru yoğun bir su ihtiyacı hissetmeye başlamışlardır. Susuzluktan son derece bitap düşen Anilaeus ve taraftarları silahlarını taşımakta dahi zorluk çeker hale gelmiştir. Tam olarak bu sırada, Mithridates ve askerleri ortaya çıkarak Anilaeus'u büyük bir bozguna uğratmıştır. Anilaeus bu

<sup>52</sup> Joseph. *AJ* 18.353-356.

<sup>53</sup> Bk. dipnot 44.

<sup>54</sup> I. Makabeler kitabında anlatıldığına göre, MÖ II. yüzyılda Seleukos idaresi altında bulunan bir grup Yahudi, dönemin Seleukos Kralı IV. Antiokhos Epiphanes'in (MÖ 175-164) Yahudi inancını ihlal eden bir kararına karşı çıkmıştır. Kralın kararlarına karşı çıkan Yahudilerden bir grup MÖ 166 yılı civarında Modein kasabasında bir şabat gününde Seleukos askerlerinin saldırısına uğramış ve öldürülmüşlerdir. Literatürde Makkabi İsyanı olarak anılan hareketin ilk lideri Modeinli kohen Mattathias, bu hadisenin üzerine taraftarlarıyla şabat günlerinde dahi düşmana karşı koyma kararı almıştır (I. Makabeler 2: 1-42). Asinaeus ve Anilaeus'un kendi dönemlerinden iki yüz yıl kadar önce yaşanan bu hadiseden esinlenmiş olması veya Iosephus'un Mattathias'in faaliyetlerinden etkilenmiş olması muhtemeldir.

<sup>55</sup> Mithridates çıplak bir halde eşek üzerine bindirilmiştir. Bu uygulama, Parthlar arasında bir insana uygulanabilecek en ağır aşağılama olarak kabul edilmektedir (Joseph. *AJ* 18.356).

<sup>56</sup> Joseph. *AJ* 18.357-360.

bozgun dan bazı taraftarlarıyla birlikte kurtulmayı başarmış ve yakınlarda bulunan ormanlık bir alana sığınmıştır.<sup>57</sup>

Mithridates karşısında alınan büyük mağlubiyetin ardından çekildiği ormanlık alanda yeniden güç toplamaya başlayan Anilaeus, nicelik bakımından kayıplarını telafi edebilmiştir. Ancak kendisine katılan yeni katılımcılar nitelik bakımından kaybettiği adamlara göre oldukça zayıftır. Mevcut duruma rağmen Anilaeus'un onlarla hareket etmekten başka çaresi bulunmamaktadır. Yeni kuvvetleriyle tekrar harekete geçen Anilaeus, Babil'in bazı köy ve kasabalarına baskınlar gerçekleştirmiştir. Haliyle bahse konu saldırılar, bölge ahalisi arasında büyük huzursuzluklara yol açmıştır. Bu duruma bir son vermek isteyen Babil ahalisi, Nehardea Yahudilerine haber göndererek Anilaeus'un kendilerine teslim edilmesini istemiştir. Ancak Nehardea ahalisinin bu talebi karşılaması mümkün değildir. Zira öncelikle Anilaeus, Nehardea kentinde değil, Mithridates ile gerçekleşen savaştan sonra mevzilendikleri alandadır. Ayrıca muhtemelen onları teslim alacak güçleri de bulunmamaktadır. Mevcut duruma rağmen Nehardea Yahudileri, Babil ahalisini geri çevirmek istememiş ve kendileriyle barış yapma arzusunda olduklarını bildirmiştir. Bu kapsamda görüşmelerin sürdüğü sırada Babil ahalisinden bir grup Anilaeus'un bulunduğu konumu öğrenerek harekete geçmiştir. Anilaeus ile beraberindekileri, sızmış halde oldukları bir sırada baskına uğramıştır. Bu baskında Anilaeus da dahil çoğu öldürülmüştür.<sup>58</sup> Bu noktada Anilaeus'un da hayatını kaybetmesiyle kardeşlerin bölge hâkimiyeti sona ermiştir.

## 5. Kardeşlerin İdaresinin Meşruiyeti, Mahiyeti ve Hâkimiyet Sahası Üzerine Bir Tartışma

Asinaeus ve Anilaeus, önceki kısımlarda sunulduğu üzere Parth idaresi nezdinde meşruiyet kazanarak yaklaşık on beş yıl boyunca bölgelerinde idarecilik yapmışlardır. Giriş kısmında belirtildiği üzere anlatının tarihsel gerçekliği noktasında da bir sorun bulunmadığı düşünülmektedir. Ancak hala kardeşlerin meşruiyet kazanmasının nedenleri, idaresinde buldukları yapının türü ve hâkimiyet alanları ile ilgili bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Zira Parth Devleti, en güçlü döneminde Mezopotamya'dan Hint Yarımadası'na, Orta Asya'dan Hint Okyanusu'na kadar uzanan devasa bir devlettir.<sup>59</sup> Parth ordusunun asker sayısı ve organizasyonu hakkında detaylı bilgi sahibi olmamızı sağlayan bir belge bulunmamasına rağmen<sup>60</sup> insan kaynağı ve teçhizat yönünden oldukça kuvvetli oldukları şüphesizdir. Dolayısıyla Parth Devleti'nin kaynaklarıyla kıyaslandığında, dokumacı çırağı iken silahlanarak haydutluk faaliyetlerine başlayan ve bölgenin yoksul gençleriyle örgütlenen Asinaeus ve Anilaeus'un kaynaklarının boy ölçüşmesi mümkün değildir. Zira bu kişilerin askerî anlamda eğitime ve çok fazla tecrübeye sahip olmaları olası gözükmemektedir. Öte taraftan grubun, mevcudu tam olarak bilinmese de sayısal olarak üstünlüğe sahip olmaları da ihtimaller dahilinde değildir. Dolayısıyla III. Artabanus'un arzu etmesi halinde yeterli sayıda, tecrübe sahibi ve teçhizatlı askerini kardeşlerin üzerine

<sup>57</sup> Joseph. *AJ* 18.360-367.

<sup>58</sup> Joseph. *AJ* 18.367-370.

<sup>59</sup> Brosius, *The Persians*, 83; Dabrowa, "The Arsacid Empire", 164.

<sup>60</sup> Dabrowa, "The Arsacid Empire", 181.

göndermesi ve teşebbüslerini kolayca bastırması mümkündür. Bu noktada III. Artabanus'un bu küçük grubu yok etmek yerine neden meşruiyet kazandırmayı tercih ettiği hususunda bir soru işareti oluşmaktadır. Konuyla ilgili tartışılması gereken ikinci soru Asinaeus ile Anilaeus'un idaresinde buldukları yapının türü ve hâkimiyet alanının kapsamı ile ilgilidir.

Iosephus ilk soruyu, yani kardeşlere meşruiyet kazandırılması meselesini dönemin Parth satraplarının disiplinsiz hareketlerine bağlamaktadır. Ona göre, bu dönemde bir isyana hazır olan satraplar, kendilerine karşı bir askerî harekâta girişilmesi üzerine isyan etmeye niyetlidir. III. Artabanus; Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyet ve cesaretleriyle satraplarını dizginlemek istemektedir. Ayrıca kardeşlerin, olası bir satrap isyanı sırasında ittifak yapmalarını, olası bir isyan bastırma harekâtı sırasında oluşacak istikrarsız ortamdan faydalanarak güçlerini arttırmalarını veya kendisine karşı savaşa girmelerini engellemek amacındadır.<sup>61</sup> Iosephus'un sunmuş olduğu bu açıklama, Parth Devleti'nin detayları tam bilinmeyen idari yapısından kaynaklanan problemler ve MS I. yüzyıl Parth idaresinin, özellikle III. Artabanus döneminin, yaşadığı istikrarsızlıkla örtüşmektedir.

Belirtildiği üzere Parth Devleti'nin iç idari organizasyonunun detayları tam olarak bilinmemektedir. Dabrowa, konuyu kaynakların yetersizliği ve devlet büyüdükçe iç organizasyonun sürekli değişmesi ile açıklamaktadır.<sup>62</sup> Mevcut duruma rağmen Parth yönetiminde hanedanlık olgusunun önemli bir yer işgal ettiği düşünülmektedir. Geleneksel manada toplumun başlıca yedi büyük hanedanlıktan oluştuğuna inanılmaktadır.<sup>63</sup> Hanedanlık liderleri, devlet içerisinde geniş arazilere ve büyük ordulara sahip olabilmıştır. Dolayısıyla Parth hanedanlık liderleri esasen, krallığın belirli bölümlerine sahip olan derebeyleri konumundadır.<sup>64</sup> Bu yönüyle feodal bir yapı arz eden Parth Devletinde, yarı bağımsız hanedanlıklar tek kralın idaresi altındadır.<sup>65</sup> İdari taksimat anlamında ise Parth Devleti'nin en temelde satraplıklara ve vassal krallıklara ayrıldığı düşünülmektedir.<sup>66</sup> Parth satraplıklarının sayısı ve mahiyeti konusunda detaylı bilgi mevcut değildir. Kahraman, II. Mithridates döneminde *satrapların satrabı* şeklinde bir unvan oluştuğunu ve bu unvana sahip kişilerin merkezi Babil kenti olan Parth Devleti'nin Batı Satraplığının idarecisi konumunda olduğunu belirtmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Babil, MÖ II.-I. yüzyıldan itibaren Parth Devleti'nin önemli bir yönetim merkezi haline gelmiştir. Bu bağlam kardeşlerin üstlendiği görev hakkında bazı çıkarımlar yapılmasına olanak sağlayacaktır. Dabrowa ise Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyet gösterdiği MS I. yüzyılda Parth Devleti'nin on sekiz satraplığının bulunduğu düşüncesindedir.<sup>68</sup>

Her ne kadar satraplıkların sayısı ve yapısına dair detaylar tam olarak bilinmese de Parth Devleti'nin ele geçirilen bölgelerde otoritesini ömürleri boyunca görevde kalan satraplar

<sup>61</sup> Joseph. *AJ* 18.330-331.

<sup>62</sup> Dabrowa, "The Arsacid Empire", 180.

<sup>63</sup> Frye, *The History of Ancient Iran*, 226; Tosun, "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç Parthlar", 6.

<sup>64</sup> Özgür Kahraman, *Eskiçağ Tarihinde Parthlar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 97-98.

<sup>65</sup> Frye, *The History of Ancient Iran*, 197.

<sup>66</sup> Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire*, 95.

<sup>67</sup> Kahraman, *Eskiçağ Tarihinde Parthlar*, 99.

<sup>68</sup> Dabrowa, "The Arsacid Empire", 180.

aracılığıyla sağladığı bilinmektedir. Bu kişiler, Parth krallarına düzenli vergi ödemeleri ve savaşlarda yardım etmeleri karşılığında idareleri altında bulunan eyaletleri arzu ettikleri şekilde yönetebilme özgürlüğüne sahip olmuşlardır.<sup>69</sup> Satraplıkların yönetimine, en azından kuruluştan bir süre sonra, kralın kardeşleri veya kralın ailesinin yakın üyeleri gibi üst soylu tabaka mensubu kişiler getirilmiştir.<sup>70</sup> Parth idari taksimatında satraplıklardan başka vassal krallıklar da önemli bir yere sahiptir. Devletin kuruluştan sonraki ilk safhasında mağlup edilen yerel krallar Parth kralının üst idaresi altında varlıklarını sürdürmüştür. Ancak sonraki dönemlerde bunların yerine yönetici hanedanlığa akraba üyelerin atanması usulü benimsenmiştir.<sup>71</sup> Parth idaresi, bu yapıların dış ilişkilerini yönetmiş ve onlardan vergi almıştır. Mevcut tanımlamalardan anlaşıldığı kadarıyla Parth Devleti, hemen her dönem feodal bir yönetim özelliğine sahip olmuş ve bu sebeple devletin sahip olduğu geniş alanların ancak küçük bir kısmı doğrudan Parth Kralı'nın yönetimine tabi olmuştur. Devletin geri kalanı ise bağlı satraplıklar, özerk yapılarını koruyan vassal krallıklar ve otonom Grek kentlerinden oluşmaktadır.<sup>72</sup>

Parth kralları, belirtilen iç idari organizasyon dahilinde, geniş alanlara hakim olan imparatorluğu merkezî yönetimin otoritesi altında tutabilmek adına idarî, dinî ve ekonomik alanlarda, bağlı krallıklara veya satraplıklara, az ya da çok, otonomi tanımak durumunda kalmıştır.<sup>73</sup> Bu durum, idarenin başında bulunan bir kralın zayıflık göstermesi veya devletin bir iç krize girmesi gibi durumlarda, yerel yöneticilerin isyan ederek politik bağımsızlık peşine düşebilmelerine zemin hazırlamıştır.<sup>74</sup> Frye; Asinaeus ve Anilaeus özelinde bu durumu bölgedeki Yahudi yerleşiminin önemini göstermesi ve aynı zamanda Parth merkezî yönetiminin zayıflığını vurgulaması olarak yorumlamaktadır.<sup>75</sup> Ancak durum görüldüğü üzere benimsenen Parth idari sistemiyle alakalıdır ve Parthlar bu sistemle beş yüzyıl civarında varlığını sürdürmüş bir devlettir. Bu açıdan bakıldığında konunun bir zayıflık olup olmadığı konusu tartışmaya açık hale gelmektedir. Yine de tasvir edilen idari teşkilatlanma yapısı, III. Artabanus'un kardeşlere meşruiyet kazandırmasına gerekçe gösterilen, satrapların isyana hazır olması durumunu somut hale büründürmekte ve III. Artabanus'un kararını daha rasyonel kılmaktadır.

Parth Devleti'nin genel idari organizasyonunun işaret edilen olası iç karışıklığa müsait yapıda olmasının yanı sıra III. Artabanus hâkimiyeti dönemi de bu duruma uygun bir görünüm arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle III. Artabanus hâkimiyeti esasen istikrarsızlıklarla dolu bir dönemdir. MS 16 yılında tahta çıkan kral, Parth soylularının kendisinden memnun olmaması sebebiyle Parth soyluları ve Roma destekli bir taht adayının ortaya çıkması üzerine MS 35 yılında tahttan ayrılmıştır. Sonrasında MS 36/37 yılında yeniden tahta geçmeyi başarmıştır. Bu durum kısa süreli bazı hanedanlık ayaklanmalarına yol açmıştır. III. Artabanus'un problemlili hâkimiyet

<sup>69</sup> Kahraman, *Eskiçağ Tarihinde Parthlar*, 104-105.

<sup>70</sup> Frye, *The History of Ancient Iran*, 219.

<sup>71</sup> Dabrowa, "The Arsacid Empire", 178-179; Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire*, 71.

<sup>72</sup> Kahraman, *Eskiçağ Tarihinde Parthlar*, 89, 105.

<sup>73</sup> Ellerbrock, *The Parthians the Forgotten Empire*, 71. Bahse konu otonomiye, Parth Devleti'nin vassal devletlere sikke basma izni vermesi uygulaması üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Konuyla ilgili bk. Muzaffer Demir, "Parth (Arsakid) Devleti'nin İktisadi Yapısı: Genel Değerlendirme", *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İktisadi ve Zirai Hayat*, ed. L. Gürkan Gökçek v.dğr. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2023), 331.

<sup>74</sup> Dabrowa, "The Arsacid Empire", 181; Kahraman, *Eskiçağ Tarihinde Parthlar*, 89.

<sup>75</sup> Frye, *The History of Ancient Iran*, 232.

döneminde MS 35/36 yıllarında bazı kentler Parth idaresine karşı bir isyan başlatmıştır. III. Artabanus sonraki süreçte tahtı yeniden terk etmek durumunda kalmış ve MS 44 yılında hayatını kaybetmiştir.<sup>76</sup> Görüldüğü üzere III. Artabanus, hâkimiyeti boyunca iki defa tahtından uzaklaşmak durumunda kalan ve daima isyan tehdidi ile karşı karşıya olan bir yöneticidir.<sup>77</sup> Her ne kadar örnek gösterilen olaylar Anilaeus ve Asinaeus'un faaliyet gösterdiği dönemden sonrasına ait olsa da III. Artabanus'un idaresi zayıf ve istikrarlı olmayan bir yönetime sahip olduğu genellemenin yapılmasına olanak sağlamaktadır. Şu hâlde Asinaeus ve Anilaeus'a sunulan yetkiler ve meşruiyet, belirtilen şekilde bir idare dönemi geçiren bir kralın, otoritesini daimi kılma endişesi sebebiyle doğrudan kendine bağlı olan yeni bir silahlı gücün oluşmasını hoş karşılayacağından oldukça makul gözükmektedir.

III. Artabanus'un, Parth Devleti'nin iç idari yapısı ve şahsi istikrarsız yönetiminden kaynaklanan isyan ve ayaklanmalar karşısında, belli imtiyazlar karşılığında kendisine dayanak olabilecek bir güç arayışının başka örnekleri de mevcuttur. Belirtilen ilk tahttan uzaklaşma sırasında III. Artabanus, Parth vassalı Adiabene<sup>78</sup> Krallığı'ndan destek almıştır. Parth idaresi üzerinde yeniden otorite sağlaması sonrasında ise destekleri karşılığında Adiabene Kralı II. Izatese (yak. MS 30-56) MS 36 yılında Nisibis kentini vermiştir.<sup>79</sup> Bu örnek de Asinaeus ve Anilaeus döneminden sonra yaşanmıştır. Ancak III. Artabanus'un iç karışıklıklar sırasında devlet bünyesinde bulunan diğer kuvvetlere dayanma çabasına dair davranış biçimini örneklemesi bakımından önemlidir. Bu yönüyle bu hadise Asinaeus ve Anilaeus'a meşruiyet kazandırılması açıklamalarını destekler niteliktedir.

Kardeşlere meşruiyet tanınması meselesinin, ticaret yollarının asayiş ile ilgili bir açıklamaya sahip olma ihtimali de bulunmaktadır. Zira, Demir'in belirttiğine göre, Parth Devleti'nin doğusu ile batısı arasında ticaretin yürütüldüğü çok sayıda güzergâh bulunmaktadır. Bu ticaret yollarının varlığı ve işleyişi, gümrük gelirleri sebebiyle Parth Devleti'nin ekonomisine önemli katkı sağlamaktadır. Belirtilen ticaret ağının önemli mevkielelerinden biri Büyük İskender'in kurmuş olduğu Kharaks Spasinou yerleşimidir. Zira kent, bu dönemde Basra Körfezi'nden gelen Hint baharat ve lüks malları deniz ticaretinin en son limanı konumundadır. Fırat Nehri de bu kente kadar uzanan ve kollara ayrılmış kanallarıyla dönem ticaretinde önemli rol oynamaktadır. Ayrıca Dicle Nehri üzerindeki Kral Kanalı üzerinden Fırat Nehri'ne bir bağlantı da kurulmuş ve bu civardaki Hit (Ihi Dekira) kenti gümrüklü ticaret mallarının depolandığı bir konum olarak değerlendirilmiştir.<sup>80</sup> Hatırlanacağı üzere Asinaeus ve Anilaeus'un doğduğu Nehardea ve faaliyet

<sup>76</sup> Brosius, *The Persians*, 99; Debevoise, *A Political History of Parthia*, 157-158; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 52.

<sup>77</sup> George Rawlinson, *Parthia* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1903), 255; Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I*, 52.

<sup>78</sup> Adiabene Krallığı'nın kuruluşu, tarihi ve coğrafi sınırları hakkında bilgi için bk. Ercüment Yıldırım, "Antik Yazarların Eserlerinde Adiabene Bölgesi ile İlgili Anlatımlar", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/2 (2021): 485-493. Krallığın Parth Devleti içerisindeki durumu ve yöneticilerinin Yahudiliğe geçişi konusunda ayrıca bk. Jacob Neusner, "The Conversion of Adiabene to Judaism: A New Perspective", *Journal of Biblical Literature*, 83/1 (1964): 61-62; Sandgren, *Vines Intertwined*, 216.

<sup>79</sup> Neusner, "The Conversion of Adiabene to Judaism: A New Perspective", 61-62; Smallwood, *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, 416.

<sup>80</sup> Demir, "Parth (Arsakid) Devleti'nin İktisadi Yapısı: Genel Değerlendirme", 325-326.

gösterdiği kırsal çevresinin, Nehar Malka'nın yani Kraliyet Kanalı'nın Fırat Nehri ile birleştiği yer ve civarında yer aldığı düşünülmektedir. Fırat ve Dicle Nehirlerinin bir kanal vasıtasıyla birleştiği bir konumda yer alan Nehardea, Hit kentinin bir miktar güneyinde ve nehir boyunda yer almaktadır (bk. Harita 1). Dolayısıyla Asinaeus ve Anilaeus'un faaliyet gösterdiği bölge, Parth Devleti'nin önemli bir ticaret ağının üzerinde veya civarındadır. Kardeşlerin böyle önemli bir mevkide haydutluk faaliyetleri göstermesi bölge asayişinin dolayısıyla ticaret yolunun güvenliğinin bozulması anlamına gelmektedir. Olası bir devlet müdahalesinin bölgede nihai asayiş sağlanması mümkünse de bir süreliğine olağan düzeni bozacağı da açıktır. Bu sebeple, III. Artabanus'un ticari anlamda önemli olan bölgede asayişin devamının sağlanması adına bir askerî girişimden kaçınarak kardeşlere imtiyaz tanımayı tercih etmiş olması mümkündür. Esasen bu çıkarım, kardeşlere tevdi edildiği belirtilen bölgenin koruması görevini de daha açıklanabilir hale getirmektedir.

Asinaeus ile Anilaeus'un meşruiyet kazanması meselesinden başka, sahip oldukları yapının türü ve hâkimiyet sahası konusunda da bir soru işareti bulunmaktadır. Zira kardeşlerin Babil'de bölgeyi korumakla görevlendirildiklerinden, idareciliklerinden, otoritelerinin kabul gördüğünden ve bu durumun on beş yıl sürdüğünden bahsedilmektedir. Ancak ne tür bir göreve geldiklerinden ve hâkimiyet sahalarının sınırlarından bahsedilmemekte, genel ifadelerle Babil ve hatta Mezopotamya'ya işaret edilmektedir.<sup>81</sup> Bu sebeple modern literatürde konuyla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Debevoise, Büchler, Gafni ve Bacher, kardeşlerin kurduğu yapıyı haydut krallığı veya haydut devlet olarak tanımlamaktadır.<sup>82</sup> Douer ve Kütük ise yapıyı Nehardea'da kurulan bir Yahudi devleti olarak görmektedir.<sup>83</sup> Tcherikover ve Sandgren, kardeşlerin Babil'de küçük bir prenslik kurmaya çalıştıklarını belirtmektedir.<sup>84</sup> Graetz, yapıyı haydut yerleşimi olarak ifade etmektedir.<sup>85</sup> Neusner; kardeşleri, bölgeyi on beş sene yöneten feodal lordlar olarak kabul etmektedir.<sup>86</sup> Smallwood ise kardeşlerin idaresinde bulunduğu yapıyı yarı bağımsız bir şeflik olarak değerlendirmektedir. Ayrıca III. Artabanus'un, kardeşlerin bölgedeki fiili yönetimini tanıdığını ve kardeşlerin bölgeyi kralın adına yetki kullanarak yöneten kişiler olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup> Kardeşlerin idare ettiği yapının türü üzerindeki mevcut durum, hâkimiyet alanları için de geçerlidir. Rawlinson, kardeşlere tüm Babil satraplığının yönetiminin verildiğini söylemektedir.<sup>88</sup> Büchler, III. Artabanus tarafından kardeşlere, halihazırda ele geçirmiş oldukları bölgelerin idaresinin verildiğini düşünmektedir.<sup>89</sup> Smith ise, kardeşlerin Nehardea kentini idare

<sup>81</sup> Joseph. *AJ* 18.337-339

<sup>82</sup> Debevoise, *A Political History of Parthia*, 156; Bacher, "Nehardea (Nearde)", 9: 208; Büchler, "Anilai and Asinai", 1: 604; Gafni, "Anilaeus and Asinaeus", 2: 164.

<sup>83</sup> Douer, *Jews of Iraq*, 39; Kütük, "Tarihi Süreç İçerisinde Nusaybin Yahudileri", 98.

<sup>84</sup> Sandgren, *Vines Intertwined*, 189; Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959), 290.

<sup>85</sup> Heinrich Graetz, *History of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967), 202.

<sup>86</sup> Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, 1, 54.

<sup>87</sup> Smallwood, *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, 415. Smallwood eserinde *viceroy* tabirini kullanmaktadır. *Viceroy* kelimesi sözlüklerde, hükümdarın temsilcisi olarak hüküm süren bir bölge veya ilin yöneticisi olarak tanımlanmaktadır (*The Merriam-Webster Dictionary* (Massachusetts: Merriam Webster Incorporated, 2004), 806). Çalışmada bu tanım kullanılmıştır.

<sup>88</sup> Rawlinson, *Parthia*, 249.

<sup>89</sup> Büchler, "Anilai and Asinai", 1: 604.



ettiklerine veya bölge Yahudilerinin etnik liderleri olduğuna dair bir işaret bulunmadığına dikkat çekmektedir. Onları ancak bölgenin kırsal Yahudi nüfusunun savunucuları olarak görmektedir.<sup>90</sup>

Asinaeus ve Anilaeus'un idaresinde bulunduğu yapının türüne dair sunulan görüşler arasında haydut ve devlet ifadelerinin öne çıktığı görülmektedir. Bu ifade, meşruiyet kazanmadan önce haydutlukla iştigal etmeleri sebebiyle olağandır. Ancak devlet ifadesi biraz iddialı görünmektedir. Zira kardeşler her şeyden önce bağımsız değildir ve meşruiyetlerini Parth Kralı'ndan almaktadır. Parth idari sisteminde yaygın olan şekilde belli bir aşamaya kadar otonom oldukları kabul edilebilir ve dolayısıyla III. Artabanus'un vassalı oldukları değerlendirilmesi de yapılabilir. Ancak bu durum Parth idari sistemiyle uyuşmamaktadır. Belirtildiği üzere, Parth idari sistemi içerisinde vassal devletlerden bahsedilirken yeni oluşturulan vassal devletlerden ziyade, ele geçirilen bölgelerde bulunan krallıkların bağlanmasına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca vassal devletlerin başına soylu hanedan üyeleri geçmektedir ki kardeşlerin böyle bir durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla Asinaeus ile Anilaeus'un bir devlet kurarak vassal olmaları, sunulan idari modelle çelişmektedir. Bağımsız veya vassal bir devlet yönetimine işaret eden diğer tanımlamalar da bu kapsama dahil edilebilir. Mevcut açıklamalar arasında en makul öneri Neusner ve Smallwood'un önerileridir. Buna göre kardeşler, belirli bir bölgeyi, meşru kralı temsilen ve onun verdiği izinle, kısmi otonomi kullanarak yöneten kişilerdir.

Kardeşlerin hâkimiyet sahası ile ilgili mesele üzerinde ise Rawlinson'un önerdiği tüm Babil Satraplığı'nın yönetiminde olmaları durumu abartılıdır. Zira belirtildiği üzere, Parth satraplıklarının başına soylu hanedan üyeleri arasından atamalar yapılması geleneği bulunmaktadır. Asinaeus ile Anilaeus böyle bir soya sahip olmayan iki yetimdir. Dolayısıyla bu öneri de devletin idari organizasyon modeli ile çelişmektedir. Kaldı ki Babil, yukarıda belirtildiği üzere MÖ II.-I. yüzyıldan itibaren satrapların satrapının bulunduğu tüm Batı Satraplığı'nın merkezidir. Kardeşlerin böyle önemli bir mevkide bulunması pek olası değildir. Ayrıca Anilaeus'un, Mithridates'in bölgelerini yağmaladığından bahsedilen kısım, Mithridates'in de dönemin Babil'inde belirli bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir. Belirtildiği üzere Mithridates aynı zamanda bir soylu ve III. Artabanus'un damadıdır. Dolayısıyla bölgede yetki verilecek bir satrap olacaksa o, sunulan yönetim modeline göre kralın damadı Mithridates olmalıdır. Bu bağlantı, Anilaeus'un Mithridates'e karşı izlediği sebebi bilinmeyen saldırgan tutumun sebebi olarak da görülebilir. Smith'in belirttiği, kardeşlerin Nehardea'yı yönettiklerine veya burada ve civarda bulunan Yahudilerin etnik liderleri olduğuna dair bir emare bulunmaması tespiti desteklenebilir. Zira kardeşlerin, ilk silahlanma ve örgütlenme, Parth sarayından dönüş ve Mithridates karşısında mağlup olma gibi farklı hadiselerin ardından sürekli olarak Nehardea dışında konuşlandığı vurgulanmaktadır. Şu durumda kardeşlerin hâkimiyet sahası hususunda en isabetli açıklama, ilk örgütlenmenin gerçekleştiği ve meşruiyet kazanılmasının ardından yeni kalelerin inşa edildiği Nehardea kırsalından ibaret olması olarak gözükmektedir.

<sup>90</sup> Smith, "Asinaeus and Anilaeus", 2: 765.

## Sonuç

Asinaeus ve Anilaeus'un idaresi eskiçağ tarihi içerisinde tesis edilen Yahudi yapılanmalarına, Doğu Akdeniz bölgesi dışında bulunması ve çağdaşları arasında Roma idaresi altında bulunmayan önemli bir Yahudi yerleşimi olması bakımından farklı bir örnek teşkil etmektedir. Kardeşlere dair anlatının tarihsel güvenilirliği halihazırda ortaya konulmuş vaziyettedir. Çalışmada sunulan meşruiyet kazanılması meselesine dair tartışma, anlatıda yer alan hadiselerin dönemin yapısı ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Asinaeus ve Anilaeus'un idaresi bu noktada, hem Parth Devleti'nin MS I. yüzyıldaki idari yapısı ve iç durumu hakkında kısmi bilgi vermekte hem de bu dönemde Mezopotamya'da yaşayan Yahudi ahali ve çevreleri konusunda önemli bilgiler sunmaktadır.

Çalışmada ulaşılan sonuca göre, Asinaeus ve Anilaeus ilk faaliyetlerinin ardından, Parth Devleti'nin iç idari ve ticari yapısının zemin hazırladığı ve III. Artabanus döneminde yoğun şekilde hissedilen istikrarsızlıkların sunmuş olduğu fırsattan istifade ederek meşruiyet kazanmış olmalıdır. III. Artabanus'un kardeşlere meşruiyet kazandırarak onları ayrı bir güç haline dönüştürmesi dönem şartları çerçevesinde makul ve kabul edilebilir bir durumdur. Zira bu sayede, devlet idaresinde görev alan ve bir takım disiplinsiz hareketler sergileyen yetkililere alternatifsiz olmadıkları ve kendilerinden bağımsız kuvvetlerin de kralın emrinde olduğu vurgulanmış olmaktadır. Bu girişimin diğer bir olası getirisi ise kardeşlerin III. Artabanus'a karşı girişimlerde bulunmasının, diğer bir ifadeyle yeni bir cephe açılmasının, önüne geçilmesi olmuştur. Kısacası III. Artabanus, muhalefet yerine müttefik edinme mantığıyla hareket ederek asker ve kaynak tüketmeden kardeşleri kontrol altına almayı başarmıştır. Asinaeus ve Anilaeus'un meşruiyet elde etmelerinin ardından sahip oldukları konum ve yetkiler konusunda ise kardeşlerin belirli bir bölgeyi, meşru kralın adına ve onun verdiği izinle, kısmi otonomi kullanarak yöneten kişiler oldukları ve burada işaret edilen belirli konumun Nehardea kırsalından ibaret olduğu düşünülmektedir.

Belirtilenlere ek olarak anlatıda özellikle askerî harekâtlar ile ilgili kısımlarda, şabat olgusuna sıkça başvurulduğu da dikkat çekmektedir. Asinaeus ve Anilaeus faaliyetleri kapsamında Parth kuvvetleri ile üç defa karşılaşmıştır. Bunların ikisinde galip gelirken birinde mağlup olmuşlardır. Galibiyet elde edilen iki askerî harekâta şabat gününe işaret edilirken, mağlubiyet sırasında bu güne işaret edilmemiştir. Belirtilen askerî harekâtların gerçekten şabat gününe isabet edip etmediği konusunda bir tespit bulunmak pek olası gözükmemektedir. Ancak taarruzlar gerçekten şabat günlerinde gerçekleştirilmişse, bunun Parthlar tarafından bir savaş taktiği olarak kullanılmaya çalışıldığı söylenebilir. Ancak öte taraftan bu günlerin gerçekte şabata isabet etmiyor olmasına rağmen Iosephus'un bu günlerde gerçekleştiğini belirtmiş olması durumu, yazarın bu figürü elde edilen galibiyetleri yüceltmek maksadıyla kullanmış olma ihtimalini akla getirmektedir.

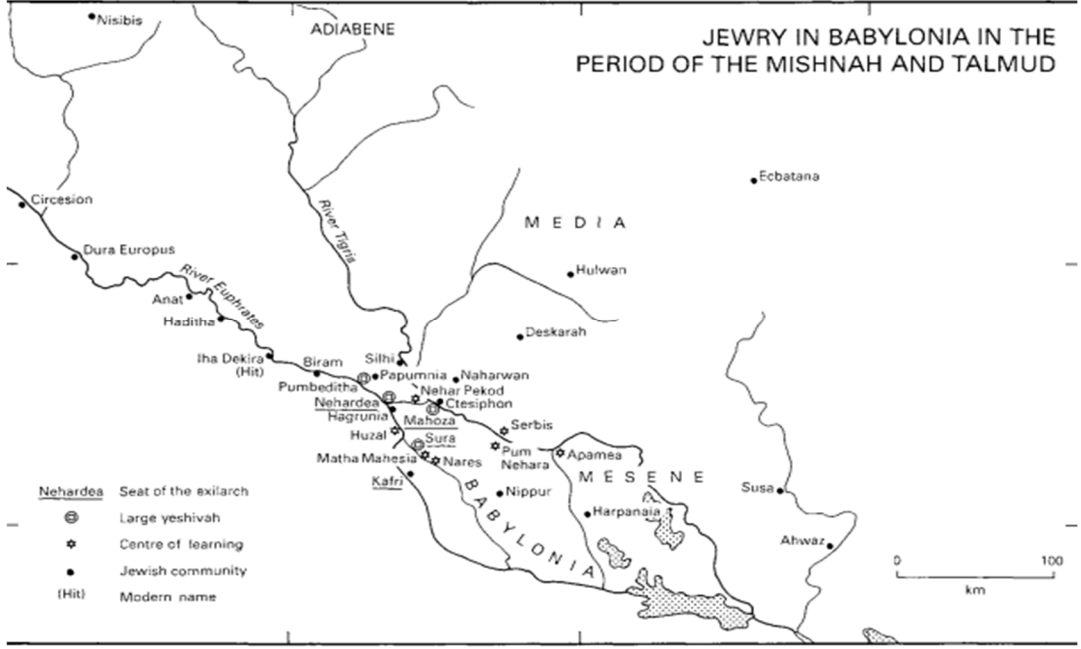
Kardeşlerin sahip olduğu ve bir süre idaresinde buldukları yapının hâkimiyetini kaybetmesi noktasında ise iktidarların yıkılması sürecinde geleneklerden uzaklaşılması yönetim ile tebaanın arasını açmış, aile içi mücadeleler ve suikastlar yaşanmış, meşruiyet kaynağına karşı bazı girişimlerde bulunmuş ve nihayetinde otorite kaybedilmiştir.

## Kaynakça

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018, 62-135.
- Atkinson, Kenneth. *A History of the Hasmonean State: Josephus and Beyond*. Londra: Bloomsbury, 2016.
- Ayverdi, İlhan. "Diyaspora". *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2010, 293.
- Babil Talmudu. Kullanılan metin ve çeviri: "Talmud, Babylonian". Erişim: 23.10.2024, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.
- Bacher, W. "Nehardea (Nearada)". *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, New York: Funk and Wagnall Company, 1905, 9: 208-209.
- Bauer, Susan Wise Bauer. *Antik Dünya İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*. Çev. Mehmet Morah, İstanbul: Alfa Tarih, 2013.
- Berthelot, Katell. *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*. Çev. Margaret Rigaud, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Bivar, A. D. H. "The Political History of Iran Under the Arsacids". *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 3: 21-99.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. Çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Alfa Tarih, 2011.
- Brosius, Maria. *The Persians*. Londra: Routledge, 2006.
- Büchler, A. "Anilai and Asinai". *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, New York: Funk and Wagnall Company, 1901, 1: 604.
- Cicero. "The Speech in Defence of Lucius Flaccus". *The Speeches: In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*. Çev. L. E. Lord, Londra: William Heinemann, 1964, 357-478.
- Cohn-Sherbock, Dan. *Atlas of Jewish History*. Londra: Routledge, 1996.
- Curtis, Vesta Sarkosh. "The Iranian Revival in the Parthian Period". *The Age of the Parthians*, ed. Vesta Sarkosh Curtis & Sarah Stewart, Londra: I. B. Tauris, 2007, 2: 7-25.
- Çoban, Bekir Zakir. "Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi Bağlamında Josephus Flavius". *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum, Ankara, 18-19 Şubat 2012)*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012, 257-273.
- Dabrowa, Edward. "The Arsacid Empire". *The Oxford Handbook of Iranian History*, ed. Touraj Daryaee, Oxford: Oxford University Press, 2012, 164-186.
- Debevoise, Neilson C. *A Political History of Parthia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- Demir, Muzaffer & Ebru Özer. "Titus Flavius Iosephus'un Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/75 (2020): 239-256.
- Demir, Muzaffer. "Parth (Arsakid) Devleti'nin Kurucusu I. Arsakes'in İskit Kökeni Hakkında Değerlendirmeler". *OANNES Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2022): 487-518.
- Demir, Muzaffer. "Parth (Arsakid) Devleti'nin İktisadi Yapısı: Genel Değerlendirme". *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İktisadi ve Zirai Hayat*, ed. L. Gürkan Gökçek v.dğr., İstanbul: Değişim Yayınları, 2023, 313-339.
- Diñç, Umut. "Küçük Asya'da Antik Bir Sinagog: Sardis Sinagogu". *OANNES Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2023): 817-857.
- Douer, Alisa. *Jews of Iraq*. Berlin: Logos, 2017.
- Ellerbrock, Uwe. *The Parthians the Forgotten Empire*. Londra: Routledge, 2021.
- Errington, R. Malcolm. *Hellenistik Dünya Tarihi MÖ 323-30*. Çev. Gülşah Günata, İstanbul: Homer Kitabevi, 2017.
- Eski Ahit. Kullanılan metin ve çeviri: "Eski Antlaşma (Tevrat ve Zebur)". *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*. Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. Çev. Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Kitabevi, 2013.

- Frye, Richard N. *The History of Ancient Iran*. Münih: Oscar Beck, 1984.
- Gafni, Isaiah. "Anilaeus and Asinaeus". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 2007, 2: 164-165.
- Gilat, Yizthak Dov. "Nehardea". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 2007, 15: 59-60.
- Graetz, Heinrich. *History of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967.
- Gürkan, Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- I. Makabeler = Kullanılan metin ve çeviri: "I. Makabeler". *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*, Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015, 183-223.
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001.
- Joseph. *AJ* = Kullanılan metin ve çeviri: Josephus. "Jewish Antiquities, Books XVIII-XX" in *Nine Volumes*. Çev. Louis H. Feldman, Londra: William Heinemann, 1965, 9: 2-211.
- Josephus. "The Jewish War, Books IV-VII" in *Nine Volumes*. Çev. H. St. J. Thackeray, Londra: William Heinemann, 1961, 3: 504-634.
- Josephus. "The Life, Against Apion" in *Eight Volumes*. Çev. H. St. J. Thackeray, Londra: William Heinemann, 1926, 1: 2-161.
- Kahraman, Özgür. *Eskiçağ Tarihinde Parthlar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Kessler, Karlheinz. "Naarmalcha". *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity*, ed. Hubert Cancik & Helmut Schneider, Leiden: Brill, 2006, 9: 476.
- Kütük, Ahmet. "Tarihi Süreç İçerisinde Nusaybin Yahudileri". *İslami İlimler Dergisi*, 10/2 (2015): 93-115.
- Nana, Mahmut. *Yahudi Tarihi*. Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge, 2008.
- Neusner, Jacob. "The Conversion of Adiabene to Judaism: A New Perspective". *Journal of Biblical Literature*, 83/1 (1964): 60-66.
- Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia I: The Parthian Period*. Leiden: Brill, 1965.
- Olbrycht, Marek Jan. *Early Arsakid Parthia (ca. 250-165 B.C.)*. Leiden: Brill, 2021.
- Oxtoby, Willard Gurdon. "Babylonia". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 2007, 3: 24-30.
- Pourshariati, Pervaneh. *Decline and Fall of the Sassanian Empire*. Londra: I. B. Tauris, 2008.
- Rawlinson, George. *Parthia*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1903.
- Rejwan, Nissim. *The Jews of Iraq*. Colorado: Westview Press, 1985.
- Sandgren, Leo Dupree. *Vines Intertwined*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010.
- Smallwood, Mary. "The Diaspora in the Roman Period Before CE 70". *The Cambridge History of Judaism*, ed. W. D. Davies & L. Finkelstein, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 3: 168-191.
- Smallwood, Mary. *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976.
- Smith, Morton. "Asinaeus and Anilaeus". *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Londra: Routledge, 1987, 2: 765.
- Stern, Menahem. "Diaspora". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 2007, 5: 637-643.
- Tacitus. "Histories Books IV-V". *Tacitus the Histories, the Annals*. Çev. Clifford H. Moore, Londra: William Heinemann, 1962, 2: 1-224.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959.
- The Merriam-Webster Dictionary*, Massachusetts: Merriam Webster Incorporated, 2004, 806.
- Tosun, Serhat Pir. "MÖ. II. Yüzyılda Doğu'daki Süper Güç Parthlar". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/1 (2021): 1-17.
- Wiesehöfer, Josef. *Antik Pers Tarihi*. Çev. Mehmet Ali İnci, İstanbul: Telos, 2003.

Yıldırım, Ercüment. “Antik Yazarların Eserlerinde Adiabene Bölgesi ile İlgili Anlatımlar”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/2 (2021): 485-497.



Kaynak: Dan Cohn-Sherbock, *Atlas of Jewish History* (Londra: Routledge, 1996), 62

## Hıristiyanlığın İlk Dönemindeki 'Yasa' Probleminin 4. Yüzyıldaki Yansımalarından Biri Olarak Jerome ve Augustinus Tartışması

The Debate Between Jerome and Augustine as One of the Fourth Century Reflections of the 'Law' Problem in the Early Christianity

**Dr.Öğr.Üyesi**

**Yunus Kaymaz**

Bingöl Ü.  
İslami İlimler Fakültesi  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 18.10.2024

**Kabul** : 15.12.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



### Özet

Hıristiyanlığın ilk döneminde İsa'ya inananlar arasında yaşanan problemlerin ilki Musa yasasının Yahudi kökenli olmayan imanlılarla ilişkisi etrafında şekillenmişti. Temel problem gentile halklarının İsa Mesih'i kabul etmesinden sonra Yahudi yasasının bu halklar için bağlayıcı olup olmadığıydı. Yeni Ahit'te özellikle Elçilerin İşleri'nde ve Pavlus'un mektuplarında izlerini gördüğümüz yasa tartışmasının ilk dönemde bir çözüme kavuşturulmadığını sonraki Hıristiyan teologların metinlerinde de görebilmekteyiz. Bu makale 4. yüzyılda yaşamış olan meşhur iki kilise babası Jerome ile Augustinus arasında yaşanan mektuplaşmalar vasıtasıyla Pavlus'un Galatyalılara Mektup'ta nakledilen ve Petrus ile Pavlus arasında yaşanan bir hadise üzerinden yasanın nasıl yorumlandığı hususuna yoğunlaşacaktır. Bu iki kilise babası arasında mektuplaşma şeklinde yaşanan bu tartışma, onların Yahudi yasasının gentile halk üzerindeki bağlayıcılığı konusuna getirdikleri açıklamalar üzerinden yürütülecektir. Jerome, Galatyalılara Mektup'ta nakledilen bu hadisede Pavlus ile Petrus arasında yaşandığı iddia edilen sahnenin bir plan dâhilinde tertiplenmiş bir kurgu olduğunu iddia edecekken; Augustinus Jerome'un bu yorumunun hakikatte olmayan bir olayın Yeni Ahit'te nakledilmesi anlamına geleceğini, bu durumun da kutsal metinlerin otoritesini sarsacağını savunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Musa Yasası, Petrus, Pavlus, Jerome, Augustinus.

### Abstract

The first of the problems that arose among the early Christian believers in Jesus centered around the relationship of the Mosaic Law to gentile believers. The main problem was whether the Jewish Law was binding on the gentile peoples after their acceptance of Jesus Christ. In the New Testament, especially in the Acts of the Apostles and Paul's letters, we can see that the debate over the Law was not resolved in the early period, as we can see in the writings of later church fathers. This article will focus on how the Law is interpreted through the correspondence between Jerome and Augustine, two famous church fathers who lived in the fourth century, and an incident between Peter and Paul in Paul's Letter to the Galatians. This correspondence between these two church fathers will be discussed through their explanations of the binding force of the Jewish Law on the gentile people. While Jerome will argue that the alleged scene between Paul and Peter in the Epistle to the Galatians is a fiction that was organized within a plan, Augustine will argue that Jerome's interpretation would mean that an event that does not exist in reality is recorded in the New Testament, which would undermine the authority of the sacred texts.

**Keywords:** History of Religions, Mosaic Law, Peter, Paul, Jerome, Augustine.

## Giriş

Hristiyanlığın ilk döneminde İsa Mesih'in göğe yükselişi sonrası ona inananlar arasında yaşanan tartışmaların en büyüğü Yahudi yasasının uygulanıp uygulanmayacağı olmuştur. Her ne kadar güncel bazı uygulamaları eleştirse de İsa Mesih, kendine göre yorumladığı bağlamda Yahudi yasalarına uygun bir yaşam sürmüştür ve bu yol dışında takipçilerine yeni bir yol sunmamıştır.<sup>1</sup> Bundan dolayıdır ki kendisinden sonra Yahudi kökenli inananlar İsa Mesih'i takip etmekle beraber Yahudi yaşamlarından vazgeçmemişler ve Musa yasasını uygulamaya devam etmişlerdir. Yasa konusundaki sorunların başlangıcını ise Yahudi kökenli olmayan (gentile) insanların İsa'ya inanan cemaate katılmaları oluşturmuştur. Hâlihazırda Yahudi olanların İsa'ya inandıktan sonra Yahudi gibi yaşamayı sürdürmeleri pekâlâ mümkündür, daha doğrusu İsa'yı zaten Yahudi olarak bekledikleri Mesih'le özdeşleştirdiklerinden Yahudi olarak kalmaları ve yasaya riayet etmeleri elzemdir. Fakat Yahudi kökenli olmayan inananların durumu bu şekilde değildir. Bu ikilik İsa Mesih'e inanan ilk topluluğu bir çıkmazla karşı karşıya bırakmış gibiydi: İsa'ya inanan gentile halk Yahudi yasasına da uyacak mıydı yoksa Yahudi yasasının uygulanması sadece İsa'ya inanan Yahudi kökenlilerle mi sınırlandırılacaktı?

Elçilerin İşleri tam da bu hususun bir mesele olarak tartışıldığı bir hadiseden bahseder. Buna göre Yahudiyeden Antakya'ya gelen bazı kişiler gentile kökenli inananlara Musa yasasına uygun bir biçimde sünnet olmaları gerektiğini aksi takdirde kurtuluşa eremeyeceklerini bildirirler. Bunun üzerine başlayan tartışma Kudüs'te bu hususun görüşüldüğü bir toplantının tertip edilmesiyle neticelenir. Bu toplantının muhatapları İsa Mesih'in kardeşi olarak bilinen Adil Yakup, Petrus ve bu toplantı için Kudüs'e gelmiş olan Pavlus'tur. Toplantının sonuç bildirgesi Yakup'un ağzından okunur ve öteki milletlerden İsa Mesih'e inananlara zorluk çıkarılmaması gerektiği, sadece putlara sunulan etlerden, fuhuştan, boğularak öldürülen hayvanların etinden ve kandan uzak durmaları haricinde yasanın geri kalanından sorumlu olmayacakları kabul edilir.<sup>2</sup>

Elçilerin İşleri'nde anlatılan bu hadisenin gerçekten yaşanıp yaşanmadığını kesin bir biçimde bilemiyoruz. Sadece İsa Mesih'in en yakınındakilerin oluşturduğu ve başını Adil Yakup'un çektiği Kudüs'teki ilk cemaat hakkında bildiklerimiz ve onların deyim yerindeyse haleflerine ait bazı metinlerden<sup>3</sup> bu olayın en azından anlatıldığı şekilde gerçekleşmediği konusunda tahmin

<sup>1</sup> Matta İncili'nde İsa Mesih'in ağzından şu söz aktarılır: “Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.” Bk. Açıklamalı Kutsal Kitap (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), Matta 5:17.

<sup>2</sup> MS. 50-51 yılları civarında gerçekleştirildiği düşünülen bu toplantı Hristiyanlar tarafından İsa Mesih'e inanan topluluğun teolojik bir meseleyi konuşmak için bir araya geldiği ilk toplantı olarak kabul edilir ve “Havariler Konsili” olarak bilinir. Bk. Elçilerin İşleri 15:1-21.

<sup>3</sup> Yahudi Hristiyanlara ait sonraki metinlerin en önemlisi *Pseudo-Clementine Yazıları* olarak bilinen, 2. yüzyılın sonları ile 4. yüzyıl arasında tarihlenen aynı türden farklı metinlerin bir araya getirildiği bir külliyattır. Bu külliyat içerisinde örnek verilebilecek birçok yer olsa da sadece bir tanesini bile iktibas etmemiz yetecektir. Petrus'un Yakup'a mektubunda Petrus Yakup'a açıkça Pavlus'u kastederek şöyle der: “... Çünkü öteki uluslardan bazıları benim yasal vaazımı reddederek, düşmanım olan adamın bazı yasa tanımaz ve önemsiz vaazlarına bağlandı.” Bk. Alexander Roberts v.dğr. (ed.), “Epistle of Peter to James”, çev. Thomas Smith, *Ante-Nicene Fathers* (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 8: 2.

yürütebiliyoruz.<sup>4</sup> Elçilerin İşleri'nin Pavlusçu ideolojiyi meşrulaştırma gibi bir amaç taşıdığı bilindiğinden<sup>5</sup> mezkûr hadisenin de bu açıdan yorumlanması gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimce Elçilerin İşleri'nde zikredilen bu hadise yaşansın ya da yaşanmasın bu problem özelinde böyle bir olayın anlatılması yasanın gentile halk üzerindeki bağlayıcılığı meselesinin kesin bir şekilde var olduğunu ortaya koyması hasebiyle dahi önemlidir. Dolayısıyla Elçilerin İşleri'nde meselenin çözümü hakkında ortaya konan yol şüpheli olsa da böyle bir meselenin mevcudiyetine şahadet etmesi bile konumuz açısından bu anlatıyı önemli kılmaktadır.

Pavlus, mektuplarında bu sorunun varlığına ara ara atıf yapar. Zaman zaman yasa konusunda çelişkili ifadeler serdetse de<sup>6</sup> genel itibarıyla Musa yasasının gentile halka zorunlu tutulmaması gerektiğini düşünen ve bunu mektuplarında birçok kere dile getiren<sup>7</sup> bir pozisyonadadır. Pavlus yasa konusunda zaman zaman olumlu, bazen ise oldukça olumsuz bir tavır sergiler.<sup>8</sup> Bizatihi Yeni Ahit, farklı yazarlara ait İnciller ve mektuplardan oluştuğundan yasa konusunda net bir tutum ortaya koymamıştır. Dolayısıyla Elçilerin İşleri'nde yaşandığı zikredilen hadise Yahudi yasası konusunun artık "halledildiğini" iddia etse de sonrasında Kilise içerisinde yaşanan tartışmalar aşlında bu problemin Hristiyanlar içerisinde hâlâ bir sorun olarak devam ettiğini ortaya koymaktadır. Özellikle kristolojik meselelerle birlikte tartışılıp konuşulan bu problem sonraki yüzyıllarda dahi sadra şifa bir çözümün bulunamayacağı türden bir mesele olarak kalmıştır.

Biz bu makalede Yahudi yasasının gentile halkla ilişkisi konusunda Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu'nda geçen bir hadisenin örnekliliği üzerinden henüz İsa Mesih'ten hemen sonra yaşandığı iddia edilen bir hikâye özelinde meselenin 4. yüzyılda "ortodoks" Hristiyanlar arasında dahi nasıl büyük ihtilaflara sebep olduğunu anlatmaya çalışacağız. Özelde en büyük iki Latin kilise babası olarak kabul edilen Jerome (ö.420) ile Augustinus (ö.430) arasındaki tartışmayı konu edineceğiz.

Pavlus, Galatyalılar'a Mektup'ta Antakya'da gerçekleştiğini ifade ettiği sıra dışı bir olaydan bahseder (2:11-14). Makalemizin konusunu teşkil eden mesele de işte bu hadise üzerine Jerome'un öne sürdüğü bir iddia neticesinde gelişecektir. Öyle ki bu iddia Augustinus ile olan tartışmayı başlatacaktır. Biz bu makalede öncelikle olayın geçtiği pasajla birlikte Jerome'un bu pasaj üzerine yaptığı yorumu zikredecek, sonrasında Augustinus ile olan mektuplaşmaların içeriğinden bahsedeceğiz. Böylece 4. yüzyılın sonlarında iki büyük kilise babasının yorumları

<sup>4</sup> Batı akademisinde Havariler Konsili'nin yaşanıp yaşanmadığı ya da yaşandıysa nasıl bir toplantı olduğu konusunda kaleme alınmış metinlerden oluşan geniş bir literatür bulunmaktadır. Türkçede ise Zafer Duygu *İsa, Pavlus ve İnciller* kitabında konunun ayrıntılı bir kritiğini yapar. Bk. Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 428-438.

<sup>5</sup> Bk. Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 362-370.

<sup>6</sup> Pavlus bir yerde gentilelerin sünnet olmamaları gerektiğini ifade ederken başka bir yerde sünnet yasasına uyulup uyulmamasından ziyade önemli olanın Mesih'e iman olduğunu söyler. Örnek pasajlar için Pavlus ve Musa yasası konusunda kaleme alınmış ve konuyu derli toplu ele alan önemli bir kitap bölümü olarak bk. Mahmut Aydın, "Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 303-332.

<sup>7</sup> Galatyalılara Mektubu'nun 2. ve 3. bölümleri kurtuluş için "yasa" ile "iman"ı mukayese eder ve artık bu konuda yegâne kurtuluş yolunun yasa değil, iman olduğunu söyler.

<sup>8</sup> Pavlus'un yasa konusunda olumsuz bir tavır içerisinde olduğu bazı örnek pasajlar için bk. Romalılar 3:20; 4:15; 7:6. Pavlus'un yasa hakkında olumlu ifadeleri için ise bk. Romalılar 7:12; 13:8-10. Pavlus'un Yahudi yasası hakkındaki görüşleri üzerine kaleme alınmış ve bütüncül bir değerlendirme ortaya koyan makale için bk. Aydın, "Hristiyanlıkta Yasa Sorunu", 309-320.



vasıtasıyla İsa Mesih'in gidişinden hemen sonra başlayan gentile inananlar için "Musa Yasasının Geçerliliği" tartışmasının 4. yüzyıldaki yansımaları görmüş olacağız.

Batı akademisinde Jerome ile Augustinus arasında mektuplaşmalarla gerçekleşen bu tartışmaya odaklanan bazı çalışmalar mevcuttur. Bu mektuplaşmalar özelinde yapılan çalışmalar içerisinde bu meseleye atıf yapanlar olduğu gibi,<sup>9</sup> Jerome'un hayatı ve temel düşüncelerini konu edinen çalışmalar içerisinde bu konuya değinenler de<sup>10</sup> mevcuttur. Nihayetinde doğrudan Jerome ile Augustinus arasındaki mektuplaşmaları Galatyalılar 2:11-14 arasındaki hadise üzerinden yorumlayan az da olsa bazı çalışmalar<sup>11</sup> vardır. Biz bu çalışmaların mezkûr mesele hakkındaki yorumlarını da dikkate alarak Jerome ile Augustinus arasındaki mektupların içerikleri üzerinden konuyu ele alacağız. 394 ve 405 yılları arasında Jerome ile Augustinus arasında 11 mektuplaşma vardır. Bu ikili arasındaki her bir mektuptan değil, sadece bu hususun konuşulduğu mektuplardan bahsedeceğiz. Mektupların kronolojisi dikkate alınarak yapılan sıraya riayet edecek böylece bağlamın anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız. Makalede mektuplara verilen sayılar bunları bir araya getiren *Nicene and Post-Nicene Fathers* serisindeki sıralamaya uygun olacaktır. Yani mektupların toplandığı bu serinin mektuplara verdikleri sayılar bir karışıklık yaşanmasın diye aynen kabul edilecektir.

## 1. Jerome'un Galatyalılar 2:11-14 Yorumu

Sadece Latin Kilisesi'nin değil, erken dönem Hıristiyanlığın en önemli kutsal kitap bilginlerinden biri olarak kabul edilen ve tam adı Eusebius Hieronymus olan Jerome 311 yılında Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde yer alan Dalmatia'ya bağlı Stridon kasabasında doğar. Eğitimine önce Romada sonrasında Trier ve Antakya'da devam eden Jerome tekrardan Roma'ya döner. Burada Papa Damasus'un en yakınındaki isimlerden biri haline gelen Jerome Papa'nın ölümünden sonra işlerin istediği gibi gitmemesinden ötürü Romadan ayrılmak durumunda kalıp Beytullahim'e yerleşir. Buraya manastır kuran Jerome kutsal metin çevirileri ve yorumları üzerine çok sayıda metin kaleme alır.<sup>12</sup> Pavlus'un mektupları üzerine kaleme aldığı yorumlara burada başlar. Filimon, Galatyalılar ve son olarak da Titus mektubu üzerine yorumlarını tamamlar. Galatyalılar'a Mektup üzerine yazdığı yorumun önceki kutsal kitap bilginlerinin yorumlarına nazaran çok daha ayrıntılı ve önemli olduğu kabul edilmiştir. Myers, Jerome'un Galatyalılar yorumunun özellikle de makalemizin temel konusu olan 2:11-14 bölümünün Erasmus'tan büyük

<sup>9</sup> Michael Ford Coleman, "A Bond Between Souls": *Understanding Spiritual Friendship in Augustine of Hippo with Special Reference to His Letters* (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2019).

<sup>10</sup> Örnek olarak bk. J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1998).

<sup>11</sup> Anne P. Carriker, "Augustine's Frankness in His Dispute with Jerome Over the Interpretation of Galatians 2:11-14", *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter, S. J.*, ed. Douglas Kries & Catherine Brown Tkacz (New York: Peter Lang, 1999).; Jason A. Myers, "Law, Lies and Letter Writing: An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident (Galatians 2:11-14)", *Scottish Journal of Theology*, 66/2 (2013): 127-139.; Geoffrey D. Dunn, "Augustine's Use of the Pauline Portrayal of Peter in Galatians 2", *Augustinian Studies*, 46/1 (2015): 23-42.

<sup>12</sup> Kelly, *Jerome*, 1-9.; "Jerome", *Encyclopedia.com*, erişim: 15.08.2024, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/jerome>.

övgüler alacağını fakat öbür taraftan Augustinus'tan ve yüzyıllar sonra Martin Luther'den ise güçlü eleştiriler alacağını söyler.<sup>13</sup>

Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu'nda geçen ifadeler şu şekildedir:

*“Ne var ki, Kefas (Petrus) Antakya'ya geldiği zaman, suçlu olduğu için ona açıkça karşı geldim. Çünkü Yakup'un yanından bazı adamlar gelmeden önce Kefas öteki uluslardan olanlarla birlikte yemek yedi. Ama o adamlar gelince sünnet yanlılarından korkarak sünnetsizlerden uzaklaştı, onlarla yemek yemez oldu. Öbür Yahudiler de onun gibi ikiyüzlülük ettiler. Sonunda Barnaba bile onların ikiyüzlülüğüne kapıldı. Müjde gerçeğine uygun davranmadıklarını görünce hepsinin önünde Kefaşa şöyle dedim: “Yahudi olduğun halde Yahudi gibi değil, öteki uluslardan biri gibi yaşıyorsun, nasıl olur da ulusları Yahudi gibi yaşamaya zorlarsın?”*

Görüldüğü üzere bu pasajlarda, Pavlus'un yasa konusunda “ikiyüzlü” davrandığı için Petrus'u azarladığı aktarılır. Buna göre öncesinde Petrus Yahudi kökenli olmayan gentile halkla birlikte yemek yiyorken Kudüs'ten ve özellikle zikredildiği üzere Yakup'un yanından bazı adamlar geldiğinde bundan uzak durmuştu. Bundan dolayı da Pavlus Petrus'u oldukça sert bir şekilde eleştirmişti.<sup>14</sup>

Jerome, Galatyalılar'a Mektubu yorumladığında bu pasajlarda anlatılan ve açıklanması pek de kolay olmayan bu hadisede deyim yerindeyse işin altından kalkabilmek için bir çözüm yolu geliştirmişti. İsa Mesih'in en yakınındaki havari olan Petrus'un nasıl böyle bir yanlışa girebildiği, daha da önemlisi Pavlus'un halkın önünde nasıl olur da Petrus'u azarlayabildiği hususu üzerine önemli iddialar içeren yorumlar yapmıştı. İşte bu yorumlar az sonra bahsedeceğimiz tartışmayı başlatmıştı.

Jerome'a göre öncelikle Kudüs'ten henüz hiç kimse gelmeden evvel Petrus'un öteki uluslar ile yemek yiyor olması kutsal metinlerin hiçbir millete kirli dememe emrine uyduğunu göstermektedir. Jerome burada Elçilerin İşleri'nde yer alan *“hiç kimseye adi ya da kirli deme”*<sup>15</sup> sözüne atıf yaparak Petrus'un başlangıç itibarıyla tutarlı davrandığını söyler. Buradaki sorun normalde böyle düşünüyor ve davranıyorken Kudüs'ten bu insanlar geldiğinde Petrus'un neden böyle bir eylemde bulunduğudur. Öyle ki bu pasaja göre gentilelere İsa'yı anlatan Barnaba bile Petrus'a uyararak sünnetsizlerle bulunmaktan vazgeçmiştir. İşte bu noktada Jerome, Pavlus'un ve dolayısıyla Petrus'un deyim yerindeyse bir tiyatro içinde olduklarını söyler. Buna göre Pavlus bir plan dâhilinde Petrus'u azarlamıştır. Buradaki amacı Petrus'un kendilerinden uzaklaşmış olduğu imajını vererek Yahudi kökenli olmayan imanlıların Petrus'un bu davranışından dolayı İsa'ya

<sup>13</sup> Myers, “An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident”, 128-129.

<sup>14</sup> Bazı Yahudiler putperestlik, cinsel ahlaksızlık vb. günah içerisinde olan Yahudi olmayanları ahlaki olarak kirli kabul ettikleri için onlardan uzak durmuşlardır. Bu nedenle birçok Yahudi'nin Yahudi olmayanlarla yakın ilişki kurmasının -ev ziyareti, aynı sofrada yemek yeme, evlilik yapma vb.- Tevrat tarafından yasaklandığını düşünmüşlerdir. Bk. Richard Bauckham, “James and the Jerusalem Community”, *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Oskar Skarsaune & Reidar Hvalvik (Paebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007), 73-74.

<sup>15</sup> Elçilerin İşleri 10:28.

inanan cemaatten uzaklaşmasını önlemektir. Burada Petrus Yahudi kökenlilere karşı nasıl Yahudi hassasiyetlerini korumuşsa Pavlus da Yahudi kökenli olmayanların önünde onları yasaya itaate zorlama durumuna düşmemiştir. Yani burada “beyaz yalan” da denebilecek “faydalı yalan” yöntemi kullanılmıştır. Pavlus, Petrus’un Yahudileri kurtarma planı karşısında sanki Petrus’la çelişiyormuş gibi davranarak onu yüzüne karşı azarlamış ve bu taktikle Yahudi olmayanları korumuştur.<sup>16</sup>

Jerome buradaki sahnenin ve Petrus’un Pavlus tarafından azarlanmasının bir kurgu olduğu konusunda okuyucuyu ikna etmek için farklı argümanlar da ortaya koyar. Buna göre zaten Yahudi olan Pavlus Yahudi yasasına olabildiğince titizlik göstermekte ve saygı duymaktadır. Yine Pavlus’un Yahudi kökenlilerin Mesih’e iman etmeleri için ekstra çaba gösterdiği gerçeğinin de unutulmaması gerektiğini söyler. Bu duruma örnek olarak Pavlus’un yasada yer alan “Nazirit Yemini”<sup>17</sup> ve sünnet<sup>18</sup> gibi eylemleri uyguladığını söyler. Görüldüğü üzere Petrus ile benzer eylemler içinde olan Pavlus nasıl olur da hangi gerekçeyle gerçekte Petrus’u azarlayabilir ki? Yine fark edildiği üzere Pavlus Yahudi inananların yanında Yahudi hassasiyetlerini koruduğu gibi Yahudi olmayan inananların yanında da yasanın zorlayıcı yapısını kabul etmemekteydi. Jerome’a göre Petrus’un Yahudi inananların yanında yasaya uygun hareket etmesi gayet anlaşılabilir bir şeydi ve Pavlus’un onu gerçekte azarlaması gerekmezdi, zira aynı hassasiyeti kendisi de zaman zaman göstermekteydi. İşte bu durum Jerome’a göre bu sahnenin deyim yerindeyse danışıklı bir dövüş olduğunun göstergesiydi.<sup>19</sup>

Jerome Pavlus’un olduğundan farklı bir tavır içinde görünmesi durumunun örneklerinin Eski Ahit’te de mevcut olduğunu söyler. 2. Krallar kitabında İsrail kralı Yehu’nun Baal’e tapanları yok etmek için sözde Baal’e kulluk ediyor gibi görünüp bu yolla onları topladıktan sonra öldürme planına<sup>20</sup> atıf yapar. Yine Mezmurlar’da geçen Davut’un, görünüşünü değiştirerek Abimelek’in huzurunda başka biri gibi davranması ve Abimelek’in onu kovması hadisesine<sup>21</sup> atıf yapar. Bu şekilde Pavlus’un uyguladığı misyon tarzının örneklerinin kutsal metinlerde bulunabileceğini gösterir.<sup>22</sup>

Jerome zaman zaman doğru insanların takiyeye başvurabildiklerini, hatta günahsız olan İsa Mesih’in dahi insanlığın kurtuluşu için günahlı bedene bürünmüş gibi davrandığını ve buna şaşılmanması gerektiği söyler. Öyle ki bizzat İsa Mesih “*eğer kardeşin sana karşı günah işlerse, ona git, suçunu kendisine göster. Her şey yalnız ikinizin arasında kalsın. Kardeşin seni dinlerse, onu*

<sup>16</sup> Jerome, *Commentary on Galatians* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010), 104-105.

<sup>17</sup> Elçilerin İşleri 21:23-6. “Nazirit” kavramı, “adamak” ve “kendisini vakfetmek” anlamlarına gelir. Yahudiler içerisinde kendilerini toplumdan soyutlayarak Musa yasasındaki kurallara ek olarak saç kestirmeme, ölüye dokunmama, içkiden uzak durma gibi kendilerine has bazı kurallara da riayet eden bir yaşam tarzını benimsemiş kişilere verilen isimdir. Bu bağlamda İsa Mesih ile aynı dönemde yaşamış olan Yahya bir Nazirit’dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, “Nasrânî (Ναζωραῖος): Hıristiyanlık ve İslam’ın Dini Söz Dağarcığı Üzerine Bir İnceleme”, *Kurandaki Hanif/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2016), 295-299.

<sup>18</sup> Elçilerin İşleri’nde geçen ifade şu şekildedir: “*Timoteos’u kendisiyle birlikte götürmek isteyen Pavlus, oralarda bulunan Yahudiler yüzünden onu sünnet ettirdi. Çünkü hepsi, babasının Grek olduğunu biliyordu.*” (16:3).

<sup>19</sup> Jerome, *Commentary on Galatians*, 105-109.

<sup>20</sup> 2. Korintliler 10:18-19. Jerome, *Commentary on Galatians*, 106.

<sup>21</sup> Mezmurlar 34.

<sup>22</sup> Jerome, *Commentary on Galatians*, 106-107.

kazanmış olursun."<sup>23</sup> demişti. Bu pasaj elçiler arasında var olan sıkıntının kamuya mal edilmemesi gerektiğini öğütüyordu. Buna rağmen Pavlus'un, herkesin önünde Petrus'u azarlama cesaretini göstermesi ancak bunların bilincinde olmasıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde Pavlus birçok vesileyle methettiği<sup>24</sup> Petrus'a neden hakaret etsin ki?<sup>25</sup>

Jerome'un, görüşlerini özetlediği ve karşıt görüşlere meydan okuduğu bir pasajı doğrudan alıntılararak Jerome'un yorumu başlığını bitirelim:

*"Tıpkı normal yürüyen ama topallıyormuş gibi yapan insanların ayaklarında bir sorun olmamasına rağmen topallamalarının bir nedeni olması gibi, Petrus da ne sünnetin ne de sünnetsizliğin önemli olmadığını, sadece Tanrı'nın emirlerini yerine getirmenin önemli olduğunu bildiğinden, önceden Yahudi olmayanlarla yemek yemiş ama Yahudileri Mesih'e olan inançlarından uzaklaştırmamak için bir süre onlardan uzak durmuştur. Pavlus da aynı şekilde Petrus gibi davranarak onunla yüzleşti ve herkesin önünde konuştu, Petrus'u azarlamak için değil, Petrus'un uğruna rol yaptığı kişileri düzeltmek için. Şimdi, eğer biri bu yorumla, Petrus'un hatalı olmadığına ve Pavlus'un büyüğünü acımasızca azarlamadığına ikna olmadıysa, Pavlus'un neden bir başkasını kendisiyle aynı şeyi yaptığı için eleştirdiğini açıklamalıdır."<sup>26</sup>*

İşte Jerome'un son cümledeki meydan okuması Augustinus'u harekete geçiren cümle olmalıdır. O, iki elçi arasındaki bu duruma başka bir açıklama getirecek olanların cevaplarını beklediğini ifade eder.

## 2. Jerome ve Augustinus Mektuplaşmaları

Erken dönemde Hıristiyan teolojisinin en hareketli olduğu yerler şüphesiz Yunanca konuşan Doğu Hıristiyanlarının yaşadığı bölgelerdi. Kristolojik tartışmalar büyük ölçüde Antakya, İskenderiye, Konstantinopolis ve çevrelerinde yoğunlaşmıştı. Bu açıdan Hıristiyanların Latin tarafı bu bölgelere nispeten teolojik meseleler konusunda hareketsiz bir görünüm arz etmekteydi. Latince yazıp çizen Hıristiyan teologların sayısı Doğu'ya göre oldukça azdı.<sup>27</sup> İşte bu az sayıda teolog içerisinde Jerome ve Augustinus'un Yunan babalarını aratmayacak olan tartışmaları oldukça önemlidir.

<sup>23</sup> Matta 18:15.

<sup>24</sup> Örneğin bk. "Topluluğun direkleri sayılan Yakup, Kefas ve Yuhanna..." Galatyalılar 2:9;

<sup>25</sup> Jerome, *Commentary on Galatians*, 108-109. Jerome bu pasajı açıklamak için farklı yorumları olanlardan da bahseder. Burada özellikle Pavlus'un bahsettiği Kefas'ın elçi Petrus değil, aynı adı taşıyan yetmiş öğrenciden başka biri olduğu şeklindeki iddiayı nakleder. Buna göre Yahudi olmayanlarla aynı sofrada oturmaktan geri duran kişi Petrus değildir. Jerome, İncillerde ve Pavlus'un diğer mektuplarında bazen Kefas, bazen de Petrus olarak adlandırılan kişiden farklı olarak Kefas adında başka bir kişi bilmediğimizi söyler. Dolayısıyla bu iddia ona göre yanlıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Jerome, *Commentary on Galatians*, 109.

<sup>26</sup> Jerome, *Commentary on Galatians*, 109-110.

<sup>27</sup> Hıristiyanlığın erken döneminde Jerome ve Augustinus dışında zikredilmeyi hak eden önemli Latin kilise babaları olarak başta Tertullianus olmak üzere, Milan piskoposu Ambrose ve Poitiers piskoposu Hilary'nin isimleri zikredilebilir.

Roma'da Jerome için işlerin yolunda gitmemesi, onun Beytülahm'e yerleşme kararı almasına sebep olmuştu. Bunun neticesinde uzak mesafelerinden dolayı Augustinus ile tartışmaları mektuplaşmalar yoluyla olmuştu. Esas itibarıyla Jerome ile Augustinus'un her ikisi de 10 yıl önce yaklaşık olarak 383 yılında aynı dönemde Roma'da bulunmalarına rağmen görüş(e)memişlerdi ve ilk defa mektuplarla arkadaşlıkları yavaş yavaş gelişmişti.<sup>28</sup>

İkili arasında yaşanan bu mektuplaşma ulaşım ve güvenilirlik noktasında bazı dezavantajları barındırır da görüşlerin ve buna karşı geliştirilen itirazların kronolojik bir biçimde okunması, meselenin seyrini görmeyi mümkün kılmakta ve anlaşılabilirliğini arttırmaktadır. İkili arasındaki mektuplaşmaları başlatan husus büyük oranda Jerome'un Galatyalılar'a Mektup üzerindeki yorumu olsa da görebildiğimiz kadarıyla bunun dışında Jerome'un kutsal metinlerin tercümelerinde Tevrat'ın İbranice nüshasını tercih etmesi de Augustinus'un en büyük eleştirilerinden biri olacaktır. Augustinus Jerome'a daha yaygın olan Yunanca Septuagint'i kullanmasını önermektedir. Biz bu makalede sadece konumuz ile alakalı olan kısımlara yoğunlaşacağımızdan bu konuyu bir kenara bırakacak ve Galatyalılar 2:11-14'ü gentile Hıristiyanlarının Musa yasası ile ilişkisi bağlamında ele alarak ilerleyeceğiz.

## 2.a) Augustinus'un 28 Numaralı Mektubu

İlgili mektup Jerome ve Augustinus arasındaki tartışmayı başlatacak mektuptur. Bu ilk mektubun 394 ya da 395 yılında yazıldığı bilinse de Jerome'a ulaşması 7 ya da 9 yıl sonra mümkün olmuştur. Jerome'un eline bu kadar geç ulaşan bu mektupta Augustinus'un Jerome'a yaptığı itirazların ilk halini görmektediriz. Jerome'a ulaşmayan bu mektup Augustinus'un isteği ve bilgisi dışında İtalya'da yayılmıştır. Kendisi hakkındaki eleştirilerin İtalya'da teologlar arasında yayılmış olması bunu çok sonradan öğrenen Jerome'u kızdıracak ve bu durumun kasıtlı bir eylem olduğunu düşündürecektir. Augustinus bu konuda açıklama yapsa da bu, Jerome'un uzun bir süre yatışmasına yetmeyecektir.

Mektupta Augustinus'un üzerinde durduğu ilk husus yukarıda da ifade edilmiş olan Jerome'un kutsal metinlerin yüzyıllardır okunan ve kabul görmüş Yunanca çevirisi yerine tercüme ve yorumlarında İbranice nüshayı kullanması hakkındadır.<sup>29</sup> Mektubun bizi ilgilendiren kısmı ise 3. ile 5. bölümler arasında yer almaktadır. Augustinus, Jerome'un Galatyalılar'a Mektup'ta Pavlus ile Petrus arasında yaşanan olay üzerine yaptığı yorumu okuduğunu söyler. Bu yorumda Havarî Petrus'un bir sahtekârlık içerisinde tasvir edildiğini, Jerome gibi önemli biri tarafından yazılmış olsa da bu bölümde bir yalanın savunuluyor olmasını görmenin onu çok üzdüğünü belirtir. Ona göre elçilere (Pavlus) ait olan kitaplarda bir yalanın bulunduğu inanmak kesinlikle bir felakettir. Eğer kutsal metinlerde yanlış bir şey bulunduğunu kabul edecek olursak bunların çok kötü sonuçları olacaktır. Zira bu durum bir ilke olarak kabul edilecek olursa açıklanması zor bölümlerin tamamına uygulanacak ve bu da kitabın gerçek manası noktasında

<sup>28</sup> Carolinne White, *Christian Friendship in the Fourth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 132-133.

<sup>29</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 1-2.

büyük sıkıntılar doğuracaktır.<sup>30</sup> Augustinus kutsal metinlerin anlaşılması noktasında böyle yalanlara başvurulduğu takdirde düşülecek yanlış yollar konusunda örnek olarak 1. Korintliler 7:10-16'daki<sup>31</sup> Pavlus'un evlilik ile alakalı sözlerine atıf yapar. Burada herhangi birisinin bu yöntemi uygulayarak Pavlus'un evlilik konusundaki öğretisi ve tavsiyelerini çarpıtabileceğini aktarır.<sup>32</sup> Beşinci paragrafta geçtiğimizde ise Augustinus kutsal metinlerde anlatılanlar içerisinde sözde yalana başvurulmasını gerektirecek hiçbir yerin olmadığını söyler. Eğer Jerome'un yaptığı şey metinlere uygulanacak olursa herkesin istediğine inanıp istemediğine inanmama gibi bir durum yaşanacak ki bu da kutsal metinlerin otoritesini sarsacaktır.<sup>33</sup> Augustinus bu eleştirileri getirmesinde temel niyetinin bir dost olarak yanlış düzeltme olduğunu da ekler.<sup>34</sup> Bu mektup Jerome'a uzun bir süre ulaşmayınca Augustinus bunun üzerine bir mektup daha kaleme alacaktır.

## 2.b) Augustinus'un 40 Numaralı Mektubu

Esasında bu mektup yazılmadan önce Jerome 397 yılı civarında Augustinus'a bir mektup yazmıştı. Fakat bu mektup Augustinus'un 3 yıl önce kendisine yazdığı mektuptan haberi olmayan Jerome'un konudan bağımsız ona bazı tavsiyeler içeren bir mektubuydu. Muhtemelen mektup Augustinus'un kafasını karıştırmış olmalıdır,<sup>35</sup> zira önceki mektupta kendisinin Jerome'a yönelttiği sorularla alakalı bir cevap ya da o konudan bahis yoktu. Bundan dolayı bu mektubu atlayıp Augustinus'un Jerome'a yazdığı ikinci mektuptan bahsedeceğiz.

Esasında Augustinus bu mektubu ilk mektubunun ulaşmamış olmasından dolayı yazmıştır. Zira önceki mektupta ele aldığı konuları yineler, sadece bazı ayrıntılar ve eklemeler yapar. Temelde konusu yine "faydalı yarar" anlayışının yanlışlığı üzerinedir. Augustinus, muhatabını ikna etmek için farklı bir yöntem de dener ve Pavlus'un bir fayda gözeterek yalan söylemeyeceğini Galatyalılar'a Mektup'tan başka bir sözüne atıf yaparak<sup>36</sup> savunur. Myers'in de dediği gibi böylece o bir yazarın eserindeki sorunların aynı eserdeki başka yerlere ya da yazarın diğer çalışmalarına atıfta bulunularak çözülmesi yöntemini kullanır.<sup>37</sup>

Augustinus'un bu mektupta üzerinde en çok durduğu konu Pavlus'un Yahudiliği olacaktır. Korintlilere Birinci Mektup'ta geçen "Yahudileri kazanabilmek için onlara Yahudi gibi davrandım"<sup>38</sup> sözü üzerinde durur. Ona göre Pavlus herhangi bir aldatmaca içerisinde değildir, Pavlus gerçekte zaten Yahudi'dir ve Yahudi halkını doğru bir biçimde yönlendirmek için bir süre Yahudi yasasını terk etmemiştir. Yine Mesih'e iman ettikten sonra bile Yahudi atalarından öğrendiklerini devam ettirenlere müdahale etmemiştir. Kurtuluş artık sadece Rab İsa tarafından olduğundan Yahudi kökenli olmayan imanlılar için artık ağır olan bu yasanın bağlayıcı

<sup>30</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 3.

<sup>31</sup> "Evlilereyse şunu buyuruyorum, daha doğrusu Rab buyuruyor: Kadın kocasından ayrılmam. Ayrılsa evlenmesin, ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın..."

<sup>32</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 4.

<sup>33</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 5.

<sup>34</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 6.

<sup>35</sup> Coleman, *Understanding Spiritual Friendship in Augustine*, 48.

<sup>36</sup> "Bakın, size yazdıklarımın yalan olmadığını Tanrı'nın önünde belirtiyorum." Galatyalılar 1:20.

<sup>37</sup> Myers, "An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident", 133.

<sup>38</sup> 1. Korintliler 9:122.

olmamasına karar vermiştir.<sup>39</sup> Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu'nda Petrus'u azarlamasının sebebi de onun Yahudi olmayanları bu yasaya uymaya zorlamasıdır. Petrus da bunun elbette farkındadır fakat sünnetlilerden korktuğu için bunu yapmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla bu olay tamamen görüldüğü gibidir ve bir plan dâhilinde kurgulanmış değildir. Burada Augustinus Jerome'a "eğer sizin yaptığınız gibi yorumlayacak olursak kutsal metinlerin yetki ve otoritesi tamamen belirsiz hale gelir" der ve bu tavizin sonuçlarının çok daha ağır olacağını söyler.<sup>40</sup> Augustinus son olarak Pavlus'un Yahudileri kazanmak için Yahudi gibi davrandığını bildiğimize göre neden diğer milletler gibi putperest ayinlere katılmadığının iyi düşünülmesi gerektiğini söyler. Hâlbuki burada "beyaz yalan" ilkesini gözeterek ve yasadışı gibi davranarak onları da kazanmaya çalışabilirdi. Dolayısıyla Pavlus zaten doğuştan Yahudi olduğu için Yahudi uygulamalarına katılmıştır. Burada gerçekte olmadığı bir durumdaymış izlenimi vermediği gibi Augustinus'un tam ifadesiyle "*hilekârın kurnazlığını değil, şefkatli bir kurtarıcının sempatisini*" kazanmıştır.<sup>41</sup> Bu mektup da maalesef İtalya'da neredeyse 1 yıl boyunca kaybolmuş ve en sonunda Jerome'a ulaşmıştır.<sup>42</sup> Mektupta Augustinus'un Jerome'a yönelttiği bu eleştirilere rağmen yine de ona karşı saygısızlık içeren bir ifade kullanılmamıştır, fakat Jerome aynı tavrı göstermeyecektir.

### 2.c) Ara Mektuplar

Jerome ile Augustinus arasında başlayan mektuplaşmalarda Jerome cevap verme konusunda bazı tereddütler yaşamıştır. Hem yaş hem de kilisede tanınırlık konusunda Augustinus'tan önde olan Jerome henüz ayrıntılı bir cevap yazmamışken ikisi arasında niyetin anlaşılması babından bazı kısa mektuplaşmalar olmuştur. Bunlara kısa kısa değindikten sonra Jerome'un artık konuyu ciddiye alıp cevap olarak yazdığı mektuba geçeceğiz.

Augustinus'a gönderdiği 68 numaralı mektupta Jerome cevap vermekte neden geciktiğini anlatır. Bu konuda temel sebebinin bu mektubun yazarının Augustinus olup olmadığı konusunda yaşadığı tereddüt olduğunu söyler. Esasında eline ulaşan bazı mektup kopyaları olduğunu, hatta bunları üslup olarak Augustinus'a benzettiği halde yine de tam emin olmadığını ifade eder. Diğer sebep olarak da manastırında yaşayan ve dindar olarak nitelediği Paul'a'nın uzun süren hastalığı ile ilgilenmesi olduğunu söyler.<sup>43</sup> Buna göre Jerome Augustinus'un nezaket sınırları çerçevesinde olsa bile ağır eleştiriler yönelttiği mektubu hakkında en başlarda nasıl tepki vereceğini tam olarak kestiremediği için bir süre cevap verememiş ve bu mektubu bir açıklama getirmek için göndermiştir. Ama mektuptaki üsluptan Jerome'un oldukça kızgın olduğu çok açıktır.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 4.

<sup>40</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 5.

<sup>41</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 40)", 1: 5.

<sup>42</sup> Myers, "An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident", 133-134.

<sup>43</sup> Bk. Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 72)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 2.

<sup>44</sup> Jerome Augustinus'a şöyle der: "*Herkesin kendi görüşüyle yetindiği ve eskiden beri gençlerin yaptığı gibi, ün kazanmış kişilere saldırarak kendi adını yüceltmeye çalışmanın çocukça bir kendini beğenmişlik olduğu sizin gibi bilgiler tarafından çok iyi bilinir. Benimkinden farklı bir açıklama yaptığınız için kendimi hakarete uğramış sayacak kadar aptal değilim; öte yandan siz de benim görüşlerimin sizin savunduğunuz görüşlere aykırı olmasından dolayı haksızlığa uğramış sayılmazsınız.*" Devamında "*bir şey daha söyleyeyim, sizi seven birini sevin ve genç olduğunuz için Kutsal*

Augustinus'un 403 yılında Jerome'a yazdığı 71 numaralı mektup mektuplaşmanın hâlâ sağlıklı yürümediğini göstermektedir. Augustinus bu mektubu, gönderdiği ilk iki mektubun ve sonrasında Jerome'un kendisine cevap olarak gönderdiği yukarıdaki mektubun ulaşmamış olduğunu düşünerek bunu yazar. Görüldüğü kadarıyla samimi bir diyaloga girmek istediği halde Jerome'un ona bir türlü yanıt vermemesi karşısında endişelenerek şöyle der:

*"Size daha önce gönderdiğim ve yanıt alamadığım iki mektubun kopyalarını göndermeye karar verdim, çünkü sanırım size hiç ulaşmadılar. Eğer mektuplar size ulaştıysa ve yanıtlarınız bana ulaşmadıysa, eğer kopyalarını saklıyorsanız, daha önce gönderdiklerinizin aynısını bana ikinci kez gönderin; eğer saklamıyorsanız, okuyabileceklerimi tekrar yazdırın ve bu kadar uzun süredir beklediğim yanıtı bu eski mektuplarla göndermeyi reddetmeyin."*<sup>45</sup>

Jerome'un Augustinus'a gönderdiği bir sonraki mektupta artık dil sertleşmeye başlar. Jerome Augustinus'a kendisine mektup üstüne mektup gönderdiğini ve sürekli olarak mektupları yanıtlaması için ısrar ettiğini; mektubun çeşitli sebeplerle kendisine ulaşmadığını ve ne hikmetse aynı mektupların Roma'daki ve İtalya'nın diğer bölgelerindeki Hıristiyanların çoğunun elinde olduğunu, kendisi dışında herkesin mektubun içeriğine muttali olduğunu ifade eder ve bu durumu öğrendiğinde çok şaşırıldığını da ekler.<sup>46</sup> Görüldüğü üzere Jerome Augustinus'un bu durumu kasıtlı yapmış olabileceğini ve böylece onun itibarını zedeleyeceğini düşündüğünü ima eder. Jerome devamında bazı tanıdıklarının bunu yapanın kendisi üzerinden şöhret olma arzusuyla yaptığını söylediklerini aktarır. Açıkçası en başlarda "bu ballı kılıcın" Augustinus'tan geldiğine inanmadığını ve cevaplamayı başlarda reddettiğini söyleyerek durumu şöyle ifade eder:<sup>47</sup> *"Eğer bilginizi kullanmak ya da sergilemek istiyorsanız, kendinize hasım olarak, Roma'da çok sayıda bulunduğu söylenen, sizinle karşılaşmaktan ve bir piskoposla Kutsal Yazılar üzerine tartışmaya girmekten çekinmeyecek genç, güzel konuşan ve ünlü kişileri seçin."*<sup>48</sup> Bu cümle Jerome'un Augustinus'a karşı duyduğu öfkeyi ve onun kötü niyetini anladığını söyleyen açık bir pasajdır.

Bu mektuplar üzerine 73 numaralı mektubu yazan Augustinus, esasında Jerome'un ona bu kadar sert çıkmasına hem şaşırılmış hem de üzülmüştür. Mektubun genelinde Jerome'un öfkesini yatıştırarak ve aralarında ihtilafı ortadan kaldıracak yapıcı bir dil kullanmaya özen gösterir. Hatta Jerome'un bazı eleştirilerini kabul dahi eder. Aralarındaki teolojik meseleleri konuşmak yerine arkadaşlıklarının ve samimiyetlerinin bozulmaması için bir çaba sarf eder.<sup>49</sup>

*Yazılar alanında bir emektara meydan okumayın... 'yorgun öküz daha sağlam adımlarla yürür' atasözünü hatırlatmama izin verin."* Bk. Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 72)", 1: 2.

<sup>45</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 71)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 2.

<sup>46</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 72)", 1: 1.

<sup>47</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 72)", 1: 1-2.

<sup>48</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 72)", 1: 1-3.

<sup>49</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 73)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 1-10.



## 2.d) Jerome'un 75 Numaralı Mektubu

Jerome bu mektupta Augustinus'un Galatyalılar yorumu konusunda kendisine yönelttiği eleştirilere artık ciddi bir cevap vereceğini ve bunu da uzun bir mektup formunda yapacağını bildirir. Önceki mektuplar Jerome'un kısmen şaşkınlığı ve şüphesi üzerine yoğunlaşmışken bu mektup Galatyalılar 2:11-14'teki meselelere vereceği cevaplardan oluşacaktır. Jerome mektubun dördüncü bölümünde konuya doğrudan girerek Galatyalılar'a Mektup yorumunda ifade ettiği görüşlerinin esasında kendisine ait olmadığını, bu görüşleri Origen'den (ö.253) aldığını söyler ve Origen'in Galatyalılar'a Mektup üzerine yazdığı yorumlara atıf yapar. Sonrasında Didymus (ö.398), Laodikya piskoposu İskender (ö.359), Emesalı Eusebius (ö.360) ve Heraclealı Theodorus'un (ö.355) isimlerini zikrederek bu isimleri okuduğunu ve görüşlerinden istifade ederek ve kendi yorumlarını da ekleyerek bunları yazdığını söyler. Jerome, Augustinus'a öncelikle zikrettiği bu Yunan yazarlara bakmasını tavsiye eder ve ancak bundan sonra kendisini eleştirebileceğini belirtir.<sup>50</sup>

Jerome mektubun devamında Galatyalılar'daki yorumunu kastederek ilk defa Origen'in ileri sürdüğü ve sonrasında da diğer Hıristiyan yazarların da savunduğu bu yorum hakkında Augustinus'a kinayeli bir şekilde şöyle seslenir: *"Bu nedenle, beni hatalı olarak kınıyorsanız, yalvarırım, böyle adamlarla birlikte yanılmış olmama izin verin ve hatamda bu kadar çok yoldaşım olduğunu fark ettiğinizde, doğrunuzu savunmak için en azından bir yandaş üretmeniz gerekecektir."*<sup>51</sup>

Bu kinayeli konuşmadan sonra Petrus'un özellikle Elçilerin İşleri'nde anlatılan Yahudi kökenli olmayanlara karşı müspet davranışlarını örnek göstererek<sup>52</sup> Antakya'daki durumun tamamen bir plan dâhilinde olması gerektiğini, aksi takdirde Petrus'un kendisiyle çelişmiş olacağını söyler.<sup>53</sup> Son olarak Jerome mektubun devamında eğer Augustinus'un yorumları kabul edilecek olursa Ebionitlerin düştüğü sapkınlığa düşüleceğini ve onlar gibi yasayı takip etmenin zorunlu olarak kabul edileceğini söyler. Hâlbuki Kilise, yasa ile Mesih'in müjdesini karıştırdıkları için bunları lanetlemiştir.<sup>54</sup>

## 2.e) Augustinus'un 82 Numaralı Mektubu

Jerome ile Augustinus arasındaki mektuplaşmalar içerisinde bakacağımız son mektup Augustinus'un Jerome'a gönderdiği 82 numaralı mektuptur. Bu mektupla artık mesele tamamen Musa yasasından kimler sorumludur problemine dönüşmüş gibidir. Öncelikle yine Pavlus'un "faydalı yalan" söylemeyeceğini, aksi takdirde kutsal metinlerde "faydalı yalan"ın kullanılabileceği birçok yerin<sup>55</sup> ortaya çıkacağını söyler.<sup>56</sup> Dolayısıyla Pavlus doğru olanı yazdıysa -ki yazdı-, Petrus

<sup>50</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 75)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 4.

<sup>51</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 75)", 1: 6.

<sup>52</sup> Elçilerin İşleri 10:9-16; 10:13-48; 11:1-18.

<sup>53</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 75)", 1: 7-8.

<sup>54</sup> Jerome, "From Jerome to Augustine (Letter 75)", 1: 13.

<sup>55</sup> Davut'un işlediği günaha atıf yapılır. Bk. 2. Selanikliler 11.

<sup>56</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 82)", çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1: 5.

Müjde'nin gereklerini yerine getirmede hata yapmıştır. Augustinus'a göre bunun kabul edilmesi gerekir.<sup>57</sup> Jerome konuşmalarında daha da ileri giderek Petrus'un bu hadisede gösterdiği tavra göre Yahudi olmayanları Yahudi yasasına göre yaşamaya zorladığına inandığını söyler. Bundan ötürü Petrus'un burada dürüst davranmadığının açık olduğunu iddia eder.<sup>58</sup>

Augustinus, Musa yasasının Yahudi kökenlilerle ilişkisine değinir. Musa yasasının bizzat Yahudi kökenli imanlılar için uygulandığını ve normal şartlarda gentile halkın buna uymaya zorlanmadığını ifade eder. Yakup'un ve diğer yasa savunucularının yasa hakkındaki müspet tutumları Yahudi kökenliler içindir. İsa Mesih'in gelişi yasayı ortadan kaldırmıştır fakat Yahudi kökenliler için bu durum hemen vaki olmamıştır. İsa'ya inanan ilk Yahudiler yasayı devam ettirmişlerdir. Augustinus kendi zamanında artık Yahudi kökenlilerin yasaya uymadıklarını ve buna izin verilmediğini, zira Yahudilerin yasaya uymalarının sadece ilk dönem için geçerli olduğunu savunur.<sup>59</sup>

### 3. Hıristiyanlığın İlk Dönem 'Yasa' Tartışmalarının 4. Yüzyıla Yansıyan Yüzü Olarak Jerome ve Augustinus

Bir Yahudi olarak doğan ve ölen İsa'nın takipçileri için Yahudilik ile kurulacak ilişkinin mahiyeti önemli olmakla birlikte çoğu kere bu bir karmaşa içerisinde olmuştur. İlk dönem İsa cemaatinin yaşadığı en temel sıkıntı Yahudi kökenli olmayan inananlar için Musa yasasının geçerliliği olacaktır. Elçilerin İşleri kitabı Kudüs'te İsa'nın kardeşi olarak nitelenen Adil Yakup önderliğindeki İsa cemaatinin bu konudaki tavrının –en azından bir süre sonra- müspet bir yönde olduğunu<sup>60</sup> ortaya koysa da özellikle ilk dönem Yahudi Hıristiyanlarla ilişkili görülen kaynaklarda durumun o kadar iç açıcı olmadığını söylemeliyiz. Bu konuda sadece yukarıda ifade edildiği üzere Pseudo-Clementine yazılarının tavrı bile Kudüs'teki ilk cemaatin o dönemde düşünülen aksine yasa konusunda tartışmaya mahal bırakmaksızın oldukça sert olduğunu ortaya koymaktadır. Resmî kilise tarih yazıcılığının, resmî ideoloji dışındaki görüş ve düşüncelerin yok edilmesi, yok edilemeyenlerin de sapkın olarak kabul edilmesi şeklinde bir yol benimsemesi erken dönemle ilişkili birçok hususu belirsiz bıraktığı gibi bu konunun da yeterince net bir açıklığa kavuşmasının önüne geçmiştir. Bu bağlamda henüz ilk dönemde halledilememiş bu konunun yansımalarını 4. yüzyılın en büyük iki Latin kilise babasının mektuplaşmalarında çok açık bir biçimde görmekteyiz.

Pavlus'un mektuplarına yansıyan yasa konusundaki tartışmalar ve bu mektupları yorumlayan Jerome'un ortaya koyduğu tutum, bu konunun teorikte aradan geçen neredeyse 3,5 asırlık süre içerisinde hâlâ netleşmediğine işaret etmektedir. Galatyalılar'da geçen hadisenin Jerome tarafından "farklı" bir biçimde yorumlanmasında önemli etkenlerin olduğu açıktır. Bir tarafta havariler içerisinde "Kaya"<sup>61</sup> lakabıyla tanınan ve İsa Mesih'in, kilisesini onun üzerine kuracağını ifade ettiği Simun Petrus; öbür tarafta gentile havarisi olarak bilinen ve getirdiği teolojik açılımlar

<sup>57</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 82)", 1: 7.

<sup>58</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 82)", 1: 8.

<sup>59</sup> Augustinus, "From Augustine to Jerome (Letter 82)", 1: 9-19.

<sup>60</sup> Elçilerin İşleri'nde anlatılan Kudüs toplantısı sonuç bildirgesi bunu ifade etmektedir.

<sup>61</sup> İsa Mesih Matta İncili'nde Petrus'u kastederek "Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'un ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım." der. Grekçe "Petros" kaya anlamına gelmektedir.

Hıristiyanlığın kristolojik tutumunu büyük oranda belirlemiş olan Pavlus bulunmaktadır. Bu durumda Jerome ikisinden de vazgeçemezdi. İki tarafın da yanlış bir tutum içerisinde olmadıklarını anlatmanın muhtemelen başka bir yolunu bulamadı. Pavlusçu bir metin olan Elçilerin İşleri Petrus'un Yahudi olmayan inananlar konusundaki müspet tavrını ortaya koymuştu.<sup>62</sup> Dolayısıyla Petrus'un Galatyalılar 2:11-14'teki davranışları bu açıdan anlamsız ya da mantıksız görünüyordu. Bu durum Jerome'u bu sahnenin esasında bir plan dâhilinde tertiplenmiş faydalı bir yalandan oluşan deyim yerindeyse bir tiyatro olduğu iddiasına götürdü. Jerome her ne kadar bu görüşün Origen başta olma üzere önceki kilise babalarına ait olduğunu söylese de bunun Augustinus'a karşı bir savunma amacıyla yapıldığı kuvvetle muhtemeldir.

Augustinus kendisinden yaşça büyük olan ve o dönem için tanınırlık konusunda kendisinden önde olan Jerome'un bu görüşüne karşı kutsal metinlerin otoritesi merkezli bir savunma yapar. Esasında Augustinus kanaatimizce o dönemin bazı gerçeklerini kabul ederek daha güçlü bir açıklama getirme niyetindedir. O, kutsal metinlerin otoritesini havarilerin yanılmazlığı ilkesine – bu Petrus bile olsa- tercih etmiş gibidir. Augustinus'un ayağı yere basan açıklamalarından kastımız o dönemde elçiler arasında “yasa” konusunda bir ayrılığın yaşandığını kabullendiği anlamındadır. Jerome'un aksine o, elçilere hatasız demediği gibi her hareketlerini de çelişkisiz görmez. Bu hadisede tarafını açık bir şekilde belli ederek Petrus'un Yahudi olmayan halka yaptığı davranışla -yasa konusunda- hata yaptığını söyler. Pavlus'un da onu bu konuda uyarması hatta azarlaması Augustinus için olması gereken bir tutumdur ve o da bunu hiç çekinmeden yapmıştır. Böylece Augustinus, Jerome'un Petrus ile Pavlus arasında sözde anlaşmalı ilişkinin varlığı iddiasındaki ısrarına karşın Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu'nda anlatılan tepkisinin haklılığını savunur.

Jerome ile Augustinus arasında vuku bulan gerilimin sebebinin Jerome'un sert kişiliğine bağlayanlar da olmuştur. Öyle ki Origen konusunda yaklaşımından ötürü Rufinus'un saldırılarına maruz kalan Jerome'un savunma pozisyonuna geçtiği ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Jerome'un Origen tartışmasından ötürü eski dostu Rufinus ile arasının bozulması onun psikolojisini derinden etkilemiştir.<sup>64</sup> Yine Jerome'un hayatı ve çalışmaları hakkında önemli bir çalışma kaleme almış olan Kelly de Jerome'u “hastalık derecesinde şüpheli ve gücenmeye hazır” olarak tanımlar.<sup>65</sup> Jerome ile Augustinus arasındaki ilişkiyi konu edinen önemli bir makalede ise Jerome'un Augustinus ile Ambrose arasındaki yakın ilişkiyi bildiği ve Augustinus'a karşı duruşunun en temel sebebinin Ambrose ile olan bu yakınlığı olduğu savunulur. Öyle ki Jerome'un, kendisinin Ambrose'ye yaptığı eleştirisine misillemenin Augustinus'tan geldiği düşüncesine sahip olduğunu söyler.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Bk. Elçilerin İşleri 10; 11:1-18.

<sup>63</sup> Stuart Squires, “Jerome's Animosity Against Augustine”, *Augustiniana*, 58/3/4 (2008): 181-183.

<sup>64</sup> Caroline White, *The Correspondence (394-419), Between Jerome and Augustine of Hippo* (Lewiston: E. Mellen Press, 1990), 5.

<sup>65</sup> Kelly, *Jerome*, 264.

<sup>66</sup> Squires, “Jerome's Animosity Against Augustine”, 184.

## Sonuç

4. yüzyıldaki en önemli kilise babalarından ikisi olan Jerome ile Augustinus arasındaki mektuplaşmaların dönemi itibarıyla en sert teolojik tartışmalardan birisi olarak kayda geçtiğini ifade edebiliriz. Jerome’un Galatyalılar’daki mezkûr pasaj üzerine yaptığı yoruma karşı Augustinus’un eleştirileri ve sonrasında karşılıklı mektuplaşmalar bu tartışmanın süreçlerini oluşturmuştur. Jerome’un Petrus ve Pavlus üzerinden kutsal metinlerin aslında zaman zaman olduğundan farklı görünen hikâyeler aktarabilen metinler olduğu iddiasına karşı Augustinus kutsal metinlerin otoritesini koruma refleksiyle hareket etmiştir. Bu süreçte Augustinus her ne kadar ılımlı bir tartışmayla meseleyi çözmeyi denese de yaşanan aksilikler ve Jerome’un o dönem içerisinde bulunduğu durum bunu mümkün kılmamıştır.

Jerome, 4. yüzyılda kaleme aldığı Galatyalılar yorumunda Petrus ile Pavlus arasında “olmaması gereken” bir diyaloga açıklama getirme niyetindedir ve bunun her iki tarafı da küçük düşürmeyecek bir tarzda olması önemlidir. Augustinus ise o döneme göre kendisine göre daha tanınmış ve yaşlı olan Jerome’un bu iddialarıyla elçileri kurtarmaya çalışırken daha büyük bir yanlışa kapı araladığı görüşündedir. Jerome, Augustinus’un çabasını başlarda samimi görmese de bu karşı çıkışı cevapsız bırakamayacağından Galatyalılar yorumunda zikrettiği düşünceler konusunda meşhur kilise babası Origen’i referans göstererek kendisine güçlü bir dayanak oluşturacaktır.

Pavlus’un Galatyalılar’da naklettiği hadise o dönemde gentile kökenli Hıristiyanlar özelinde Musa yasasına ilişkin problemlerin yaşandığını göstermektedir. Jerome ile Augustinus arasında yaşanan mektuplaşma ise 4. yüzyılda aradan geçen neredeyse 3,5 asırlık zaman süresince dahi Musa yasasının gentile Hıristiyanlar için bağlayıcılığı konusunun ortodoks Hıristiyanlar nezdinde dahi teorikte hâlâ bir standarda kavuşmadığı anlamına gelmektedir. Augustinus’un kendi zamanında yasa konusunun artık en azından pratikte bir problem teşkil etmediği ifadesini hatırlayabiliriz. Bu, kuvvetle muhtemel doğrudur zira Yahudi kökenli olmayanların Hıristiyanlıkta artık kahir ekseriyeti oluşturduğu bir dönem olduğu unutulmamalıdır. Pratikte artık bir problem yaşanmamasının sebebini burada aramalıyız, yoksa mesele teolojik olarak hâlâ çözülmüş değildir. Bu bağlamda Ebionitlere atıf yapmak yerinde olacaktır. İsa’ya inandıkları hâlde Yahudiliklerinden pek bir şey eksiltmeyen bu cemaat artık “sapkın” bir grup olarak kabul edilse de bir süre daha varlıklarını devam ettireceklerdir. Yasa konusunda tavizsiz olan Ebionitler Hıristiyanlar içerisinde Yahudi kimliklerini kaybetmeden İsa’ya inanmayı sürdürmüşlerdir. Hatırlanacağı üzere Jerome 75 numaralı mektubunda eğer Augustinus’un yorumunu kabul edecek olursak Ebionitlerin düştüğü sapkınlığa düşüleceği uyarısında da bulunur. Bu anlamda İsa’ya inananlar arasında yasanın hâlâ geçerli olduğunu, hatta bağlayıcı olduğunu düşünen grupların varlığını dikkate almak gerekir.

Sonuç olarak Jerome ile Augustinus arasındaki bu görüş ayrılığı bize 4. yüzyılda artık olgunlaşmaya başlamış olan Hıristiyan ilahiyatının “yasa” konusundaki tavrının hâlâ netleşmediğini fakat Hıristiyanların çoğunluğunun artık gentile kökenli olmalarından ötürü pratikte bunun artık bir problem olmaktan çıktığına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Açıklamalı Kutsal Kitap. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010.
- Augustinus. "From Augustine to Jerome (Letter 40)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- Augustinus. "From Augustine to Jerome (Letter 71)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- Augustinus. "From Augustine to Jerome (Letter 73)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- Augustinus. "From Augustine to Jerome (Letter 82)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası". *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, 303-332.
- Bauckham, Richard. "James and the Jerusalem Community". *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Oskar Skarsaune & Reidar Hvalvik, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.
- Carriker, Anne P. "Augustine's Frankness in His Dispute with Jerome Over the Interpretation of Galatians 2:11-14". *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter*, S. J., ed. Douglas Kries & Catherine Brown Tkacz, New York: Peter Lang, 1999.
- Coleman, Michael Ford. "A Bond Between Souls": *Understanding Spiritual Friendship in Augustine of Hippo with Special Reference to His Letters*. The Southern Baptist Theological Seminary, 2019.
- Dunn, Geoffrey D. "Augustine's Use of the Pauline Portrayal of Peter in Galatians 2". *Augustinian Studies*, 46/1 (2015): 23-42, <https://doi.org/10.5840/augstudies201542813>.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
- Gündüz, Şinasi. "Nasrânî (Ναζωραῖος): Hıristiyanlık ve İslam'ın Dini Söz Dağarcığı Üzerine Bir İnceleme". *Kuran'daki Hanîf/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Eskiye Yayınları, 2016, 287-310.
- Jerome. *Commentary on Galatians*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- Jerome. "From Jerome to Augustine (Letter 72)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- Jerome. "From Jerome to Augustine (Letter 75)". Çev. J. G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1887, c. 1.
- "Jerome". *Encyclopedia.com*, erişim: 15.08.2024, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/jerome>.
- Kelly, J. N. D. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1998.
- Myers, Jason A. "Law, Lies and Letter Writing: An Analysis of Jerome and Augustine on the Antioch Incident (Galatians 2:11-14)". *Scottish Journal of Theology*, 66/2 (2013): 127-139.
- Roberts, Alexander v.dğr. (ed.). "Epistle of Peter to James". Çev. Thomas Smith, *Ante-Nicene Fathers*, Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1886, c. 8.
- Squires, Stuart. "Jerome's Animosity Against Augustine". *Augustiniana*, 58/3/4 (2008): 181-199.
- White, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- White, Carolinne. *The Correspondence (394-419), Between Jerome and Augustine of Hippo*. Lewiston: E. Mellen Press, 1990.

## Samiri Tevratı'nın Kökenine Dair Araştırmalar Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment of Research on the Origins of the Samaritan Pentateuch

**Fatma Gerçekcioğlu**

Bağımsız Araştırmacı  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 14.11.2024

**Kabul** : 15.12.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımları ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



### Özet

Samiri Tevratı'nın tarihsel olarak incelenmesi, hem kutsal metinlerin geçirdiği değerişim ve dönüşüm süreçlerini anlamak açısından hem de aynı bölgede neşet etmiş olsa da farklı dini yorumlara sahip toplulukların kendi kimliklerini nasıl şekillendirdiklerini anlamak açısından önem taşımaktadır. Samiri topluluğu tarafından kutsal kabul edilen bu Tevrat'ın kökenine ilişkin çeşitli teoriler bulunmaktadır. Samiriler tarafından en eski ve saygın nüshalardan biri olduğu kabul edilen Abişa Nüshası üzerinde yapılan araştırmalar bu topluluğu'nun kutsal metinleri koruma ve nesilden nesile aktarma hususunda nasıl bir yol izlediğine dair ipuçları vermektedir.

Bu çalışmada Samiri Tevratı'nın kökenine ilişkin iddialar, Abişa Nüshası ve Ölü Deniz Yazmalarının keşfinden sonraki bilimsel araştırmalar bağlamında tarihsel olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda Samiri Tevratı'nın yazım süreci, tarihsel gelişimi ve korunma yöntemleri, Yahudi kutsal metin geleneklerinden Masoretik Metin, Septuagint ve Ölü Deniz Yazmaları gibi metinlerle karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Ölü Deniz Yazmaları Samiri Tevratı'nın kökenleri üzerine yapılan araştırmalara büyük katkı sunmaktadır. Araştırmamızda Samiri Tevratı'nın Septuagint ve Ölü Deniz Yazmaları ile olan benzerlikleri incelenirken, onun Masoretik Metinden türetildiğine ilişkin iddialar yeniden değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Samiri Tevratı, Masoretik Metin, Abişa Nüshası, Septuagint, Ölü Deniz Yazmaları.

### Abstract

A historical assessment of the Samaritan Pentateuch is important both for understanding the processes of change and transformation that sacred texts has been through and for exploring how communities with different religious interpretations, though originating from the same region, shape their identities. Various theories exist regarding the origins of this Torah, which is considered sacred by the Samaritan community. Research on the Abisha Scroll, regarded by the Samaritans as one of the oldest and most revered manuscripts, provides insights into the methods this community has employed to preserve and transmit its sacred texts across generations. In this study, claims concerning the origin of the Samaritan Pentateuch are evaluated historically within the context of scholarly research conducted after the discovery of the Abisha Scroll and the Dead Sea Scrolls. Accordingly, the writing process, historical development, and preservation methods of this text will be examined in comparison with Jewish sacred text traditions such as the Masoretic Text, the Septuagint, and the Dead Sea Scrolls. The Dead Sea Scrolls make a significant contribution to research on the origins of the Samaritan Pentateuch. In our study, while examining the similarities of the Samaritan Pentateuch with the Septuagint and the Dead Sea Scrolls, we will reevaluate claims that it is derived from the Masoretic Text.

**Keywords:** History of Religions, Samaritan Pentateuch, Masoretic Text, Abisha Scroll, Septuagint, Dead Sea Scrolls.

## Giriş\*

Samiri Tevrati, Masoretik Metin<sup>1</sup> (MT) ve Septuagint<sup>2</sup> (LXX) ile Yahudi kutsal metin geleneğinin üç ana unsurundan biri olarak kutsal metinler tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Rabbanî Yahudilikte<sup>3</sup> kullanılan Masoretik Metinden birçok noktada farklılaşan bu Tevrat, Samiri topluluğun dini inançlarının ve kültürel kimliklerinin temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Samiriler ve Yahudiler aynı bölgede yaşamış olmalarına ve Samiriler tarafından aynı kökene sahip oldukları iddia edilmesine rağmen tarihsel süreç içerisinde birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu ayrışmanın temelinde tarihsel, teolojik ve mekânsal farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, teolojik olarak özellikle mabed mekânı ve Tanrı'nın bu konuda verdiği emirler etrafında şekillenmektedir. Ayrışmanın kökenleri, tarihsel olarak her iki grubun kaynaklarında farklı dönemlere dayandırılmaktadır. Yahudi kaynaklarına göre ayrışmanın kökenleri MÖ 8. yüzyıla uzanmakta, Asur sürgünü ve sonrasındaki gelişmelere dayandırılmaktadır. Asur İmparatorluğu'nun İsrail Krallığı'nı işgal etmesiyle birlikte Kuzey İsrail bölgesindeki halklar sürgüne gönderilmiş, yerlerine Asur İmparatorluğu hâkimiyeti altındaki bölgelerden halklar getirilip yerleştirilmiştir. Bölgede kalan İsrailoğulları, bölgeye gelen yeni yerleşimcilerle kaynaşmış ve karşılıklı evlilikler yapmak suretiyle etnik açıdan karışık bir topluluk ortaya çıkmıştır. Bu etnik ve dini açıdan senkretik topluluk, buldukları Samiriye bölgesine nispetle Samiriler olarak anılmıştır.<sup>4</sup>

\* Bu makale Fatma Gerçekçioğlu'nun 2017 yılında Ankara Üniversitesi'nde Prof. Dr. Yasin Meral danışmanlığında tamamladığı "Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup> Masoretik Metin, Yahudilikte en yaygın şekilde kabul edilen İbranice Kutsal Kitap metnidir. M.S. 6. yüzyılın başlarından 10. yüzyıla kadar, "Masoretler" olarak adlandırılan Yahudi yazıcılar tarafından, geleneksel İbranice Kutsal Kitap metinlerinin titizlikle kopyalanıp nakledilmesiyle ortaya çıkmıştır. Masoretik Metin, Yahudi dinî yaşamında olduğu kadar akademik çalışmalarda da standart bir referans olarak kabul görmektedir. Bugün kullanılan Yahudi Kutsal Kitabı büyük ölçüde, 10. Yüzyılda yaşamış son masoret Aaron ben Aşer tarafından hazırlanan Kahire Kodeksi'ne dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 148-154; Philip W. Comfort, "Ölü Deniz Parşömenleri", çev. Muhammed Ali Bağır, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2011): 165.

<sup>2</sup> Septuagint, Latince'de "yetmiş" anlamına gelir ve Tanah'ın MÖ 3-1. yüzyıllar arasında yapılmış olan Grekçe çevirisinin adıdır. "Yetmişler Çevirisi" veya LXX olarak da bilinen bu metin, günümüzde mevcut olan en eski Tanah çevirisidir. Tora kısmının, M.Ö. 285-247 yılları arasında hüküm süren Kral II. Ptolemy döneminde, Yahudi âlimlerinden oluşan yetmiş veya yetmiş iki kişilik bir grup tarafından İskenderiye'deki Yahudi topluluğu için tercüme edildiği rivayet edilir. Neviim ve Ketuvim bölümleri ise M.Ö. 1. yüzyılda tamamlanmıştır. Septuagint, üslup ve içerik açısından Yahudilerin elinde bulunan Tanah metninden bazı farklılıklar içermektedir. Tanah'ın kanonizasyonu henüz tamamlanmadığı için Septuagint'e apokrif kitaplar da eklenmiştir. Bu kitaplar Yahudiler ve Protestanlar tarafından apokrif olarak kabul edilirken, Katolik ve Ortodoks Kiliseleri tarafından deuterokanonik olarak kabul edilmektedir. Bk. Fatma Betül Taş, "Karai Âlim Ya'küb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", *Oksident*, 4/1 (2022): 86; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 149.

<sup>3</sup> Çalışmamızda "Rabbanî" kelimesi, Yahudilikteki Ortodoks anlayışı temsil eden mezhebi temsil etmesi için kullanılmıştır.

<sup>4</sup> II. Krallar 17; James A. Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature* (Philadelphia: The John C. Winston Co., 1907), 49; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara: Anka Yayınları, 2001), 197.

Yahudi kaynaklarında, senkretik bir topluluğu temsil eden Samiriler, putperestlikle suçlanmış ve tarih boyunca sapkın bir toplum olarak değerlendirilmişlerdir. Buna göre Samiriler, evlilikler yoluyla karıştıkları toplumların dini algılarını sahiplenmiş ve Musa'nın getirdiği gerçek Tevrat'ı değiştirip kendi teolojik kaygılarını metne dâhil etmişlerdir.<sup>5</sup> Samirilerin kendilerini gerçek İsrailoğulları soyunun devamı olarak görmeleri, Kudüs'teki mabedi kutsal kabul etmeyip Gerizim Dağı'na bir mabed inşa etmeleri Yahudilerin onlara olan düşmanlığını körüklemiştir. Sonuç olarak, Yahudi kaynaklarında Samiriler genellikle küçümseyici ifadelerle, "Şekem'deki akılsızlar"<sup>6</sup> ve "minim"<sup>7</sup> gibi putperestliği ifade eden nitelendirmelerle anılmaya başlanmıştır.<sup>8</sup>

Samiriler kendi tarihsel anlatılarında kendilerini saf İsrailoğulları olarak kabul etmekte ve soylarını kuzeydeki İsrail kabilelerinden Efrayim ve Menaşşe'ye dayandırmaktadırlar.<sup>9</sup> Samiri kroniklerinde, Yahudi-Samiri ayrışması Asur sürgününden daha eski bir döneme, İsrailoğullarına Yeşu'dan sonra önderlik eden Kohen Eli'nin dönemine dayandırılmaktadır. Samirilere göre İsrailoğulları, Yeşu önderliğinde kendilerine vadedilen topraklara girmiş ve Gerizim Dağı'nda bir tapınak inşa etmiştir.<sup>10</sup> Bu dönemde İsrailoğulları arasından çıkan Eli, ayrışmanın ilk nüvelerini atan lider olarak görülmektedir. Eli'nin önderliğinde İsrailoğullarından bir grubun Gerizim Dağı'nı terk edip Şilo'da bir mabed inşa etmesi ve daha sonra bu mabedin Davud ve Süleyman döneminde Kudüs'e taşınması ile iki topluluk arasındaki ayrışma başlamıştır. Samiriler, mabed mekânının Gerizim Dağı'ndan başka bir bölgeye taşınmasının Tanrı'nın emirlerine aykırı olduğunu ve Yahudilerin yoldan saptığını iddia etmektedir.<sup>11</sup> Bunun sonucu olarak Samiri kaynaklarında Kudüs'te bulunan mabed "beyt maktaş" (utanç evi) gibi küçümseyici ifadelerle anılmaktadır.<sup>12</sup>

Bu bağlamda her iki topluluk da kutsal metinlerinde ve tarihsel anlatılarında birbirlerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Yahudiler, Samirileri düşman bir topluluk olarak tanımlarken Samiriler ise Yahudilerin Tevrat'ın emirlerine aykırı hareket ettiğini iddia etmiş ve karşılıklı olarak birbirlerini heretik olmakla suçlamışlardır. Babil Sürgünü sonrasında Yahudiler, Kudüs'e dönerek mabed merkezli bir dini sistem kurarken Samiriler, Kuzey İsrail'deki Gerizim Dağı'nı mabed merkezi olarak kabul etmiş ve bu dağın bulunduğu bölgeyi de içeren Samiriye bölgesinde

<sup>5</sup> Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 197; II. Krallar 17:24-41.

<sup>6</sup> Ben Sira, 50:26.

<sup>7</sup> Babil Talmudu, Berakhot 12a, (5-8 satırları arası) (Sefaria sitesinde bulunan Talmud kullanılmıştır).

<sup>8</sup> II. Krallar 17:31-33; Flavius Josephus, *Josephus: The Complete Works*, ed. ve çev. William Whiston (Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 2003) 9.14.3 (9.288). Her ne kadar Yahudiler Samirileri putperestlikle suçlamış olsalar da Samiri teolojisi incelendiğinde bu tür putperestliğe dair bir kanıt rastlanmamaktadır. Bu durumda ayrışmanın ana sebebinin Tanrı inancından ziyade mabed ve kutsal kitap anlayışındaki farklılıklar üzerine olduğu söylenebilir. Nitekim Samirilerle ilgili inanç farklılıklarının en belirgin sebebi mabedin mekânı ile ilgili inançlarda kendini göstermektedir. Bu farklılıkların izlerini Samiri Tevratı'nda görmek mümkündür. Bk. Wayne A. Brindle, "The Origin and History of the Samaritans", *Grace Theological Journal*, 5/1 (1984): 60.

<sup>9</sup> Abu'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, çev. Paul Stenhouse (Sydney: Mandelbaum Trust, 1985), 68; Elkan Nathan Adler & Max Seligsohn, "Une Nouvelle Chronique Samaritaine", *Revue Des Etudes Juives*, 44 (1902): 70, 75-76; Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 114.

<sup>10</sup> Abu 'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*, 33; Moses Gaster, *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature* (Londra: British Academy, 1923), 8.

<sup>11</sup> Adler & Seligsohn, "Une Nouvelle Chronique Samaritaine", 205; Oliver Turnbull Crane, *The Samaritan Chronicle or the Book of Joshua the Son of Nun* (New York: John B. Alden, 1890), 102-103 XLI. Bölüm.

<sup>12</sup> Abu 'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*, 54.



yaşamışlardır. Bu teolojik ayrışma sonucunda her iki taraf da kendi haklılığını savunan anlatılar geliştirmiştir. Bu süreç, Yahudi Tevratı ile Samiri Tevratı arasındaki farklılıkların temelini oluşturan tarihsel bir çerçeve sunmaktadır.<sup>13</sup>

Yahudi halkının M.S. 70 yılında sürgün edilmesinin akabinde, Yahudi toplumu, erken dönemlerden itibaren tarih boyunca geniş bir coğrafi alana yayılmış ve farklı kültürel etkilerle karşılaşmıştır. Bu durum, Yahudilikte çeşitli mezheplerin ve dini yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kuzey İsrail bölgesinde kalan Samiriler ise bu bölgede daha kapalı bir topluluk olarak yaşamlarına devam etmiştir. Onlar, zaman içerisinde Yahudi toplumu ile olan bağlarını büyük ölçüde kopararak kendi dini uygulamalarını ve kutsal metinlerini kendilerine özgü bir şekilde korumaya çalışmıştır. Tarih boyunca Yahudilikten ayrı bir dinî kimlik geliştiren Samiriler için Samiri Tevratı, sadece bir kutsal metin olarak kalmamış aynı zamanda toplumsal ve dinî kimliklerinin önemli bir unsuru haline gelmiştir.

Araştırmamızın bundan sonraki kısmında öncelikle Samiri Tevratı'nın keşfi, ilim dünyasında kendine yer etmesi ve bu Tevrat üzerine yapılan çalışmalara yer verilecektir. Daha sonra Samiri Tevratı'nın genel yapısı ve Septuagint ve Ölü Deniz Yazmaları ile aralarında bulunan ilişkiye değinilecektir.

## 1. Samiri Tevratı'nın Keşfi

Batı dünyasının hala yaşayan bir grup Samirinin olduğunu öğrenmesi bilhassa Joseph Justus Scaliger (1540-1609)'in Samirilerle yaptığı mektuplaşmalar sayesinde 17. yüzyılda gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Dinî inanış ve uygulamalarına yönelik soru ve cevaplardan oluşan bu yazışmalar aracılığıyla Samirilerin de kendilerine özgü bir Tevrat'a sahip olduğu öğrenilmiş ancak bu Tevrat'ı elde etme çalışmaları bir süre sonuçsuz kalmıştır. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde İstanbul'daki Fransa Büyükelçisi Achille Harlay de Sancy (1581-1646), o dönem İstanbul'da bulunan İtalyan seyyah ve Doğu bilimci Pietro della Valle'yi Samiri Tevratı'nın bir kopyasını alması için teşvik etmiştir. Della Valle bu misyonla Kahire, Gazze ve Nablus'a seyahatler yapmış, buralarda karşılaştığı Samirilerden bu Tevrat'ın kopyasını almaya çalışmıştır. Kutsal kitaplarını Yahudi olmayan birine vermek istemeyen Samiriler, araya giren bir Yahudi aracılığı ile ikna olmuş ve Della Valle'ye Şam'da bir Samiri Tevratı ve bir de Targum vermiştir.<sup>15</sup> Paris Oratoryosu Kütüphanesine gönderilen bu Tevrat, Jean Morin (1591-1659) tarafından yayına hazırlanarak Paris Polyglot'un (çok dilli Tevrat basımı) 5. cildinde yayımlanmıştır.<sup>16</sup> Bu nüshanın 1645'te Paris

<sup>13</sup> Samirilerin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Montgomery, *The Samaritans*; Gaster, *The Samaritans*; Reinhard Pummer, *Samiriler: Din Tarih Gelenek*, çev. Muhammed Ali Bağır, 2020; Muhammed Ali Bağır, "Sâmiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2016): 101-128.

<sup>14</sup> Robert T. Anderson & Terry Giles, *The Samaritan Pentateuch: An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2012), 147; John Macdonald, "The Discovery of Samaritan Religion", *Religion* 2/2 (Eylül 1972): 141; Gaster, *The Samaritans*, 3; Pummer, *Samiriler*, 241-242; Joseph Juste Scaliger, *Opus de emendatione temporum* (Typis Roverianis, 1629), 661.

<sup>15</sup> Montgomery, *The Samaritans*, 3-4; Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 147; Gaster, *The Samaritans*, 3, 100-101, 153.

<sup>16</sup> Della Valle'nin 1616'da edindiği Samiri Tevratı daha sonra Codex olarak isimlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. August Freiherr von Gall, *Der Hebraische Pentateuch Der Samaritaner* (Berlin: de Gruyter, 2011), III.

Polyglot'ta ve 1657'de birkaç düzeltmeyle birlikte Londra Polyglot'ta yayımlanmasıyla birlikte Batı dünyası, Samiri Tevratı ile ilk doğrudan temasını gerçekleştirmiştir.<sup>17</sup>

Bu yayınlarla birlikte Samiri Tevratı üzerine incelemeler başlamış ve nüshanın, Yahudi Masoretik Metin'den birçok noktada farklı olduğu tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Bu farklılıklar üzerine çalışan araştırmacıların bir kısmı Samiri metninin daha erken bir döneme dayandığını başka bir kısmı ise bu metnin Masoretik Metin'den yapılmış bir kopya olduğunu yani daha geç bir dönemde yazıldığını öne sürmüştür. Masoretik Metin'den kopya edilen bir metin olduğu yönündeki iddialar, Samirilerin elinde bulunan metnin birçok yönden Septuagint ile benzerlik gösterdiğinin anlaşılmasıyla başka bir noktaya taşınmıştır.

## 2. Septuagint ile Samiri Tevratı Arasındaki İlişki

Masoretik Metin'den birçok noktada farklılık gösteren Septuagint'in, bu farklı kısımlarının yaklaşık üçte birinin Samiri Tevratı ile benzer olduğu görülmüştür.<sup>19</sup> Örneğin, Masoretik Metin'de Yaratılış 2:2'de "Ve Tanrı yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yedinci günde istirahat etti" ifadesi yer alırken, Septuagint ve Samiri Tevratı'nda bu ifade "Ve Tanrı yaptığı işi altıncı günde bitirdi ve yedinci günde istirahat etti" şeklinde yer almaktadır. Septuagint'te yer alan bu değişiklik Tanrı'nın yedinci gün iş yaptığı yönünde bir yanlış anlaşılma olmaması için yapılmış bir düzeltme olarak Yahudi kaynaklarında açıklanır. Bir diğer önemli benzerlik ise Çıkış 12:40'da bulunan ifadelerde kendini göstermektedir. Masoretik Metin'de bu ifade "İsrailoğulları'nın Mısır'da oturdukları

<sup>17</sup> Montgomery, *The Samaritans*, 286-287; Frank Moore Cross & Shemaryahu Talmon (ed.), *Qumran and The History of the Biblical Text* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 12; Gaster, *The Samaritans*, 101; Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible* (Leiden: Brill, 2015), 11.

<sup>18</sup> Masoretik Metin ve Samiri Tevratı arasındaki farklılıklar için bk. Mark Shoulson (ed.), *The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared* (Westport: Etype, 2008); Benyamim Tsedaka (ed.), *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2013); Ahmet Sezer, "Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı ile Samiri Tevrat'ının Karşılaştırması", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (2019): 320-333.

<sup>19</sup> Septuagint'in ortaya çıkışı Samiri kaynaklarda farklı bir anlatımla yer almaktadır. Bu anlatıma göre Filistin bölgesi Yunan hakimiyetine girdiğinde, dönemin kralı II. Ptolemy, Yahudiler ve Samirilerin Tevrat hakkındaki tartışmaları duymuş ve merak etmiştir. Bunun üzerine Yahudi ve Samirilerden birer heyet, kralın huzurunda tartışmalarını istemiştir. Bu davete katılan Samiriler ve Yahudilerden birer heyet, kralın huzurunda tartışmalı itikadi konular üzerinde münazara yapmıştır. Kral II. Ptolemy her iki heyeti ayrı ayrı odalara kapatmış ve onlardan ellerinde bulunan Tevrat'ı Yunancaya tercüme etmelerini istemiştir. Bu münazara ve tercüme faaliyeti sonucunda Samiri kaynaklara göre Kral Ptolemy Samirilerin tercümesini beğenmiş, Josephus'un kayıtlarına göre ise Yahudilerin tercümesini beğenmiştir. Septuagint'in ortaya çıkması ile ilgili bu hadise Samiri kaynakları ve Josephus'un kayıtları dışında bu şekilde yer almaz. Geleneksel Yahudi kayıtlarına göre Kral Ptolemy sadece Yahudilerden Tevrat'ın Yunancaya tercüme edilmesini istemiş ve bu tercüme görevi için 72 kişi görevlendirilmiştir. Onlar tercüme esnasında Yahudilerin elinde bulunan Masoretik Tevrat metninden 13 noktada temel değişiklik yapmıştır. Bu değişikliklerin hepsi Talmud'da ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Talmud'da anlatılan değişiklikler için bk. Babil Talmudu, Megillah, 9a; Tractate Soferim, 1:8; Tractate Sefer Torah, 1:9; Septuagint'in ortaya çıkışı ile ilgili anlatımlar için bk. Abu'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, 128-139; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 143-145; Esther Eshel & Hanan Eshel, "Dating The Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls", *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul v.dğr., VTSup 94 (Leiden: Brill, 2003), 215; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Brill, 2001), 84; Cross & Talmon, *Qumran and The History of the Biblical Text*, 12.

müddet.” şeklinde yer alırken, Septuagint ve Samiri Tevratı’nda “İsrailoğulları’nın ve atalarının Mısır toprağında ve Kenan topraklarında oturdukları müddet.” şeklinde yer almaktadır.

Bu gelişmeler neticesinde Septuagint’i çevirenlerin kullandığı metnin, Samiri Tevratı yazılırken kullanılan kaynak ile aynı metin olabileceği ihtimali gündeme gelmiştir.<sup>20</sup> Bu durum Masoretik metnin mutlak otoritesini Katolik Kilisesine karşı kullanan Protestanların elini zayıflatmak amacıyla Katolik Kilisesi tarafından kullanılmıştır. Katolik Kilisesi Masoretik metne karşı Samiri Tevratı’nın otantikliği ihtimalinin daha güçlü olduğunu savunmuştur. Samiri Tevratı’nı yayına hazırlayan Jean Morin, bu Tevrat çerçevesinde gelişen mezhepsel tartışmaların ilk örneklerinden birini oluşturur. Protestan bir ailede doğup daha sonra Katolikliği seçen Morin, Kutsal Kitap el yazmaları üzerine çalışmalar yapmıştır. Samiri Tevratı üzerine çalışmalarını da bu bağlamda ilerleten Morin, 1645’te yayına hazırladığı bu Tevrat’ın Masoretik Metin’den daha eski olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Samiri Tevratı ile birçok noktada benzeşen Septuagint’in, Masoretik metne göre daha otantik olduğunu savunmuştur.<sup>21</sup> Katolikler, Masoretik metnin M.S. 2. yüzyılın ilk yarısında Yahudi âlimler tarafından gözden geçirilirken değiştirildiğini, yazıcıların ihmali ya da kasıtlı kötü niyetleri sonucunda birtakım müdahalelere maruz kaldığını iddia etmiştir. Onlara göre böyle bir müdahaleye maruz kalmadığı için Septuagint, daha erken bir dönemi temsil etmektedir. Samiri Tevratı’nın da Septuagint ile birçok noktada uyumlu olması, Katoliklerin iddiasını güçlendirmiştir. Çünkü Samiriler bin yılı aşkın süre boyunca izole yaşamış, dolayısıyla kendi Tevrat metinlerini Yahudi âlimlerin yaptığı revizyonlara karşı korumuştur. Bu sebeple Samiri Tevratı 17. yüzyıl boyunca rabbani din adamlarının müdahalesinden önce de var olan Masoretik metnin bir yansıması olarak kabul edilmiştir.<sup>22</sup>

### 3. Samiri Tevratı’nın Otantikliği Üzerine Araştırmalar

Samiri Tevratı üzerine tartışmalar sürerken, Heinrich Friedrich William Gesenius (1786-1842), 1815’te Samiri Tevratı üzerine detaylı bir çalışma yapmıştır. Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani Origine, Indole Et Auctoritate Commentatio Philologico-Critica* (Samiri Tevratının Kökeni, Doğası ve Yetkisi Üzerine Filolojik-Eleştirel Bir Yorum) isimli eserinde Masoretik Metin ve Samiri Tevratı arasındaki farklılıkları sınıflandırmaya çalışmıştır.<sup>23</sup> Bu çalışmasında iki metin arasında yaklaşık 6000 kadar farklılık tespit etmiş ve bu farklılıkları sekiz kategoriye ayırmıştır.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Gaster, *The Samaritans*, 102; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 135; Montgomery, *The Samaritans*, 288.

<sup>21</sup> Katolikler ve Protestanlar arasındaki tartışma genelde sonuçsuz kalmıştır. Her iki taraf da Samiri Tevratı’nda bulunan ve kendi argümanlarını destekleyecek kısımlara odaklanarak karşı tarafın iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 154.

<sup>22</sup> Cross & Talmon, *Qumran and The History of the Biblical Text*, 12.

<sup>23</sup> Wilhelm Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani Origine, Indole Et Auctoritate Commentatio Philologico-Critica* (Halle: Rengeriana, 1815).

<sup>24</sup> Bu kategoriler genel olarak şu şekildedir: 1. Müstensih hataları, 2. Masoretik Metnin temelini oluşturan ve sesli harflerin okunuşunu standartlaştıran nokta ve sembollerin kullanımı ile ilgili farklılıklar, 3. Eski İbranicede kullanılan biçim ve yapıların modernleştirilmesi neticesinde oluşan farklılıklar, 4. Dilbilgisel açıdan oluşan zorlukların giderilmesi için eklenen açıklamalar sonucu oluşan farklılıklar, 5. Metindeki paralel pasajlardan eklemelerle metnin düzeltilmesi, açığa kavuşturulması sonucu oluşan farklılıklar, 6. Ufak değişikliklerle açıklama ve yorumların eklenmesi sonucu oluşan farklılıklar, 7. Tarihsel zorlukları ve teolojik açıdan sakıncalı görülen

Gesenius, mevcut farklılıkları incelemek için temel metin olarak Masoretik Metin'i kullanmış ve Samiri Tevratı'ndaki değişiklikleri Masoretik Metin'den "sapma, varyant" olarak değerlendirmiştir. İncelemeleri sonucunda Gesenius, Samiri Tevratı'nın otantiklik hususunda Masoretik Metin'den daha üstün olmadığı sonucuna ulaşmıştır. O, her iki metin incelendiğinde Samiri Tevratı'ndaki çoğu farklılığın, Masoretik Metin'in kare karakterli olması nedeniyle yanlış okunmasından ve hatalı şekilde kopya edilmesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu bulgular neticesinde Samiri Tevratı'na verilen önem azalmış, bu metin Masoretik metnin bir kopyası olarak görülmüştür.<sup>25</sup>

Gesenius'un bulguları ilim dünyasında uzun bir müddet kabul görmüştür. Bununla birlikte Gesenius'un çalışmalarından sonra Avrupa'ya getirilen Samiri Tevratı'nın el yazmaları<sup>26</sup> üzerinde yapılan incelemeler, Gesenius'un geç bir döneme ait metinler üzerinde çalıştığını ve bu metinlerin daha eski kopyalarda bulunmayan birçok hata içerdiğini göstermiştir. Moses Gaster (1856-1939), yaptığı araştırmalar sonucunda Samiri Tevratı'nın tomar ve kitap olarak iki ayrı şekilde korunduğunu belirtmiştir. O, tomar halinde korunan Tevrat metninin Yom Kippur, Roş Haşana gibi önemli dinî törenlerde kullanıldığını, dolayısıyla kendisine kutsallık atfedildiğini belirtmiş; kitap formatında korunan metnin ise daha az korunduğunu dolayısıyla üzerinde değişiklik yapılmasına açık olduğunu ifade etmiştir. Gaster, tıpkı geleneksel Yahudilikteki Tevrat tomarlarının yazımında olduğu gibi, Samiri tomarlarının yazımında da son derece titiz davranıldığını, her harf, sütun ve satırın yazımında özel kuralların olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık kitap şeklinde istinsah edilen kutsal metinlerin bu gibi sıkı kurallara tabi olmadığını, Avrupa'ya gönderilen Samiri Tevratlarının çoğunlukla kitap formatında olduğunu, dolayısıyla Gesenius'un incelediği kaynakların hatalı sonuçlar verebileceğini iddia etmiştir.<sup>27</sup>

Moses Gaster, birçok Tevrat tomarı üzerinde çalışmalar yaptığını ve paleografik açıdan incelendiğinde Samiri Tevratı tomarlarının yazımında titizlikle davranıldığını ileri sürmüştür.

---

pasajların düzeltilmesi sonucu oluşan farklılıklar, 8. Teolojik farklılıklar. Bk. Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 71-72.

<sup>25</sup> Gaster, *The Samaritans*, 102-103; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 135.

<sup>26</sup> Günümüzde Samiri Tevratı'na ait 150'den fazla el yazması olduğu ve bunların en eskisinin miladi 9. yüzyıla ait olduğu bilinmektedir. Eshel & Eshel, "Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls", 215. Paris Polygolo'ta yayımlanan Samiri Tevratı'ndan sonra muhtelif araştırmacılar aracılığıyla Samiri Tevratı'na ait farklı yazmalar Avrupa'ya getirilmiş ve ilmi araştırmaların konusu olmuştur. Bu yazmalar günümüze kadar farklı eserlerde yayımlanmıştır. Samiri Tevratı yazmaları üzerine yapılan önemli çalışmalar arasında August Freiherr von Gall'in 1914-1918 arasında tamamladığı *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* adlı eseri en kapsamlı ve en önemli eleştirel çalışmalardan sayılabilir. Von Gall bu eserinde Samiri Tevratı'na ait bütün nüshaları ve yazma parçalarını düzenlemiş, bunları kimin yazdığına dair oluşturulan "taskil" ve bu yazmaları satın alma belgeleriyle birlikte yayımlamıştır. Della Valle aracılığıyla elde edilen yazma bu eserde "Codex" olarak isimlendirilmiş ve literatürde böyle bilinmeye başlanmıştır. Bu yazma Samiri Tevratı'na ait el yazmalarının kaynağını oluşturur. Von Gall'in bu eserinden sonra 1961-1965 yıllarında Avraham ve Ratson Sadaqa tarafından *Jewish and Samaritan Version of the Pentateuch*, 1994'te Avraham Tal tarafından *The Samaritan Pentateuch* başlıklı eserler yayımlanmıştır. Son yıllarda yapılan çalışmalar arasında ise 2008'de Mark Shoulson'un *The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared* eseri, 2010'da Avraham Tal ve Moshe Florentin tarafından hazırlanan *The Pentateuch: The Samaritan Version and the Masoretic Version* ve 2012'de Benyamin Tsedaka ve Sharon Sullivan tarafından yayımlanan *The Israelite Version of the Torah* isimli eserler sayılabilir (Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 191-194).

<sup>27</sup> Gaster, *The Samaritans*, 103.

Onun, tomarları incelerken kullandığı kriterler arasında Tevrat'ın üzerine yazıldığı malzeme, yazım stilleri, metin düzeni ve bölünme sistemi gibi detaylar bulunmaktadır. Örneğin, Samiri Tevratı'nın yazımı için yalnızca Fısıh kurbanı sırasında kurban edilen hayvanların derilerinin kullanıldığını, kutsal metnin yalnızca en saf durumda bulunan hayvanlardan elde edilen malzemeler üzerine yazıldığını belirtmiştir. 15. yüzyıldan sonra Tevrat yazımı için kızıl düve derisinin kullanılmaya başlanması gibi detaylar, kuzu derisi kullanılarak yazılan tomarların tarihlendirilmeleri konusunda bir ipucu vermiştir. Bunun yanı sıra metin düzeni ve bölünme sistemi Samiri tomarlarında dikkat çeken bir başka özelliktir. Samiri tomarlarında metin, bölümlere ayrılmış ve her bir bölümün kendisi için ayrılmış sütunlara sığdırılmasına özen gösterilmiştir. Bu bölünme sisteminin Yunanca metinlerde de bulunması, bu sistemde yazılan metinlerin ne kadar eski tarihlere dayandığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>28</sup> Gaster, Samiri tomarlarında eski İbranice karakterlerinin kullanıldığını ve bu eski yazı şeklinin erken dönem Yahudi yazı stilleri hakkında bilgi veren Makkabi sikkeleri üzerindeki karakterlerden tamamen farklı olduğunu ifade etmiştir.

Bunun ötesinde, Samiri tomarlarında kelimelerin nokta ile birbirinden ayrılmış olması yine Samiri Tevratı tomarlarının tarihlendirilmesiyle ilgili önemli ipuçları sunmuştur. Yahudiler, Ezra döneminde eski karakterli İbranice'nin kullanımını bırakmış ve kare karakterli yazı stiline geçmiştir.<sup>29</sup> Bu yazı stilinde kelimelerin birbiriyle karışmaması için son harfler diğer harflere göre daha farklı bir formda veya daha küçültülmüş şekilde yazılmıştır.<sup>30</sup> Samiriler ise bu sistem yerine, kelimelerin arasına nokta koymayı tercih etmişlerdir. Böylece birleştirilmemesi gereken kelimelerin yanlış okunmasını önlemişlerdir. Gaster, bu sistemin Samirilerden daha eski dönemlerde kullanıldığı bilgisinden yola çıkarak Samiri Tevratı'nın mevcut Masoretik Metin'den daha eski bir tarihe dayandığını iddia etmiştir. Bu yazı stili erken döneme ait, Moab Kralı'na atfedilen Mesha Taşı ve Kudüs'teki Hezekiah Tüneli kazılarında bulunan Siloam Yazıtı gibi eserlerde de görülmüştür.<sup>31</sup> Buna ilaveten, *Memar Marka* gibi milattan sonra 3-4. yüzyıllara

<sup>28</sup> Gaster, *The Samaritans*, 104-105.

<sup>29</sup> Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 36.

<sup>30</sup> Kutsal metinlerin yazım şekli yüzyıllar içerisinde evrime uğramıştır. Kumran Yazıtlarının keşfedilmesiyle birlikte kullanılan yazım tekniklerinin gelişimi hakkında önemli bilgiler edinilmiştir. Kumran metinleri arasında erken dönemde yazılan metinlerde kelimeler dikey çizgi veya nokta ile birbirinden ayrılmıştır. Bazı araştırmalar, daha erken dönemde yazılan metinlerin, hiç boşluk kullanılmadan 'sürekli yazı' stilinde yazıldığını göstermektedir. Kelimelerin ilk ve son harfleri arasında bir ayırım olmadığı ve Asur yazı karakteriyle yazılmış ilk kutsal metinlerde kullanılan eski İbranice yazı stili sonraki yüzyıllarda değiştirilmiştir. Ezra döneminde yapıldığı tahmin edilen bu değişiklikte birlikte *mem*, *nun*, *kaf*, *pe* gibi harflerin, kelimenin sonunda yazılışı değiştirilmiş, bazıları ise kelimenin içindeki kullanımına nazaran daha küçük formda yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 208-210.

<sup>31</sup> M.Ö. 840'lı yıllara tarihlendirilen taş, Moab Kralı Mesha adına Paleo İbrani karakteriyle yazılmış bir eserdir. Taşın üzerindeki yazıda kelimeler, Gaster'in iddia ettiği gibi, nokta ile ayrılmıştır. Taşın otantikliğine dair birtakım araştırmalar yapılmıştır. Albright, yaptığı incelemeler sonucunda taşın otantik olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bk. William F. Albright, "Is the Mesha Inscription a Forgery?", *The Jewish Quarterly Review*, 35/3 (1945): 247-250. Arkeolojik kanıtlara rağmen taşın otantikliğini sorgulayan iddialar için bk. Abraham Shalom Yahuda, "The Story of a Forgery and the Mēša Inscription", *The Jewish Quarterly Review*, 35/2 (1944): 139-164. Siloam Yazıtı, M.Ö. 8. yüzyıla tarihlendirilen ve Kudüs'teki Hezekiah Tüneli'nde bulunan bir yazıttır. Yazıt, Kral Hezekiah döneminde Kudüs'ü düşman saldırılarından korumak ve şehrin su ihtiyacını karşılamak için açılan tünel çalışmalarını anlatır. Yazıt, Paleo İbrani karakterleriyle yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gary A. Rendsburg & William M.

tarihlendirilen ve Samiri Tevratı'nın yorumuna dayalı tefsir kitapları, Samiri Tevratı'nın daha eski dönemlere tarihlendirilebileceğini göstermiştir.<sup>32</sup>

Mevcut en eski Samiri Tevratı yazmalarında bulunan ve hem işaretleyici hem de dekoratif bir unsur olarak kullanılan *dikey sütun* yöntemi bu Tevrat'ın tarihlendirilmesine yönelik önemli ipuçları vermektedir. Metinde belirli kelime, cümle veya harflerden oluşan bu sütunlar, bölümlere ayrılmış metnin arasında yer alır. Yazıcının bir sonraki satırda başlayan harfi hizalamak için oluşturduğu bu sütunlar, bazen anlam ifade etmeyen kelimelerden oluşmakta bazen de yazıcı hakkında bilgi içermektedir. Bu sütun yönteminin, beşinci yüzyıla ait Codex Alexandrinus'ta da bulunması, Samiri Tevratı'nın erken dönemlere tarihlendirilmesi ihtimalini düşündürmüştür.<sup>33</sup>

Moses Gaster, Samirilerin elinde erken dönemlere ait Samiri Tevratı nüshaları olduğunu ve bu nüshalar arasında en eski döneme tarihlendirilen nüshanın Abişa Nüshası olduğunu belirtmiştir. Nüshayı gördüğünü ifade eden Gaster, var olan bütün Samiri Tevratı nüshalarını incelediğini ve Abişa Nüshası'nın en geç 1. yüzyıla ait olduğunu iddia etmiştir.<sup>34</sup>

#### 4. Abişa Nüshası

Abişa Nüshası, Samiri geleneğinde Musa'nın kardeşi Harun'un torunlarından Abişa tarafından yazıldığına inanılan Samiri Tevratı'nın en eski el yazmalarından biridir. Bu nüsha, Samiriler tarafından yalnızca kutsal bir metin olarak değil aynı zamanda dinî bir obje olarak da görülür. Buna bağlı olarak özellikle Yom Kippur gibi önemli dini bayramlarda cemaatin üzerine kutsama yapmak için kullanılmaktadır. Samiriler bu Tevrat nüshasının İsrailoğulları Kenan topraklarına girdikten 13 yıl sonra Harun'un torunu Abişa tarafından yazıldığına inanmaktadır. Yazan kişiye ithafen "Abişa Nüshası" olarak isimlendirilen söz konusu nüshanın hala Gerizim Dağı'nda değiştirilmeden muhafaza edildiğine inanılmaktadır.<sup>35</sup>

Bu nüsha, ilk kez 1690'da Robert Huntington tarafından görülmüş, ancak bir kopyası alınamamıştır.<sup>36</sup> Daha sonra 1918'de John Whiting tarafından bazı sayfaları fotoğraflanmış, 1926 ve 1950'li yıllarda ise tamamı fotoğraflanmıştır. Federico Perez Castro, 1959'da nüshanın fotoğraflarını ve transkripsiyonunu "*Sefer Abisha: Edición Del Fragmento Antiguo Del Rollo Sagrado Del Pentateuco Hebreo Samaritano De Nablus*" isimli çalışmasında yayımlamış ve böylelikle nüsha üzerinde yapılan çalışmalar başlamıştır.<sup>37</sup> Nüshada Yasanın Tekrarı 6:10-13:9 bölümleri arasında bir istinsah kaydı bulunmaktadır. Samiri el yazmalarında kullanılan bir yöntemle yazılan bu istinsah kaydında şu ifadeler yer almaktadır: "Ben Harun oğlu Eleazar oğlu

Schniedewind, "The Siloam Tunnel Inscription: Historical and Linguistic Perspectives", *Israel Exploration Journal*, 60/2 (2010): 188-203; H. B. Waterman, "The Siloam Inscription", *The Hebrew Student*, 1/3 (1882): 52-53; Theodore F. Wright, "The Siloam and Simpon Tunnels", *The Biblical World*, 27/6 (1906): 468-472.

<sup>32</sup> Gaster, *The Samaritans*, 106.

<sup>33</sup> Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 141.

<sup>34</sup> Gaster, *The Samaritans*, 108.

<sup>35</sup> Abu'l-Fath, *The Kitáb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, 44-45; Simon Mills, *A Commerce of Knowledge: Trade, Religion, and Scholarship Between England and the Ottoman Empire, c. 1600-1760* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 126.

<sup>36</sup> Mills, *A Commerce of Knowledge*, 126.

<sup>37</sup> Emilia Fernández Tejero & Natalio Fernández Marcos, "Paul E. Kahle and Federico Pérez Castro: The Origins of the Madrid School of Biblical Text Criticism", *Sefarad*, 68/1 (2008): 7. Ayrıca bk. Federico Pérez Castro, *Séfer Abisa: edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus* (Madrid: C.S.I.C., 1959).

Pinehas oğlu Abişayım,<sup>38</sup> Rabbin lütfü Onlarla olsun. Bu kutsal parşömeni İsrailoğulları'nın Kenan diyarına yerleşmesinin on üçüncü yılında Gerizim Dağı'daki toplanma çadırının kapısında yazdım.” Metindeki kelimelerden bazı harfleri seçerek yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak yazılan bu “teşkil” üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmasının imkânsız olduğu iddia edilmektedir.<sup>39</sup> Eğer bu iddia kabul edilirse nüshanın yaklaşık 3000 yıllık olduğu ve dünyadaki en eski Tevrat nüshası olduğu sonucu çıkmaktadır.<sup>40</sup> Bununla birlikte paleografik incelemeler sonucunda kriptogramda kullanılan yazı karakterinin Nablus'ta M.S. 12. yüzyılda kullanılan karakterle aynı olduğu ve nüshanın tamamının tek bir yazıcının elinden çıkmadığı ortaya çıkmıştır.

Moses Gaster, Samirileri ziyaretinde bizzat gördüğü bu nüshanın bazı bölümlerinin okunamaz hale geldiğini, bazı harflerin yeniden yazıldığını ve çoğunlukla yırtık parçaların bir araya getirilerek korunduğunu ifade etmiştir. Gaster, nüshanın okunabilir bölümlerini dikkatlice incelediğini ve muhtemelen esenlik sunusu olarak kurban edilen kuzu ya da keçi derisi kullanılarak yazılan parşömenin boyutu, sütunlara bölünmüş olması, metnin bu sütunlara simetrik olarak sığdırılmış olması ve yazı stili gibi detaylar göz önünde bulundurulduğunda, nüshanın 1. yüzyıldan daha geç bir tarihe dayanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. O, nüshanın M.S. 1. yüzyıldan daha erken bir tarihte yazılmış bile olabileceğini ancak Samirilerin iddia ettiği gibi İsrailoğullarının Kenan topraklarına girişlerinin 13. yılında yazıldığı fikrine katılmadığını belirtmiştir.<sup>41</sup> Bu sebeple Gaster, günümüzde Samirilerin elinde bulunan Abişa nüshasının, orijinal Abişa Nüshası'nın sonraki dönemlerde yapılmış bir kopyası olabileceğini öne sürmüştür. Gaster'in yaşadığı dönem itibariyle Ölü Deniz Yazmaları henüz keşfedilmemiş olmasına rağmen o, Samiri Tevratı ve Septuagint gibi farklı metin geleneklerine kaynaklık eden muhtelif metinlerin varlığını ima etmiştir. Yahudi geleneğinde de Soferim'in Tevrat metinlerini başka kaynaklardan kopyaladığını<sup>42</sup> belirten Gaster, Samirilerin elinde bulunan Abişa Nüshası'nın da bu şekilde orijinalinden yapılmış bir kopya olma ihtimalinin güçlü olduğunu ifade etmiştir.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Hem Yahudi kaynaklarında hem de Samiri kaynaklarında Abişa'nın soyu Harun'dan sonraki dördüncü nesil olarak geçmektedir: Harun, Eliezer, Pinehas, Abişa (I. Tarihler, 6: 4-6, 51; Ezra, 7: 4) Bk. Moses Gaster, “The Chain of Samaritan High Priests”, *The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Nisan (1909): 412.

<sup>39</sup> Bu yöntemde, metin içerisinde yer alan belirli harfler özel bir düzenle bir araya getirilerek, yazıcı ve metin ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu yöntem kullanılarak yazılmış eserlerde, metin içerisinde herhangi bir harf çıkarıldığında ya da değiştirildiğinde “teşkil” bozulacağı için değişiklik yapıldığının anlaşılması imkânsızdır. Herhangi bir değişiklik yapmak için metnin tamamıyla değiştirilmesi gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alan David Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 40-46.

<sup>40</sup> Alan David Crown, “The Abisha Scroll of the Samaritans”, *Bulletin of the John Rylands Library*, 58/1 (1975): 36-65.

<sup>41</sup> Gaster, *The Samaritans*, 108.

<sup>42</sup> Geleneksel Yahudilikte Makkabiler dönemi öncesinde muhtelif bölgelerde muhtelif cemaatlerin kutsal kabul ettiği birden fazla Yahudi Kutsal Kitap nüshası bulunmaktaydı. Selevkus Kralı Antiyokus IV Epifanes, İsrail topraklarını ele geçirip bölgedeki tüm Yahudileri din değiştirmeye zorladığında, ellerinde bulunan Kutsal Kitap nüshalarını da yok etmiştir. Makkabilerin yeniden galip gelmesiyle, bu yağmadan kaçırılan, saklanan ve kurtulan metinler, Soferim tarafından tek tek gözden geçirilerek standart bir metin oluşturmak için kullanılmıştır. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 149-150. Soferim hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 301-304.

<sup>43</sup> Gaster, *The Samaritans*, 110.

Öte yandan, 14. yüzyıldan önceki Samiri kaynaklarında, Şekem-Nablus civarından geçen hacıların ve seyyahların kayıtlarında Abişa Nüshası'na dair hiçbir atıf bulunmamaktadır. 11. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Samiri Yeşu Kitabı ve Tulida isimli kroniğin orijinalinde<sup>44</sup> bu nüshadan bahsedilmemesi, nüshanın Samirilerin ve Gaster'in iddia ettiği gibi antik dönemlerde yazılmış bir eser olmadığını göstermektedir. Ayrıca Alan D. Crown gibi araştırmacılar, bu nüshadaki istinsah kaydında bulunan "Rabbin lütfu onlarla olsun" ifadesinin İslami terminolojiden alınmış olduğunu dolayısıyla nüshanın 7. yüzyıldan sonra yazılmış olduğunu iddia etmektedir. Nitekim yapılan paleografik incelemeler, nüshanın zaman içerisinde pek çok tadilat ve yamalama işlemine maruz kaldığını ve içerisinde çok sayıda farklı el yazısı barındırdığını göstermektedir.<sup>45</sup> Bu çerçevede, nüshanın farklı dönemlerde farklı kişiler tarafından yazılan çeşitli el yazmalarının bir araya getirilmesiyle meydana geldiği anlaşılmaktadır. Paleografik incelemeler, bu bölümlerden en erken döneme tarihlendirilen Çölde Sayım 35:1 ve Tesniye 34:12 arasındaki kısmı içeren parçanın 11. yüzyılda yazıldığını göstermektedir.<sup>46</sup> Kanaatimizce 11. yüzyılda (1150 civarı) Şam'da sürgünde bulunan Samiriler, Nablus'a döndükten sonra yeniden yapılanma dönemine girmişler ve topluluğun dini duygularının yeniden canlanması için birçok Tevrat tomarı yazmışlardır. Yapılan incelemeler, Abişa Nüshası'nın bu dönemde yazıldığı fikrini desteklemektedir.<sup>47</sup>

Samiri Tevratı'na ait en eski yazmanın MS. Add. 1846 olarak bilinen ve şu an Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan bir nüsha olması, Abişa Nüshası'nın en erken yazılmış nüsha olduğu iddialarını geçersiz kılmaktadır. Samiri İbranicesiyle yazılmış bu yazmanın 1275 civarında yaşamış Mesalma b. Abi Berakata'ya ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>48</sup> Çıkış kitabının sonunda bulunan kolofonda nüshanın 1149-1150 yıllarında Metpasia b. Metuhia tarafından satın alındığı ve Levililer kitabının sonunda bulunan kolofonda bu el yazmasının 1201'de çıkan bir

<sup>44</sup> Tulida isimli eser, çoğunluğu 1149-1346 yıllarında olmak üzere 19. Yüzyıla kadar muhtelif yazıcılar tarafından kaleme alınmıştır. Eserin ilk yıllarda yazılan kısımlarında Abişa Nüshasından bahsedilmemekte ancak esere 1346 yılında yapılan düzenlemede sayfa kenarına bu nüsha ile ilgili bir not yazılmıştır. Buna göre Pinehas oğlu Abişa Kutsal Tevrat'ı yazmıştır ve Gerizim Dağı'nın alt yamaçlarında bulunan Taş Sinagogunda korunmuştur. Notun devamında Samirilerin Fışh bayramı ve Hac yürüyüşü gibi zamanlarda bu sinagogdan başlayarak Gerizim Dağı'nın tepesine doğru yürüyüş gerçekleştirdikleri ve Abişa Nüshası'nı da yanlarında götürdükleri bilgisi yer alır. Bu yürüyüşlerden birinde şiddetli bir deprem gerçekleşmiştir. Deprem esnasında Tevrat tomarının bulunduğu kutu açılmış ve içerisindeki Tevrat nüshası zarar görmüş, büyük bir kısmı kaybolmuştur. Bu felaketten nüshanın yalnızca Sayılar 35:2 – Yasanın Tekrarı 34:10 arası kurtulmuştur. John Bowman, *Samaritan Documents: Relating to Their History, Religion and Life* (Pittsburgh: Pickwick, 1977), 47-48.

<sup>45</sup> Crown, "The Abisha Scroll of the Samaritans", 39.

<sup>46</sup> Pummer, *Samiriler*, 190; Alan D. Crown, "Abisha Scroll", *A Companion to Samaritan Studies*, ed. Alan David Crown v.dğr. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993), 4-6; Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 144.

<sup>47</sup> 11. yüzyılın ortalarında Şam'daki Zengi Hanedanlığına bağlı olduğu tahmin edilen Şam ordusunun komutanı Bazwadi, Samirileri Şam'a göçe zorlamıştır. Şam'daki sürgün hayatından fidye karşılığında kurtulan Samiriler, Nablus'a dönmüş ve yine Gerizim Dağı yakınlarına sinagog inşa ederek yeniden bir dini yapılanma sürecine girmiştir. Tulida ve Samiri Yeşu Kitabı kroniklerinin bu dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu yeniden yapılanma sürecinde Samiriler birçok Tevrat nüshası yazmıştır. Benjamin Z. Kedar, "The Frankish Period", *The Samaritans*, ed. Alan David Crown (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989), 91-92; Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 144.

<sup>48</sup> Crown, "Abisha Scroll", 5.



yangından kurtarıldığına dair bilgiler yer almaktadır.<sup>49</sup> Dolayısıyla bu yazmanın yazılış tarihinin 1149'dan önce olduğu anlaşılmaktadır.

## 5. Ölü Deniz Yazmaları

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında keşfedilmeye başlanan Ölü Deniz Yazmaları, Kutsal Kitap metinlerinin gelişimi ve tarihine yönelik anlayışı ve çalışmaları etkilemesinin yanı sıra Samiri Tevratı'nın ortaya çıkış süreci ile ilgili çalışmaları da doğrudan etkilemiştir.<sup>50</sup> Kutsal metinler ve topluluk kurallarını içeren bu yazmaların keşfi, Samiri Tevratı'nın erken dönemlerden itibaren mevcut olduğunu ve Samiriler tarafından yapılan değişikliklere rağmen meşruiyetini koruduğunu ortaya koymuştur.<sup>51</sup> Bu döneme kadar araştırmacıların bir kısmı Kutsal Kitap metninin ilk ve özgün versiyonunu bulma çabasında olmuştur.<sup>52</sup>

Orijinal metin arayışı, literatürde Paul de Lagarde (1827-1891)'nin "Ur-Metin" (Urtext) teorisiyle gündeme gelmiştir. Daha sonra William Foxwell Albright (1891-1971) tarafından da temelde savunulan bu teoriye göre Masoretik Tevrat, Samiri Tevratı ve Septuagint gibi farklı metinlerin ardında tek bir ilkel metin bulunmaktaydı. Albright'ın teorisine göre Masoretik Metin'in prototipi olarak bu metin, Babil sürgünü esnasında Babil'de yazılmış ve sürgünden dönenlerle birlikte İsrail bölgesine getirilmiştir. Sürgünden sonra "proto-MT" olarak bilinen bu metin seyreltilip üzerinde az sayıda değişiklik yapılmış ve günümüzde mevcut bulunan nüsha ortaya çıkmıştır. Frank Moore Cross (1921-2012), bu teoriyi geliştirerek İkinci Tapınak dönemi "arketip metni"nin farklı gruplar tarafından kullanılacak şekilde Masoretik Metin, Samiri Tevratı ve Septuagint olmak üzere üç farklı metin türüne dönüştüğünü, Samiri Tevratı'nın Masoretik Metin'den Haşmonayim döneminden sonra ayrıldığını iddia etmiştir. Paul Kahle (1875-1964), "arketip metin" teorisine karşı çıkmış ve herhangi bir zamanda tek bir "orijinal metin" olmadığını aksine birden fazla metin olduğunu iddia etmiştir. Ölü Deniz Yazmalarının da keşfi itibarıyla ilim çevrelerinde Kutsal Kitap'ın ilk ve özgün versiyonunu bulma çabası yerini İkinci Tapınak döneminde Kutsal Kitap'ın muhtelif versiyonlarının bulunduğu gerçeğine bırakmıştır.<sup>53</sup> Araştırmacılar, artık tek bir özgün metin yerine, erken dönemlerde bir arada bulunan çok biçimli

<sup>49</sup> Paul Ernst Kahle, *The Cairo Geniza*, 2. bs. (New York: Praeger, 1960), 67; "Hebrew Manuscripts: Samaritan Pentateuch", erişim: 13.11.2024, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01846/26>; August Freiherr von Gall, *Der Hebraische Pentateuch Der Samaritaner*, LXXIX; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2001, 83.

<sup>50</sup> Ölü Deniz Yazmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Geza Vermes (çev.), *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Revised Edition (Londra: Penguin Books, 2004); Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, *Qumran, Septuagint* (Leiden: Brill, 2015); Cross & Talmon, *Qumran and The History of the Biblical Text*; Geza Vermes (ed.), *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu (İstanbul: Nokta Kitap, 2005); Halil Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022); Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013).

<sup>51</sup> Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, 9.

<sup>52</sup> Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2001, 165-167. "Ur-text" olarak isimlendirilen bu ilk ve özgün metin ile ilgili teoriler için bk. Paul de Lagarde, *Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung Der Proverbien* (Leipzig: Brockhaus, 1863).

<sup>53</sup> Eshel & Eshel, "Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls", 216; Cross & Talmon, *Qumran and The History of the Biblical Text*, 321-322; Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 29-31.

metin anlayışını kabullenmişlerdir.<sup>54</sup> Masoretik Metin, metinler tek tip haline gelmeden önce var olan birçok Kutsal Kitap metninin sadece bir formudur. Bu sebeple Masoretik Metin'e benzeyen metinlerin "Kutsal Kitap" olarak etiketlenip, ondan farklılık gösteren metinlerin ise "Kutsal Kitap dışı" (apokrif) olarak etiketlenme geleneği artık önemini yitirmiştir.<sup>55</sup>

Kumran'da bulunan mağaralarda keşfedilen yazmaların<sup>56</sup> bazıları, Samiri Tevratı ile dil yapısı ve içerik bakımından benzerlik göstermektedir. Özellikle 4. mağarada bulunan, Kutsal Kitap'ın Çıkış ve Sayılar kitaplarını içeren ve literatürde 4QpaleoExod<sup>m</sup> ve 4QNum<sup>b</sup> olarak bilinen el yazmalarının Samiri Tevratı ile benzerliği bu Tevrat'ın daha eski bir döneme dayandığı fikrini ön plana çıkarmıştır. Öte yandan bu metinler, erken dönemde Yahudilerin elinde standart tek bir metin olmadığını ve Samiri Tevratı gibi farklı versiyonların, İkinci Tapınak dönemi boyunca Yehuda bölgesinde bulunan Tevrat'ın farklı versiyonlarından sadece biri olduğu fikrini desteklemiştir. Ölü Deniz Yazmaları ve Samiri Tevratı arasındaki ilişki daha geniş çalışmalarda ele alınmaya değer bir konu olmasına rağmen çalışmamızın sınırlılıkları nedeniyle burada sadece konu ile ilgili kısa bir bilgi ve birkaç örnek verilecektir.

İkinci Tapınak dönemi metinleri üzerinde yapılan araştırmalar, Samiri Tevratı'nın arketipi sayılabilecek metnin de bu dönemlerde kullanılan metinlerden biri olup zamanla Samirilerin teolojik inançları doğrultusunda birtakım değişikliklere uğramış olabileceğini düşündürmüştür.<sup>57</sup> Bu değişikliklerin başında şüphesiz Gerizim Dağı ile ilgili Onuncu Emir gelmektedir. Kumran mağaralarında bulunan 4QpaleoExod<sup>m</sup> ve 4QNum<sup>b</sup>, Tevrat'ın özellikle Çıkış ve Sayılar kitaplarının o dönemde en az iki farklı versiyonunun olduğunu göstermiştir. Bunlardan biri Masoretik Metin'de yer alan ve Septuagint çevirilerinde kullanılan versiyonu, diğeri ise Samiri versiyonudur. Bu metinler, Samiri Tevratı ile temelde aynı metinsel özellikleri paylaşmaktadır. Bu versiyonlarda, tıpkı güncel Samiri Tevratı'nda olduğu şekliyle metinde genişlemeler yer almakta ve Samiri Tevratı'nın genel karakteristiğini yansıtmaktadır. Bu genişlemeler arasında Tevrat'ın Sayılar kitabından bölümler içeren 4QNum<sup>b</sup> yazması bulunmaktadır.<sup>58</sup> Öte yandan bu yazmalarda özellikle Samirilerin On Emir'inde bulunan değişiklikler yer almamaktadır. Dolayısıyla 4QpaleoExod<sup>m</sup>'de, Samiri inanç sisteminin temelini oluşturan "Gerizim Dağı'nda bir sunak inşa etmeyi emreden bir emrin" ve "Rabbin seçtiği yer" ifadesinin yer almaması, bu

<sup>54</sup> Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 29-33; Eshel & Eshel, "Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls", 216; Cross & Talmon, *Qumran and The History of the Biblical Text*, 193-195, 290.

<sup>55</sup> Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 33.

<sup>56</sup> Kumran'da keşfedilen metinler, içerikleri ve yazım şekilleri gibi çeşitli kriterlere göre sınıflandırıldığında beş gruba ayrılmıştır. Bu gruplar; Kumran'da üretilmiş metinler, Masoretik Metnin arketipi sayılabilecek metinler, Samiri Tevratı'nın karakteristik özelliklerini yansıtan ön-Samiri metinler, Septuagint'in İbranice kaynağına yakın olan metinler ve bağımsız metinler olarak isimlendirilmektedir. Tüm bu beş gruba ait metinlerin Kumran'da aynı anda yan yana bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda Samiri Tevratı'nın herhangi bir metnin alternatifi ya da karşıtı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 143-150; James D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 2: 80.

<sup>57</sup> Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 43.

<sup>58</sup> Bu genişlemeler Sayılar kitabının 20:13b; 21:12a, 13a, 21a; 27:23b'de yer almaktadır. Bk. Tsedaka, *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*.

ifadelerin Samiri Tevratı'na sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>59</sup> Bununla birlikte Kumran yazıtlarından muhtemelen M.Ö. 175-50 yılları arasına tarihlendirilen Tesniye 27:4-6'ya ait bir yazma parçası, Samiri Tevratı'nda bulunan paralel kısım aynı okumaya sahiptir. Bu kısım Masoretik Metinde “Şeria Irmağı'nı geçtiğinizde bu taşları Ebal Dağı'nda dikeceksiniz” şeklinde yer alırken Samiri Tevratı'nda “Şeria Irmağı'nı geçtiğinizde bu taşları Gerizim Dağı'na dikeceksiniz” şeklinde yer almaktadır. Aynı kısım Kumran'da bulunan Tesniye 27:4'te de “Gerizim Dağı'na dikeceksiniz” şeklinde bulunmaktadır.<sup>60</sup> Bu bulgu, Samiri Tevratı'nın orijinal metni koruduğuna yönelik bir kanıt olarak algılanmıştır. Bu yazma parçasını yayına hazırlayan Charlesworth, bu parçanın Samiri Tevratı'nın ortaya çıkışından daha eski bir metni temsil ettiğini öne sürmektedir. Diğer taraftan Kumran metinleri arasında Tesniye 27: 1-10 kısmını içeren 4QDeut<sup>f</sup>de 27:4'te taşların dikileceği yer isminin belirtildiği kısımda boşluk bulunmaktadır. Bu durum metinler arasında otantikliği belirlenmesi hususunda kesin bir sonuca varmayı engellemektedir. Charlesworth'un analizi Gerizim Dağı'nda taşların dikilmesi şeklindeki okumanın daha eski bir metin geleneğine ait olduğunu ve bu geleneğin Samirilere değil, kuzeyde bulunan Samiriye bölgesinde yaşamış topluluğa ait olduğunu ileri sürmektedir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak Kumran'da bulunan yazmaların, bilhassa Çıkış ve Sayılar kitaplarının en az iki farklı versiyonu olduğunu ve Samirilerin bu iki versiyondan genişletilmiş olanı alıp kendi inançları doğrultusunda metinlere birtakım eklemeler yaptıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>62</sup> Araştırmacılar Samiri Tevratı'nın Kumran'da bulunan ve MÖ 1. ve 2. yüzyılda üretilmiş olan ön-Samiri metninin mezhepsel eklemeler yapılmış hali olduğuna ikna olmuştur.<sup>63</sup>

## Sonuç

Samiri Tevratı, Samiriler tarafından kutsal kabul edilerek nesilden nesile aktarılmış ve Yahudiler ile aralarındaki ayrımın somut bir ifadesi olmuştur. Bu Tevrat, kutsal metinlerin zaman içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümleri anlamak açısından önemli bir metindir. Tarihsel olarak Yahudi kutsal metin geleneğinden farklı bir şekilde gelişen Samiri Tevratı, Samirilerin dini inançlarının ve kültürel kimliklerinin yazılı bir ifadesi olmuştur. Bu bakımdan Samiri Tevratı'nın tarihsel gelişimi, Yahudilik ve Samirilik arasındaki tarihi ve teolojik ayrışmaların anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle mabed mekânı konusunda belirginleşen ayrışma, Samiri Tevratı ile Yahudi Tevratı arasındaki farklılıklarda kendini göstermektedir.

Samiri Tevratı'nın kökenine ilişkin yapılan araştırmalar, Masoretik Metin ve Septuagint ile gösterdiği benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ilginç bulgular sunmaktadır. Bilhassa Septuagint ile benzeştiği bazı ifadeler, Samiri Tevratı'nın özgünlüğünü ve Yahudi kutsal metin geleneğinden bağımsız olarak şekillendiğini ya da daha eski bir arketipten türetilmiş olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Samiri Tevratı'nın en eski nüshası kabul edilen MS. Add. 1846 ve Abişa Nüshası gibi yazmalar üzerinde yapılan incelemeler Samiri Tevratı'nın kökenlerine dair

<sup>59</sup> Ulrich, “The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran”, 85-86.

<sup>60</sup> James H. Charlesworth, “What is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy”, *Maarav*, 16/2 (2009): 201-212.

<sup>61</sup> Charlesworth, “What is a Variant?”, 7.

<sup>62</sup> Ulrich, “The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran”, 86.

<sup>63</sup> Anderson & Giles, *The Samaritan Pentateuch*, 44.

önemli bulgular sunmaktadır. Abişa Nüshası'nın Samiriler tarafından yaklaşık olarak M.Ö. 1045 yılında Harun'un torunu Abişa tarafından yazıldığına inanılsa da yazı stili ve kullanılan malzemelerle ilgili incelemeler, onun 11. yüzyıldan sonra yazılmış olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu durumda Abişa Nüshası'nın Samirilerin iddia ettiği gibi özgün bir antik metin olmadığını, daha sonraki dönemlerde yazılmış bir eser olabileceğini düşündürmektedir.

Samiri Tevratı'nın tarihsel değerinin anlaşılmasına katkı sağlayan bir diğer önemli olay Ölü Deniz Yazmalarının keşfedilmesi olmuştur. İkinci Tapınak dönemi kutsal metinlerinin birden fazla versiyona sahip olduğunu ortaya koyan bu yazmalar, Samiri Tevratı'nın yalnızca teolojik değişikliklere uğramış bir metin olmadığını, daha eski bir metinsel kökene dayanabileceğini düşündürmüştür. Özellikle Kumran mağaralarında bulunan bazı metinlerin Samiri Tevratı ile bazı noktalarda benzerlik göstermesi, Samiri Tevratı'nın Yahudi kutsal metin gelenekleri ile ortak özellikler taşıdığını ve bu metinlerin farklı versiyonlarının tarih boyunca birlikte var olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu yazmalarda Gerizim Dağı'nın kutsallığına dair ifadelerin yer almaması, bu gibi yorumların Samiri Tevratı'na sonradan eklenmiş olabileceğini göstermiştir.

Sonuç olarak, Samiri Tevratı'nın Masoretik Metin'den farklı bir kaynaktan türemiş olabileceği fikri ön plana çıkmaktadır. Ölü Deniz Yazmaları üzerinde yapılan çalışmalar ve özgün bir tek kaynak teorisi, Samiri Tevratı, Masoretik Metin ve Septuagint gibi metinlerin çoklu kutsal metin geleneğinin bir parçası olduğunu desteklemektedir. Samiri Tevratı'nın gelişim süreci üzerine yapılan araştırmalar, sadece onu değil, aynı zamanda Yahudi kutsal metin geleneğinin de gelişim sürecini anlamamıza olanak sağlamaktadır.

## Teşekkür

Yazar, makale yazım sürecinde literatür desteği hususundaki yardımları için Prof. Dr. Yasin Meral'e ve makalenin ilk okumalarını yaparak değerli yorumlarını paylaştan Havva Yılmaz, Fatma Betül Taş, Zeynep Çetin ve Fatma Seda Şengül'e teşekkürlerini iletir.

## Kaynakça

- Abu 'l-Fath. *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*. Çev. Paul Stenhouse, Sydney: Mandelbaum Trust, 1985.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Adler, Elkan Nathan & Max Seligsohn. "Une Nouvelle Chronique Samaritaine". *Revue Des Etudes Juives*, 44 (1902): 188-222.
- Albright, William F. "Is the Mesha Inscription a Forgery?". *The Jewish Quarterly Review*, 35/3 (1945): 247-250.
- Anderson, Robert T. & Terry Giles. *The Samaritan Pentateuch: An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2012.
- Bağır, Muhammed Ali. "Sâmiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2016): 101-128.
- Bowman, John. *Samaritan Documents: Relating to Their History, Religion and Life*. Pittsburgh: Pickwick, 1977.
- Brindle, Wayne A. "The Origin and History of the Samaritans". *Grace Theological Journal*, 5/1 (1984): 47-75.

- Castro, Federico Pérez. *Séfer Abisa': edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus*. Madrid: C.S.I.C., 1959.
- Charlesworth, James H. "What is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy". *Maarav*, 16/2 (2009): 201-212.
- Comfort, Philip W. "Ölü Deniz Parşömenleri". Çev. Muhammed Ali Bağır, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2011): 165-175.
- Crane, Oliver Turnbull. *The Samaritan Chronicle or the Book of Joshua the Son of Nun*. New York: John B. Alden, 1890.
- Cross, Frank Moore & Shemaryahu Talmon (ed.). *Qumran and The History of the Biblical Text*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Crown, Alan David. "Abisha Scroll". *A Companion to Samaritan Studies*, ed. Alan David Crown v.dğr., Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993.
- Crown, Alan David. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Crown, Alan David. "The Abisha Scroll of the Samaritans". *Bulletin of the John Rylands Library*, 58/1 (1975): 36-65.
- Emanuel Tov. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Eshel, Esther & Hanan Eshel. "Dating The Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls". *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul v.dğr., VTSup 94, Leiden: Brill, 2003, 215- 240.
- Gall, August Freiherr von. *Der Hebraische Pentateuch Der Samaritaner*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Gaster, Moses. "The Chain of Samaritan High Priests". *The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Nisan (1909): 393-420.
- Gaster, Moses. *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature*. Londra: British Academy, 1923.
- Gesenius, Wilhelm. *De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica*. Halle: Rengerianae, 1815.
- Geza Vermes (çev.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. Londra: Penguin Books, 2004.
- "Hebrew Manuscripts: Samaritan Pentateuch". Erişim: 13.11.2024, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01846/26>.
- Josephus, Flavius. *Josephus: The Complete Works*. Ed. ve çev. William Whiston, Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 2003.
- Kahle, Paul Ernst. *The Cairo Geniza*. 2. baskı, New York: Praeger, 1960.
- Kedar, Benjamin Z. "The Frankish Period". *The Samaritans*, ed. Alan David Crown, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989, 82-94.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: Anka Yayınları, 2001.
- Lagarde, Paul de. *Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung Der Proverbien*. Leipzig: Brockhaus, 1863.
- Macdonald, John. "The Discovery of Samaritan Religion". *Religion*, 2/2 (Eylül 1972): 141-153.
- Meral, Yasin. *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.
- Mills, Simon. *Simon Mills. A Commerce of Knowledge: Trade, Religion, and Scholarship Between England and the Ottoman Empire, c. 1600-1760*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Montgomery, James A. *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*. Philadelphia: The John C. Winston Co., 1907.
- Pummer, Reinhard. *Samiriler: Din Tarih Gelenek*. Çev. Muhammed Ali Bağır, Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.
- Pummer, Reinhard. *The Samaritans: A Profile*. Michigan: Eerdmans, 2016.
- Purvis, James D. *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

- Rendsburg, Gary A. & William M. Schniedewind. "The Siloam Tunnel Inscription: Historical and Linguistic Perspectives". *Israel Exploration Journal*, 60/2 (2010): 188-203.
- Scaliger, Joseph Juste. *Opus de emendatione temporum*. Typis Roverianis, 1629.
- "Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online". Erişim: 18.12.2024, <https://www.sefaria.org/texts>.
- Sezer, Ahmet. "Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı ile Samiri Tevrat'ının Karşılaştırması". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 ( 2019): 320-333.
- Shoulson, Mark (ed.). *The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared*. Westport: Evertype, 2008.
- Taş, Fatıma Betül. "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri". *Oksident*, 4/1 (2022): 75-111.
- Tejero, Emilia Fernández & Natalio Fernández Marcos. "Paul E. Kahle and Federico Pérez Castro: The Origins of the Madrid School of Biblical Text Criticism". *Sefarad*, 68/1 (2008): 5-14.
- Temiztürk, Halil. *Ölü Deniz El Yazmaları*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2022.
- Tov, Emanuel. *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Brill, 2001.
- Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint*. Leiden: Brill, 2015.
- Tsedaka, Benyamim (ed.). *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2013.
- Ulrich, Eugene. "The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran". *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. Eugene Ulrich & James Vanderkam, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Ulrich, Eugene. *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*. Leiden: Brill, 2015.
- Vermes, Geza (ed.). *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*. çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul: Nokta Kitap, 2005.
- Waterman, H. B. "The Siloam Inscription". *The Hebrew Student*, 1/3 (1882): 52-53.
- Wright, Theodore F. "The Siloam and Simphon Tunnels". *The Biblical World*, 27/6 (1906): 468-472.
- Yahuda, Abraham Shalom. "The Story of a Forgery and the Mēša Inscription". *The Jewish Quarterly Review*, 35/2 (1944): 139-164.
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.



## Yahudi Geleneğinde Aile: Tobit Kitabı Örneği

### Family in Jewish Tradition: The Case of the Book of Tobit

**Dr. Kübra Karaköz**

Bağımsız Araştırmacı  
Türkiye



**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Geliş** : 15.10.2024

**Kabul** : 15.12.2024

**Yayın** : 31.12.2024

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



#### Özet

Yahudilikte aile, bireyin manevi gelişiminde ve toplumsal kimliğin korunmasında temel rol oynar. Aile, dinî öğretilerin, kültürel değerlerin şekillendiği ve geleceğe aktarıldığı yapıdır. Yahudilik, ebeveynlerin çocuklarına dinî ve ahlaki sorumlulukları öğretmesini, toplumsal devamlılık için vazgeçilmez bir görev olarak kabul eder. Tanrı ile merkezi bir ilişkisi olan aile, diaspora dönemlerinde dahi kimlik ve inancın en sağlam koruyucusu olarak kabul edilmiştir. Bu, bireyin kimlik ve aidiyet duygusunu pekiştirirken, Yahudi toplumu için bir kültürel direniş mekânı haline gelir. Yahudi geleneğinde sıkça karşılaşılan bu tema Tobit Kitabı'nda da yer almaktadır. Dönemin diaspora Yahudileri için kültürün ve geleneğin devamlılığı konusunda öneme sahip Tobit Kitabı, ailenin rolünü vurgulayan bir anlatıdır. İlahi rehberlik, gelenek, Yahudilik, ölüm-erginleme, vatan, yol, sürgün, aile, toplum, kültür, inanış, sadaka, iyilik ve duanın ön planda olduğu kitap, Yahudi kimliğinin sürekliliği açısından önemlidir. Bu çalışma, eserin edebî dili ve içeriğini temel alarak tarihsel ve kültürel bağlamda eseri incelemeyi ve Tobit Kitabı'ndaki aile kavramını açıklamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Diaspora, Aile, Tobit, Tobiyah.

#### Abstract

In Judaism, the family plays a fundamental role in the spiritual development of the individual and the preservation of social identity. The family is the structure where religious teachings and cultural values are shaped and passed on to future generations. Judaism considers the teaching of religious and moral responsibilities by parents to their children as an indispensable duty for social continuity. The family, which has a central relationship with God, has been regarded as the strongest protector of identity and faith even during the diaspora periods. This reinforces the individual's sense of identity and belonging, while also becoming a site of cultural resistance for the Jewish community. This theme, frequently encountered in Jewish tradition, is also present in the Book of Tobit. The Book of Tobit, significant for the continuity of culture and tradition for the diaspora Jews of the time, is a narrative that emphasizes the role of the family. With divine guidance, tradition, Judaism, death-rites, homeland, journey, exile, family, society, culture, belief, charity, goodness, and prayer at the forefront, the book is important for the continuity of Jewish identity. This study aims to examine the work within its historical and cultural context based on its literary language and content and to explain the concept of family in the Book of Tobit.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Diaspora, Family, Tobit, Tobiyah.



## Giriş

Yahudi geleneğinde aile, bireysel kimliğin ve toplumsal düzenin temel taşıdır. Aile, dinî ve kültürel değerlerin de kuşaktan kuşağa aktarıldığı kutsal bir kurumdur.<sup>1</sup> Geleneğe göre kişi, birey olarak kabul edilmez, bağlı olduğu aileye göre değerlendirilirdi. Yahudilikte aile için kullanılan bazı kavramlar vardır, bunların her biri farklı anlamlar taşımaktadır.<sup>2</sup> En kalabalık sosyal grup, kabile anlamına gelen שבט (şebet)'tir. Geniş aile-aile anlamına gelen משפחה (mişpaha) ise hem ulusları<sup>3</sup> hem diğer canlıların bağlı olduğu grupları<sup>4</sup> hem Kuzey Krallığı ve Yahuda Krallığı'nda yaşayan halkları<sup>5</sup> hem de tüm İsrail toplumu<sup>6</sup> için kullanılan bir kelimedir. Mışpaha, kabilenin büyük bir birimini oluşturan ve bir atadan ortak, tek taraflı bir soy iddia eden bireysel aileler veya haneler grubudur.<sup>7</sup> En küçük grup ise babanın-annenin evi olarak da tercüme edilen בית אבא (beyt-ava) בית אמה (beyt-ima)'dır.

Tarihsel açıdan Yahudi aileleri, bir hanenin birlikte yaşayan yakın aile üyelerinden oluşmaktadır.<sup>8</sup> Yahudi aile yapısı ataerkindir. Aile yapısında evlilikler ise yerel bir topluluk, klan ya da kabile sınırları içinde yani endogamiktir.<sup>9</sup> Yahudilikte evlilik süreci, hem hukuki hem de dinî bir perspektifte gelişmiş, özellikle aile kurumunun güçlü bir temele dayanmasını sağlamıştır.<sup>10</sup> Yahudi hukukuna göre evlilik, שדוכים / nişanlanma (şiduhim) , קידושין /nikâh töreni (kiduşin) ve נישואין evlilik'ten (nisuin) oluşmaktadır.<sup>11</sup> Bu süreç, toplumda ailenin

<sup>1</sup> Aliza Krieger, "The Role of Judaism in Family Relationships", *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 38/3 (2010): 158.

<sup>2</sup> Cynthia Shafer-Elliott, "All in the Family: Ancient Israelite and Judahite Families in Context", *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 34.

<sup>3</sup> "מאלה נפרדו איי הגוים בארצתם איש ללשנו למשפחתם בגויהם" - Kiyılarda yaşayan insanların ataları bunlardır. Ülkelerinde çeşitli dillere, uluslarında çeşitli boylara bölündüler..." (Yaratılış 10:5). Burada *mişpaha* formunda yer alan kelime ulusları açıklamak için kullanılmıştır.

<sup>4</sup> "כל החיה כל הרמש וכל העוף כל רמש על הארץ למשפחתיהם יצאו מן התבה" - Bütün hayvanlar, sürüngenler, kuşlar, yeryüzünde yaşayan her tür canlı da gemiyi terk etti." (Yaratılış 8:19).

<sup>5</sup> "הלוא ראית מה־עם הזה דברו לאמר שתי המשפחות אשר בחר ה' בהם וימאסם ואת־עמי ינאצון מהיות עוד גוי לפניהם" - Bu halkın, 'RAB seçtiği iki aileyi de reddetti' dediğini görmüyor musun? Halkımı öyle küçümsüyorlar ki, artık bir ulus saymıyorlar onu?" (Yeremya 33:24)

<sup>6</sup> "שמעו את הדבר הזה אשר דבר יהוה עליכם בני ישראל על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים לאמר" - Ey İsraililer, kulak verin RAB'bin size, Mısır'dan çıkardığı halka söylediği şu sözlere" (Amos 3:1).

<sup>7</sup> Joseph Blenkinsopp, "The Family in First Temple Israel", *Families in Ancient Israel*, ed. Leo Perdue & Joseph Blenkinsopp (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 49-51.

<sup>8</sup> Blenkinsopp, "The Family in First Temple Israel", 49-50.

<sup>9</sup> Shafer-Elliott, "All in the Family", 33-34.

<sup>10</sup> Miriam Peskowitz, "Family/ies' in Antiquity: Evidence from Tannaitic Literature and Roman Galilean Architecture", *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye Cohen (Atlanta: Scholars Press, 2020), 9.

<sup>11</sup> Konu ile ilgili bilgi için bk. Asife Ünal, "Yahudi Düğün Geleneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2016): 229; Yehezkel Margalit, *The Jewish Family: Between Family Law and Contract Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Geoffrey David Miller, *Marriage in the Book of Tobit* (New York: Walter de Gruyter, 2011).

kutsallığını ve düzenini korumak için şekillendirilmiştir.<sup>12</sup> Yine Yahudi geleneğinde nişanlanma aşaması evlilik olarak kabul edilmektedir. Nişanlı bir kadın, evli sayılmaktadır.

*Şiduhim*, evlilik sürecinin ilk adımıdır; genellikle sözlü olarak gerçekleşmiştir. Bu süreç, kadın ve erkeğin evlilik niyetlerini ifade etmelerini ve aileler arasındaki anlaşmayı içermektedir. Talmud döneminde, nişanlanma *Şetar Kiduşin* adındaki yazılı bir sözleşmeyle resmiyet kazanmıştır. Bu sözleşme, tarafların gelecekteki evlilik taahhüdünü detaylandırmış ve aileler arasındaki hukuki bağları güçlendirmiştir. Sürecin ikinci aşaması *kiduşin*, Yahudi hukukunda evliliğin başlangıcıdır.<sup>13</sup> Bu aşama, çiftin bağılıklarının yasallaştığı, Tanrı'nın bu birliği kutsadığı ve aile kurumunun korunmasına yönelik ilahi bir onayın verildiği aşamadır. Üçüncü aşama olan *nisuin*, evliliğin fiili anlamda tamamlandığı, gelinin damadın evine taşındığı ve birlikte yaşamaya başladıkları aşamadır, çiftin artık bir aile olarak toplum içinde aktif bir rol üstlenmesi beklenmektedir. Yahudi hukukuna göre bu iki eylem hukuki açıdan ayrı süreçler olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup>

Evlilik aşaması, çiftin dinî olarak birbirlerine bağlandığı bir süreçtir. Yahudilikte evlenme, Tanrı'nın topluluğuna girmektir.<sup>15</sup> Bu açıdan aile, bu kutsal birliğin sonucu olarak, bireylerin dinî ve ahlaki değerlerle büyütüldüğü bir ortam sağlamaktadır. Bu birlik, çocukların eğitimi, dinî ritüellerin icrası ve toplumsal dayanışmanın sağlanması açısından merkezi bir rol oynamaktadır. Yahudi aileleri, Tevrat'a ve geleneklere sıkı sıkıya bağlı olarak, bireylerin topluma ve Tanrı'ya olan sorumluluklarını yerine getirebilmesi için aileyi birincil bir rehberlik ve eğitim kaynağı olarak görmektedir.<sup>16</sup> Bu nedenle, ailenin korunması ve güçlendirilmesi, hem dinî hem de toplumsal bir görev olarak büyük bir öneme sahiptir.

Aile içinde gerçekleştirilen dinî ritüeller ve gelenekler, bireylerin dinî kimliklerinin pekişmesine yardımcı olmaktadır.<sup>17</sup> Yahudi ailelerinde çocukların eğitimine özel bir önem verilmesi, dinî değerlerin ve geleneklerin aktarımının aile içinde gerçekleşmesini sağlamaktadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla aile, bireylerin Yahudi kimliğini benimsemesi için ilk sosyalizasyon alanıdır. Bu kültürel aktarım, temel referans noktasını Tevrat'ta bulan bir değerler sistemini öğrenme biçimi altında yapılandırılmıştır. Aile hakkındaki genel düşünce, ebeveynlerin çocuklarına bilgi aktarımının Yahudi ailesinin temeli olması ve Yahudi kimliğinin ve tüm toplumun devamlılığının bir garantisi olması bakımından, çocukların eğitimiyle ilgili pedagojik kavramlar etrafında dönmektedir.<sup>19</sup> Ahlaki, entelektüel ve dinî değerlerin yayılması için bir sosyal birim olarak ailenin

<sup>12</sup> Gail Labovitz, "Presumptuous Halachah: On Determining the Status of Relationships Outside Jewish Marriage", *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 57-61.

<sup>13</sup> Jill Jacobs & Izhak Austrian, "The Choices of Marriage: One Couple's Attempt to Create an Egalitarian Jewish Wedding Ceremony within the Traditional Framework of Kiddushin", *Conservative Judaism*, 63/3 (2012): 33-37.

<sup>14</sup> Walter Homolka & Andrzej Pryba, "Preparations for Marriage in the Jewish and Catholic Traditions", *Religions*, 15/62 (2024): 3-4.

<sup>15</sup> Cihat Şeker, "Yahudi Geleneğinde Cinsellik Anlayışı / Ahlakı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2/44 (2015): 252.

<sup>16</sup> Krieger, "Judaism in Family", 158.

<sup>17</sup> Peskowitz, "Family/ies in Antiquity", 9.

<sup>18</sup> Luciana Pepi, "The Role of the Family in Traditional Judaism", *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature*, ed. Angelo Passaro (Berlin & Boston: De Gruyter, 2013), 545.

<sup>19</sup> Pepi, "Family in Traditional Judaism", 530.

değerine sürekli vurgu yapılması ve İbranicede evlilik kelimesinin *kiduşin* yani kutsallaştırma olması, ailenin Yahudiliğin korunmasında sinagog ve okuldan çok daha önemli bir etken olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup>

Yahudilerde aile, özellikle diaspora döneminde önemli rol oynamaktadır. Diaspora, etnik veya ulusal kökenleri aynı olan bireylerin, anavatanları dışındaki coğrafyalara yayılması ve burada oluşturduğu topluluklar olarak tanımlanabilir.<sup>21</sup> Diaspora toplulukları, anavatanlarından uzakta yaşarken, kendi kültürel değerlerini, inançlarını ve geleneklerini sürdürme çabasıdadır. Diaspora için aile, toplumsal ve kültürel kimliğin korunmasında daha da önemlidir. Diaspora Yahudileri, aile aracılığıyla geleneklerini ve dinî pratikleri sürdürmüşlerdir. Evlilik süreçlerinin bu ayrıntılı hukuki düzenlemesi, diaspora Yahudilerinin kimliklerini koruma ve yeni nesillere aktarma çabalarını yansıtmaktadır. Yahudi geleneğindeki evlilik süreçleri, aile kurumunun toplumsal ve dinî önemini pekiştirirken, diaspora döneminde bu yapının kültürel süreklilik açısından oynadığı kritik rolü de gözler önüne sermektedir. Bu açıdan öne çıkan bazı kaynaklar bulunmaktadır. Bunlardan biri Tobit Kitabı (ספר טוביה) dır.

Tobit Kitabı, diaspora Yahudileri için aile kurumunun ne denli önemli olduğunu gösteren bir anlatıdır.<sup>22</sup> Aile, Tobit Kitabı'nda, diaspora Yahudilerinin kimliklerini korumaları ve Tanrı ile olan bağlarını sürdürmeleri için birincil bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Tobit Kitabı, aile içindeki eğitimin ve kültürel aktarımın önemine dikkat çekmektedir. Diaspora topluluklarında ebeveynler, çocuklarına dini değerleri ve gelenekleri öğretmekle sorumludur. Bu eğitim süreci, yalnızca anavatan kültürünün korunması ile sınırlı kalmaz, bireylerin yeni toplumlarda da kimliklerini bulmalarına yardımcı olduğuna inanılmaktadır.

Tobit Kitabı, sürgündeki dindar bir Yahudi'nin, esaret ve ailevi problemlerini konu alan on dört bölümden oluşan bir kitaptır. Kitap ayrıca dokuz apokrif kitaptan biridir.<sup>23</sup> Samiriye kökenli bu eser, Yahudi kimliği, diaspora, ülke ve toprak kavramları, büyü, geleneksel tıp, melekler, şeytanlar, ibadet, sadaka ve dua gibi temaları ele alarak geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.<sup>24</sup> Bilgelik perspektifi ile yazılan kitap, sosyo-kültürel açıdan da pedagojik bir yöne sahiptir. Bu pedagoji, diasporadaki Yahudilerin hayatına işlevsellik kazandırma ve Yahudi kimliğini şekillendirme gayesiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Homolka & Pryba, "Preparations for Marriage", 1.

<sup>21</sup> Fuat Yaldız, "Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18/1 (2013): 290-291.

<sup>22</sup> Ross Kraemer, "Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman World", *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye Cohen (Atlanta: Scholars Press, 2020), 92-93.

<sup>23</sup> James H. Charlesworth, "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 389.

<sup>24</sup> Ingo Kottsieper, "Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros ...: The Aramaic Ahikar Tradition and Its Relationship to the Book of Tobit", *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, ed. Devorah Dimant&Reinhard Gregor Kratz (Zürich: Mor Siebeck, 2009), 145.

<sup>25</sup> Francis M. Macatangay, "Introduction", *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit* (De Gruyter, 2011), 6; José Lucas Brum Teixeira, "Some General Issues Regarding Tobit", *Poetics and Narrative Function of Tobit 6* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2019), 20-21.

Kitabın uzun ve kısa olmak üzere iki farklı versiyonu mevcuttur ve bu versiyonlar genellikle Aramice ve İbranice parçalar içermektedir.<sup>26</sup> Günümüze kadar ulaşan en eski belgeler, Kumran'da bulunan dört Orta Aramice ile bir İbranice versiyondur.<sup>27</sup> Ayrıca Yunanca ve Latinceye de çevrilmiştir.<sup>28</sup> Yunanca versiyonunda revizyona uğrayarak kısaltılan uzun versiyonu Orta Çağ'a kadar varlığını korumuştur.<sup>29</sup> Metnin kısa versiyonu ise muhtemelen Aramiceden kısaltılan uzun versiyondur.<sup>30</sup> Her iki versiyondaki iç içe geçmiş anlatı, Helenistik Dönem'den izler taşımaktadır.<sup>31</sup> Nitekim dönemde, tüm Doğu Akdeniz sosyo-kültürel ve edebî anlamda Helenizm'in etkisi altındadır.

Hikâyenin, Ezra döneminde yazıldığı düşünülmektedir.<sup>32</sup> Hikâyenin iki ana mekânı, Mezopotamya'daki dönemin Asur kentlerinden Ninova ve Pers kentlerinden Medya'nın başkenti Ekbatandır. Yazarın, diaspora hakkında bilgi sahibi olması, yazarın diasporadan biri olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup> Torrey'e göre, yazar Babilli bir Yahudîdir.<sup>34</sup>

Yokluk kavramı, Tobit'te bir varlıktır. İlahi vaat ve Tobit'in durumu ayrımdır. İnanca göre, Tanrı, seçilmiş halkına süt ile bal dolu bir ülke ve zenginlik vadetmesine karşın,<sup>35</sup> Tobit yoksunluk içindedir. Sürgün ise kitaptaki yegâne gerçektir. Kitabın yazıldığı dönem, Asur hâkimiyetindeki aidiyet ve bağlılık hissi zayıflayan diasporanın yoksunluğunu yansıtır, bu nedenle sürgün sıklıkla vurgulanmaktadır. Diasporadaki Yahudiler için bütünlük, gelenek oluşturulması, toprağa geri dönüş gibi umutları topluma kazandırma hedeflenmiştir. Atalardan kalma eğitim, dinî görevlerin yerine getirilmesi ve iç evlilikteki ısrar vurgusu, metnin ana temasının geleneğe bağlılık olduğunu ve bu geleneğin korunması gerektiğini göstermektedir. Kutsal geleneklerin benimsenmesi ve öğretinin sistematik biçimde yaygınlaşması okuyucuya iletilen ana temadır.

Tobit Kitabı, Yahudi geleneğinde ahlaki erdemlerin, Tanrı'ya sadakatin ve aile bağlarının güçlendirilmesinin bir sembolü olarak kabul edilmektedir. Özellikle Tobit ve ailesinin Tanrı'ya güven ve bağlılığını konu alan kitap, gelenek ve geleneklerin korunması adına aile perspektifinin önemine değinmektedir. Fakat her ne kadar İbranice veya Aramice yazılmış olsa da ilk olarak Septuaginta'da korunduğu için Rabbinik Yahudiliğin İkinci Tapınak Dönemi sonrası Yunan etkisinde olan metinlere mesafeli yaklaşması, kitaptaki melek karakterinin geleneksel Yahudi

<sup>26</sup> Stuart Weeks v.dğr., *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. with Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 3/2, 2-3.

<sup>27</sup> Weeks v.dğr., *The Book of Tobit*, 3: 29; Beate Ego, *Tobit* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2022), 18.

<sup>28</sup> Andrew B. Perrin, "An Almanac of Tobit Studies: 2000-2014", *Currents in Biblical Research*, 13/1 (2014): 111; Ego, *Tobit*, 14.

<sup>29</sup> Francis M. Macatangay, *When I Die, Bury Me Well: Death, Burial, Almsgiving, and Restoration in the Book of Tobit* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2016), 5-6; Weeks v.dğr., *The Book of Tobit*, 3: 2-3.

<sup>30</sup> Devorah Dimant, "The Book of Tobit and the Qumran Halakhah", *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, ed. Devorah Dimant&Reinhard Gregor Kratz (Zürich: Mor Siebeck, 2009), 122.

<sup>31</sup> Ego, *Tobit*, 23.

<sup>32</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 2-3.

<sup>33</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 3.

<sup>34</sup> Torrey, "'Nineveh' in the Book of Tobit", 245.

<sup>35</sup> Levililer 20:24; Yasa'nın Tekrarı 11:9.

teolojisine tam olarak uymaması, Tanah'taki metinlerin genel olarak diaspora dönemine odaklanmaması gibi nedenler yüzünden Tobit Kitabı apokrif kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

## 1. Tobit Kitabı Özeti

Tobit Kitabı, karısı Hannah (חנה) ve oğlu Tobiyah (טוביה) ile birlikte Ninova'da yaşayan dindar bir adamın, Tobit'in (טובית) öyküsünü konu almaktadır. Hikâye, somut ve paradigmatic bir merhamet eylemiyle başlar, sonrasında gelişen kaotik olaylara karşı bir umut barındırmaktadır.<sup>37</sup> Kitap, bir önsözle açılmaktadır: “Bu Samiriyeden Sürgün gönderilen Naftali kabilesinden Tobit'in Kitabıdır.”<sup>38</sup> Kitaba göre, Yahudiler geleneğe bağlılıklarını yitirdikleri ve Tanrı'nın öğretilerine karşı geldikleri için sürgünle cezalandırılmışlardır.<sup>39</sup>

Tobit, Hannah ile evlenmiş ve bu evlilikten Tobiyah isimli bir oğlu olmuştur.<sup>40</sup> Bu evlilik hakkında detaylı bilgi yoktur. Tobit'in Asur sarayında bir göreve getirilmesiyle ödüllendirilmesine değinilir, bu süreçte on talant gümüş biriktirmiş ve bunu kardeşi Gabiel'in (גביאל) yanına bırakmıştır. Fakat Asur Kralı Salmaneser'in ölümünün ardından yerine geçen Sanherib dönemindeki savaşlar nedeniyle Medya yolları kapanmış ve Tobit bıraktığı parasını alamamıştır. Tobit'e göre, Asur Kralı Sanherib, Yahuda'ya sefere çıkmış fakat Tanrı'nın gücüyle mağlup olmuştur.<sup>41</sup> Bu mağlubiyetin üzerine Sanherib, ülkedeki Yahudileri öldürtürken diğer Yahudiler yas tutmamaktadır. Yazar, bu durumu Yusuf'un tutsaklık süreciyle kıyaslar ve Tanrı'nın bu kayıtsızlık nedeniyle Yahudileri cezalandırdığına inanır. Tanrı, Babil kralını Yahuda'ya göndererek Yahudilere hak ettikleri cezayı verir.<sup>42</sup> Tobit ise Yahudilerin ölümüne kayıtsız kalmayarak, onları geleneğe uygun şekilde gömmüştür. Tobit'in ölüleri yıkayıp gömmesi, Asur Kralı Sanherib'e aktarılmıştır.<sup>43</sup> Sanherib'in emriyle Tobit ve ailesi tutuklanmıştır. Ancak Asur kralı ölmüş ve yerine Esarhadon geçmiştir. Böylece Tobit ve ailesi Ninova'ya geri dönmüştür. Birinci bölüm bu kısımın son bulmaktadır.<sup>44</sup>

İkinci bölüm Şavuot Bayramı (שבועות) ziyafetiyle başlamaktadır. İbranice haftalar anlamına gelen Şavuot, hasadın ilk ürünlerinin sunulduğu ve Musa'nın Sina'da Tevrat'ı almasının anıldığı bir

<sup>36</sup> Bk. Michal Wojciechowski, “Authority and Canonicity of the Book of Tobit”, *BibAnn*, 4 (2014): 381-395.

<sup>37</sup> Macatangay, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 1.

<sup>38</sup> Tobit I: 1-3 (Tobit Kitabı'ndan yapılan atıflar Sefaria sitesinden alınmıştır: Sefaria (SF), “The Book of Tobit”, erişim: 30 Mart 2024, [https://www.sefaria.org/Book\\_of\\_Tobit.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Book_of_Tobit.1?lang=bi)).

<sup>39</sup> Tobit I: 1-3; Charlesworth, “Eski Ahit'in Apokrif Kitapları”, 389-390.

<sup>40</sup> Tobit I: 1-5.

<sup>41</sup> Tobit I: 1-6.

<sup>42</sup> Amos 6: 1-7: “Vay haline Siyon'daki kaygısızların, Samiriye Dağı'nda kendilerini güvende sananların, İsrail halkının başvurduğu ulusun tanınmış insanların! Kalne'ye gidin de görün! Oradan Hama'ya geçin, Filistler'in Gat Kenti'ne inin, sizin bu krallıklarınızdan daha mı iyiler? Toprakları sizinkinden daha mı geniş? Ey sizler, kötü günü uzak sana, zorbalık tahtını yaklaştıranlar. Ey sizler, fildişi süslü yataklara uzananlar, sedirlere serilenler, seçme kuzular, besili buzağılar yiyenler, çenik eşliğinde türkü söyleyenler, Davut gibi beste yapanlar, tas tas şarap içenler, yağların en güzelini sürünenler, Yusuf'un yıkımına kederlenmeyenler! Bu yüzden şimdi bunlar, sürgüne gideceklerin başını çekecekler, sona erecek sedire serilenlerin cümbüşü...”

<sup>43</sup> Tobit I: 8-11.

<sup>44</sup> Tobit II: 1-2.

bayramdır.<sup>45</sup> Tobit, bayram ziyafeti için oğlu Tobiyah'ı, muhtaç bir Yahudi bulması için görevlendirir. Ancak şehirde bir Yahudi öldürülmüş ve cesedi sokağa atılmıştır. Bu durum Tobit'i derinden sarsmıştır.<sup>46</sup> Cesedi defnetmesinin ardından Tobit, geleneksel açıdan kirli kabul edilen Asur topraklarında temizlendiği için Tanrı tarafından cezalandırılmıştır.<sup>47</sup> Bir gün dinlendiği esnada gözüne kuş pisliği düşmüş ve bu durum onun seneler süren körlüğüne neden olmuştur.<sup>48</sup>

Şavuot Bayramı, Yahudilerin kutsal toprak ve toplumsal birlikle ilişkili bir bayramdır. Sürgündeki Tobit'in, bu bayramı kutlamak konusunda duyduğu bağlılık, bayramın anlamıyla paraleldir.<sup>49</sup> Anlatıdaki ölüm, toplumsal bilincin ve endogaminin önemini yansıtırken defin ve endogami de hikâyedeki toplumsal aidiyetin korunması ve eskatolojik beklentilerin işaretleridir.<sup>50</sup>

Üçüncü bölüm, Tobit'in Tanrı'ya yakardığı dualarını ve ölümü arzulamasını merkeze almıştır.<sup>51</sup> Tobit'in duasında ölüm, dünyevi yaşamın ötesinde bir erginlenme ve sonsuz yaşama geçiş olarak betimlenmektedir. Bu dua, kitaptaki iki kısımdan oluşur ve ilk dua örneğidir. Birinci kısım, İsrail halkının itaatsizliğini ele alır ve sürgünün hak edilmiş bir ceza olduğunu vurgular. Tobit, Tanrı'nın adil bir yargıç olduğunu belirtir ve halkı adına bağışlanma diler. Burada, kişisel bir yakarıştan halkın kolektif durumu için yapılan bir duaya geçiş söz konusudur. Bu bölümde dil kullanımı, ben öznesinden biz öznesine geçmiştir. Duada, sürgün Sodom ve Gomora'ya (העמורה ודודו) benzetilmiştir.<sup>52</sup> Bu şehirler, Yahudi öğretilerinde ahlaksızlık ve itaatsizliğin cezalandırılmasının simgesidir. Duanın ikinci kısmında, Tobit, Tanrı'nın merhametini över ve huzur, geri dönüş ve bağışlanma talep eder.

Bu bölümde Sara'nın hikâyesi anlatılmaktadır. Medya'da yaşayan Sara (שרה), yedi kez evlenmiş ancak her eşini düğün gecesinde Aşmedai (אשמדאי) tarafından kaybetmiştir.<sup>53</sup> Bu trajik olaylar nedeniyle Sara da Tanrı'ya yakarmaktadır. Tanrı, hem Tobit'in hem de Sara'nın dualarını kabul eder ve melek Rafael'i (רפאל) onlara yardım için gönderir. Sara, aile kurmanın önemi ve aksiliklere rağmen var olan istikrarı sembolize etmektedir.

Bu bölümde dil değişmiştir. Kitapta yer alan fiillerin yapısı ve cümlelerin aktarımına göre, anlatım birinci şahıstan üçüncü şahıs anlatımına geçmiştir. Birinci şahıs anlatımlar daha kişisel bir deneyimi ifade ederken, üçüncü şahıs anlatım daha geniş bir kapsamda daha geniş bir otoriteyi ifade etmektedir. Anlatıcının değişimi, hikayedeki ana figürün değişiminde olduğu gibi çoklu metin geleneğinde, revizyon sürecine işaret etmektedir.<sup>54</sup> Hikâyenin tek bir odakla kurgulandığı düşünülürse, bu kısımdan itibaren gözlemci ve okuyucu bakış açısıyla derlenmiştir.

<sup>45</sup> Muhammed Güngör, "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 2017, 64.

<sup>46</sup> Tobit II: 1-2.

<sup>47</sup> Tobit II: 1-5.

<sup>48</sup> Tobit II: 3-7.

<sup>49</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 89.

<sup>50</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 74-75.

<sup>51</sup> Tobit III: 1-2.

<sup>52</sup> Tobit III: 1.

<sup>53</sup> Tobit III: 7.

<sup>54</sup> David McCracken, "Narration and Comedy in the Book of Tobit", *Journal of Biblical Literature*, 114/3 (1995): 404-405.

Hikâyedeki Aşmedai, Yahudilik ve Hristiyanlık geleneğinde Talmud ve Mişna'ya göre, cinlerin kralı, efendisidir.<sup>55</sup> Aşmedai birkaç hikâyede yer almaktadır. Bunlardan biri Süleyman Peygamber ile ilgilidir. Süleyman Peygamber dahi Aşmedai'den çekinmektedir.<sup>56</sup> Bu ifrit, İbrani geleneğine, sürgün sonrası girmiştir.<sup>57</sup> Aşmedai köken olarak ise Eski Yakındoğu'nun rüzgâr cinlerinin, iblislerinin efendisi Pazuzu'dur.<sup>58</sup>

Dördüncü bölümde Tobit, Medya'da bıraktığı yaklaşık on talant gümüşünü hatırlamıştır. Ekonomik darlıktan kurtulabilmesi, olası bir ölümden cenaze törenleri için oğlundan bu parayı geri almasını ister.<sup>59</sup> Ayrıca Tobiyah'a, Yahudi geleneklerine uygun yaşaması, annesine saygı göstermesi ve kendi soyundan bir kadınla evlenmesi gibi önemli öğütler verir. Ailenin önemine değinir ve bu konuda tavsiyelerde bulunur.<sup>60</sup> Yahudi geleneğin sürdürülebilmesi için kendi soyundan kimseyle iç evlilik yapılmasının geleneğin ve kültürün devamlılığı açısından hayati rolüne değinilir. Bu kısım, Tobiyah üzerinden tüm Yahudi toplumuna aktarılan öğütleri içermektedir.

Beşinci bölümde, Tobiyah'ın, yolculuğu başlamıştır.<sup>61</sup> Kendisine bir rehber seçmesi gerekmektedir. Rehber, hem gerçek anlamda Tobiyah'a yardımcı hem de onun dönüşümü için tamamlayıcı bir figürdür. Bu nedenle rehber doğaüstü bir figür seçilmiştir. Tobiyah, bir rehber bulabilmek adına şehre indiğinde kendisini Azarya ismiyle tanıtan melek Rafael ile tanışmış ve onu seçmiştir. Metaforik açıdan yazar, Tanrı'nın mutlak suretle dindar ve geleneğe bağlı kişilere yardım ettiğini vurgulamaktadır.<sup>62</sup>

Yol imgesi ön plana çıkmaktadır ve hikâyede yol, diasporayı vurgular. Yol bir umuttur, yaşanan yerden uzaklaşmanın güvensizliğidir. Nitekim sürgündeki Yahudiler için de sürgün edilen yerler birer yoldur. Yolculuk esnasında rehber araması, yolda güvensiz bir süreç geçireceği endişesi bilinmez bir vurgudur. Metnin başında ölen Yahudi ve cenaze töreni aslında onun ebedi bir yuva bulma arzusunun işaretidir. Yazar, ölen Yahudi ile sürgün, kahramanların dönüşümü ve yol imgesini vatan bulma arzusu ile pekiştirmiş ve bu arzusunun ancak yolculuk gibi bir arayış neticesiyle gerçekleşebileceği metaforunu metinde işlemiştir. Yolun güvensizliği ayrıca vatansız olmanın güvensizliği ile işlenmiştir. Hikâyenin bu kısmında, Tanrı'nın yolculuğu ilahi bir varlıkla açması, kahramanlara yardım etmesi, Tobit gibi başlarına ne kadar kötü olay gelirse gelsin dindarlığı elinden bırakmayan Yahudilerin Tanrı tarafından her daim destekleneceği olgusunu işlemektedir.

<sup>55</sup> Pesahim 110a:11; Gittin, 68a: 8; Gittin, 7: 2. Talmud atıfları için Sefaria sitesi kullanılmıştır. Bk. Sefaria (SF), "Talmud Babylonian", erişim: 30.03.2024, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>.

<sup>56</sup> Gittin 68a: 9-15; Gittin 68b: 3-19.

<sup>57</sup> Uri Gabbay, "The King of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Aşmedai", *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, ed. Uri Gabbay, Wayne Horowitz & Filip Vukosavovic (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2010), 59-60.

<sup>58</sup> Kübra Karaköz, *Eski Mezopotamya ve Anadolu'da (MÖ 2. Bin) Demon İnançları* (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 80-84.

<sup>59</sup> Tobit IV: 1-4.

<sup>60</sup> Tobit IV: 1-6.

<sup>61</sup> Tobit V: 1-2

<sup>62</sup> Tobit V: 1-3.

Hikâye, Rafael ve Tobiyah'ın yolculuğuyla devam etmektedir. İkili, dinlenmek için Dicle Nehri'nde mola verir ve Tobiyah yıkanmak istediğinde ise bir balık, ekmeğini kapar.<sup>63</sup> Rafael, balığı yakalayıp safrası ve kalbini saklamasını söyler. Yolculukları şehre vardığında, Rafael onlara geceyi geçirmek için Reuel'in evini önerir.<sup>64</sup> Burada Rafael, Tobiyah'a Reuel'in kızı Sara ile evlenmesi gerektiğini söylemiştir. Tobiyah bu tekliften çekirse de Rafael, balığın kalbini Sara'nın giysilerine tütsüleyerek ifriti uzaklaştırabileceğini anlatır.<sup>65</sup> Tevrat hükümlerince, Sara yakın akrabası olduğu için Tobiyah'ın hâlihazırda Sara ile evlenmesi gerekmektedir.<sup>66</sup> Nitekim Tobit'in kabilesinde ailesinin soyağacı son derece önemlidir ve iç evlilikler ön planda yer almaktadır.<sup>67</sup>

Bu evlilik töreni, Yahudi geleneğinin diasporadaki uygulamalarını yansıtmaktadır. Reuel, kızı Sara için evlilik sözleşmesi hazırlamış ve bu belgeyi mühürlemiştir. Hazırlanan belge, evlenen çifte takdim edilmektedir. Bu belge ketuba (כתובה), bir anlaşmadır. Ketuba, kendisinden doğacak çocuklar ve olası boşanma ya da ölüm durumunda ödemek zorunda kalacağı paranın yer aldığı bir yazıdır.<sup>68</sup> Belge, yazılı kaynaklarda Yunanca συγγραφήν (syngraphin) olarak geçmektedir. İbrani geleneğinde ise (kidduşin şetar / שטר קידושין) adı verilmektedir. Metinde bu kısım ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Yazar özellikle bu kısmın iyice bilinmesi ve sürgündeki Yahudilerin geleneğe uygun biçimde evlenmesi için anekdot paylaşmıştır. Metnin öğüt ve gelenek perspektifi evlilik ile pekiştirilmiştir. Metnin bu kısmı, Yahudi evlilik geleneklerinin önemini vurgulamaktadır.

Bu bölüm, kitabı sadece Yahudilik açısından değil, Hıristiyanlık için de önemli kılmıştır. Tobit'in hikâyesi, ilahi rehberlik motifinin ve evlilik törenlerinin sıkça kullanıldığı metinlerden biridir.<sup>69</sup> Roma Katolik ayinlerinde de Tobit Kitabı'na sıkça rastlanır.<sup>70</sup> Kitapta yer alan evlilik sözleşmesi, kızın babası tarafından hazırlanan, evlilik öncesi törenin önemli bir parçasıdır. Bu anlaşma, Aramilerin geleneksel evlilik öncesi kontratına dayanmakta olup Sami kültürüne ait ve Yahudilik öncesi bir geleneğe işaret etmektedir.<sup>71</sup> Evliliğin kutsanması amacıyla metinde yer alan pasajlar, bu sözleşmenin Yahudi şeriatına uygun yapıldığını gösterir.<sup>72</sup>

Kitap, Tobiyah ve Sara'nın ilk gecesiyle devam etmektedir. Tobiyah, Rafael'in talimatlarını hatırlayarak balığın kalbini ve safrasını bir tavada yakar, ardından Sara'nın giysilerini tütsüler. Bu esnada, onları öldürmek için bekleyen Aşmedai, kokuyu alarak uzaklaşır ve kitaba göre, Mısır'a kaçır. Rafael ise ifritin peşine düşerek Aşmedai'yi Mısır'da tutsak eder.<sup>73</sup> Bu esnada, Reuel hizmetkârlarına kimseye görünmeden bir mezar kazmalarını emreder. Tobiyah'ın hayatta kalma

<sup>63</sup> Tobit VI: 1-2.

<sup>64</sup> Tobit VI: 4-5.

<sup>65</sup> Tobit VI: 4-6.

<sup>66</sup> Ego, *Tobit*, 86-87.

<sup>67</sup> Renate Egger-Wenzel, "Sarah's Grief to Death (Tob 3:7-17)", *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions Associated with Jewish Prayer in and Around the Second Temple Period*, ed. Stefan C. Reif & Renate Egger-Wenzel (Berlin & München & Boston: De Gruyter, 2015), 213; Miller, *Marriage in the Book of Tobit*, 10: 93-123.

<sup>68</sup> Joseph A. Fitzmyer, *Tobit* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 224.

<sup>69</sup> Macatangay, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 4-5.

<sup>70</sup> Fitzmyer, *Tobit*, 56-57.

<sup>71</sup> Erdinç İçten, "Yahudilikte Ketuba", *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 4/1 (2018): 19.

<sup>72</sup> Solomon Zeitlin, "Ketuba'nın Menşesi: Yahudilikte Evlilik Kurumu Üzerine Bir Araştırma", çev. Mehmet Sait Toprak, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 1/1 (2016): 144.

<sup>73</sup> Tobit VIII: 1; Torrey, "'Nineveh' in the Book of Tobit", 245.



ihtimaline inanmadığı için ölümünü gizlice karşılamak istemektedir.<sup>74</sup> Hizmetkârlarından biri Sara'nın odasına gidip Tobiyah'ın yaşadığını öğrenince açılan mezar kapatılır ve bir ziyafet düzenlenir. Düğün gecesinin ardından Reuel, Tobiyah ve Sara'nın hayatta ve sağlıklı olmasını Tanrı'nın merhametine bağlamaktadır.<sup>75</sup>

Hikâyenin bu kısmı, özellikle Yahudi evlilik gelenekleri hakkında verdiği bilgiler açısından önem taşımaktadır. Yazarın ayrıntılı anlatımı, geleneğin sürekliliği konusundaki endişeleri yansıtmaktadır. Dokuzuncu bölümde, Reuel, mallarını Sara ve Tobiyah'a devretmeye karar vermiştir. Buna göre, Reuel hayattayken mallarının yarısı Tobiyah ve Sara'ya ait olacaktır; geri kalan kısmı ise Reuel'in ölümünün ardından çifte verilecektir. Bu esnada, Tobiyah, Rafael'den Gabiel'in yanına gitmesini ve on talant gümüşü almasını istemiştir.

Tobit'in onuncu bölümünde, Tobiyah ve Sara, Reuel'in mal varlığının yarısını alarak Ninova'ya dönmek üzere yola çıkmıştır. Tobiyah ve Rafael, ilk olarak Tobit ve Hannah'nın yanına varmışlardır. Rafael'in verdiği talimat doğrultusunda Tobiyah, balığın safrasını babası Tobit'in gözlerine sürmüştür ve bunun sonucunda Tobit'in gözleri açılmış, körlüğü sona ermiştir. Tobit, gözleri açıldıktan sonra Tanrı'ya şükretmiş, dualarında Tanrı'nın ona her daim yardım ettiğinden ve hiçbir zaman umudunu kaybetmediğinden bahsetmiştir. Duanın ardından Tobiyah, ebeveynlerine evlendiğini ve eşi Sara'nın Ninova'ya gelmekte olduğunu haber vermiştir.

On ikinci bölümde, Ninova'ya geri dönen Tobiyah, babası Tobit ile birlikte Rafael'e verecekleri ücreti konuşmaktadırlar.<sup>76</sup> Rafael, bu sırada Tobit ve Tobiyah'ın yanlarına gelerek Tanrı tarafından gönderilen bir melek olduğunu açıklamıştır. Tanrı'nın, Tobit'in dualarını kabul ettiğini, yaşadığı körlük ve diğer zorlukların Tanrı'nın bir sınavı olduğunu açıklamıştır.<sup>77</sup> Rafael şöyle der:

*“Korkmayın! Size yaptığı bu büyük ve harika iyilikler için Tanrı'ya dua edin. Bana gelince, seninle birlikte olduğum süre boyunca beni yerken ve içerken gördün, çünkü gözlerine öyle göründü, ama ben ne yedim ne de içtim. Şimdi, bütün bunları bir kitaba yazın! Bu yaşamlarımızın tüm günleri boyunca sizinle Tanrınız arasında bir tanık olacaktır ve bu, tüm nesiller arasında bir işaret ve bir tanık olacaktır. Tanrı'ya ibadet edin ve O'nun kutsallığını anın. Şimdi beni bırakın, beni size gönderen Tanrı'ya geri döneceğim...”*

Rafael'in gerçek kimliğini öğrenen Tobit ve Tobiyah, bir daha onu görmemiştir. Kitabın sonunda, Rafael'in ifşa ettiği bu gerçek, kitap boyunca görünüşte gelişigüzel olan olayların ardındaki ilahi sırrı açığa çıkarmıştır. Kitap, yaşananlardan ders alınması gerektiğini vurgulamaktadır ve bu, yazarın kitabı yazma amacını ortaya koymaktadır. Son bölüm, nasihat ve vasiyet niteliğinde olup Tobiyah'a hayatı boyunca rehberlik edecek talimatlar sunmaktadır. Bu, aynı zamanda Tobit'in ölmeden önceki son sözleridir. Genel olarak Tobit, oğluna yaşam için bir standart belirlemekte ve hayatta karşılaşacağı zorluklar karşısında bu öğütlere sadık kalmasını istemektedir.

<sup>74</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 95-96.

<sup>75</sup> Tobit VIII: 3-4.

<sup>76</sup> Charlesworth, “Eski Ahit'in Apokrif Kitapları”, 390.

<sup>77</sup> Tobit XII: 1-3.

## 2. Değerlendirme

Tobit Kitabı'nda aile, hem biyolojik hem de Tanrı ile olan ilişkide merkezi bir rol oynamaktadır. Yahudilik topluluğunda ailenin önemi, dinsel anlatılarında kök salmıştır ve evlilik, dinin temel taşı olarak tasvir edilmiştir.<sup>78</sup> Tobiyah'ın Sara ile evlenmeden önce Tanrı'ya dua etmesi, Yahudi geleneğinde evliliğin kutsallığını ve Tanrı tarafından onaylanan bir birlik olduğunu hatırlatmaktadır. Yahudi evlilik süreçlerindeki gibi, Tobit'te de evlilik Tanrı'nın müdahalesiyle kutsanmış bir birliktir.<sup>79</sup> Tobit'in oğlu Tobiyah'a verdiği öğütler, sadece bireysel ahlaki gelişimi değil, aynı zamanda ailenin bir arada kalmasının sağlanmasını da amaçlar. Yahudi hukukunda olduğu gibi, ebeveynlerin çocuklarına dinî ve ahlaki değerleri aktarması, Yahudi aile yapısının devamlılığında kritik bir rol oynamaktadır. Tobit, oğluna hayırseverliği, sadakatle Tanrı'ya bağlı kalmayı ve aile bağlarını korumayı öğütleyerek Yahudi kültürel sürekliliğinin diaspora koşullarında nasıl sağlandığını göstermektedir. Diaspora Yahudileri için Tobit Kitabı, aile içindeki dayanışmayı, bireylerin birbirine olan sadakatini ve toplumsal sorumluluklarını içermektedir. Tobit'te bu dayanışma, ailenin dinî ve ahlaki sorumluluklarıyla harmanlanarak, toplumsal düzenin korunmasını sağlamaktadır.<sup>80</sup>

Aile bağları, Tobit Kitabı'nda sıkça vurgulanmaktadır. Tobit'in ailesine olan sadakati, Yusuf Peygamber'in ailesine olan sadakati ile paralellik göstermektedir. Tobit'in oğlu Tobiyah'ın geçirdiği dönüşüm ise aile bağlarının bir sonraki nesle nasıl aktarıldığını gösterir. Tobiyah'ın itaatkâr ve sorgusuzca kabul ettiği görevler, aile içindeki bilgelik ve geleneklerin önemini yansıtmaktadır. Ayrıca, Tobiyah'ın yolculuğu, bilgelik ve olgunluğun kazanımıdır.<sup>81</sup> Yazar, Tobit'in deneyimlerini aktarırken eski gelenekleri ve öğretileri bilgelik perspektifinde yeniden yorumlamaktadır.<sup>82</sup>

Sara karakteri, ilahi rehberlik ve aile bağları temalarını destekleyen bir rol oynamaktadır. Sara'nın yaşadığı talihsizlikler, bireysel olarak doğru ve erdemli bir hayat sürmesine rağmen toplumlarının günahlarından kaynaklanan kolektif bir acıyı paylaşmaktadır.<sup>83</sup> Bu durum, Yahudilikteki birey-toplum ilişkisinin, özellikle de kolektif sorumluluk ve Tanrı'ya bağlılığın nasıl bir rol oynadığını ortaya koyar.<sup>84</sup> Bu sıkıntılar, Tanrı'nın onları denemesi olarak açıklanır ve bu süreçte bilgelik, sabır ve dua, kurtuluşun temel anahtarları olarak öne çıkar.<sup>85</sup> Sadaka teması da Tobit'in teolojik düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.<sup>86</sup> Tobit'in sadaka aracılığıyla Tanrı tarafından ödüllendirilmesi, ilahi rehberlik temasının bir uzantısıdır. Sadaka, bireysel bir erdem

<sup>78</sup> Charles David Isbell, "Family Values and Biblical Courtship and Marriage: Spanning the Time Barrier", *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016), 45-46.

<sup>79</sup> Kraemer, "Jewish Mothers and Daughters", 92-93.

<sup>80</sup> Konu ile ilgili bk. Merten Rabenau, *Studien zum Buch Tobit* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1994).

<sup>81</sup> Macatangay, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 178.

<sup>82</sup> Macatangay, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 110-113.

<sup>83</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 46.

<sup>84</sup> Fitzmyer, *Tobit*, 38.

<sup>85</sup> Kottsieper, "Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros ...", 146-148.

<sup>86</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 45-46.

ve toplumsal dayanışmanın da bir göstergesi olarak sunulmuştur. Tobit'in karanlıktan kurtarılması, sadakanın arındırıcı gücüne olan inancı güçlendiren bir anlatıdır.<sup>87</sup>

Tobit, geleneksel anlatı yapılarından farklı olarak, bütünlüklü bir olay örgüsü sunmaz. Kitap, gerilim ve mistik bir yolculuktan çok, ahlaki ve dinî bir öğretinin yayılmasına odaklanmaktadır. Karakterler arasında dinamik bir gelişim görülmemekte, özellikle Tobit ve Tobiyah'ın karakterleri sabit bir erdem anlayışına dayanarak şekillenmektedir. Kitapta kullanılan isimler teoforiktir ve bu isimlerle Tanrı inancı ve iyilik kavramı sürekli vurgulanır. Tobit ve Tobiyah isimlerinin Tov (טוב) (iyilik) kökeninden türemesi, karakterlerin ahlaki erdemlerini simgelemektedir. Hannah lütf anlamına gelen (חן), Sara ise yönetmek ve yönlendirmek anlamına gelen Şar (שר) dan türemiştir. Reuel ise arkadaş olmak anlamına gelen Ra'a (רעה) ve Tanrı anlamına gelen El'den (אל) türemiş, Tanrı'nın dostu anlamına gelmektedir. Sara, Hannah, Reuel ve Reuel'in eşi Edna, karakteristik olarak hikâyede sığdır. Onlar basit halk kahramanlarıdır, yalnızca dürüst ve geleneksel bir yaşam için çabalamaktadırlar.<sup>88</sup> Tobit'te de kişisel bir gelişim görülmemektedir. Hikâyenin gelişimi üzerinde bir etkisi yoktur. Hikâyede, erdem, gelenek ve masumiyete karşı bir tasvir yoktur. Yalnızca melek imgesine karşı şeytan imgesi yer almaktadır.

Aşmedai'nin hikâyedeki kapsamı ise oldukça kısıtlıdır. Aşmedai'nin varlığı ise sınırlıdır ve anlatıdaki rolü, melek Rafael'in ilahi müdahalesiyle sınırlanır. Burada melek ve şeytan imgeleri, iyi ve kötünün sembolik temsilleri olarak kullanılır. Aşmedai, Yahudi demonolojisinde önemli bir figür olmasına rağmen kitapta kapsamlı bir şekilde ele alınmaz; bu da kitabın ana temasının ilahi rehberlik ve aile bağları üzerine odaklandığını göstermektedir.

## Sonuç

Tobit Kitabı, Yahudi dini ve kültürel değerlerinin diaspora dönemindeki önemini anlamak için önemli kaynaklardan biridir. Kitap, Yahudi aile yapısını ve aile içindeki ilişkileri, bireysel dindarlık, sadakat ve ilahi rehberlik çerçevesinde ele almaktadır. Hem ahlaki hem de dinî bir eser olarak, Yahudi aile yapısının diaspora bağlamındaki rolünü vurgulayan güçlü mesajlar içermektedir. Bu bağlamda, Tobit Kitabı'ndaki anlatı, Yahudi toplumunun diaspora döneminde kültürel sürekliliğini nasıl sağladığını gösterir ve aile kurumunu merkeze almıştır. Tobit, Yahudi dinî ve kültürel mirasının çok yönlü yapısını gözler önüne sererken özellikle aile bağları ve ilahi rehberlik kavramlarını diaspora Yahudilerine yönelik güçlü bir mesajla işlemiştir. Yahudi kültüründe aile, sadece kan bağlarına dayalı bir yapı olarak değil aynı zamanda manevi rehberlik, ahlaki sorumluluk ve toplumsal dayanışmanın merkezinde yer almıştır. Tobit'in dürüstlük, sadakat ve aileye adanmışlığı, Yahudi toplumunda ailenin sadece biyolojik bir bağ değil, Tanrı'ya olan sadakat, ortak inançlar ve dinî sorumluluklar etrafında şekillenen bir kavram olduğunu da vurgular. Bu bağlamda, ailenin bütünlüğü ve dayanışması, Yahudi kimliğini korumanın en önemli yollarından biridir.<sup>89</sup>

Diaspora Yahudiliği, kültürel ve dinî kimliğin korunmasında aileyi birincil kurum olarak görmüştür. Tobit Kitabı, diaspora döneminde yaşayan bir Yahudi ailesinin iç dinamiklerini,

<sup>87</sup> Macatangay, *When I Die, Bury Me Well*, 90.

<sup>88</sup> Fitzmyer, *Tobit*, 35-36.

<sup>89</sup> Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, 124-126.

Tanrı'ya olan sadakatlerini ve toplumsal ilişkilerini gözler önüne sermektedir. Tobit Kitabı'nda yer alan karakterler, aile birliğini ve bağlılığını güçlü bir şekilde temsil etmektedir. Tobit'in oğlu Tobiyah ile Sara'nın evliliği, bu anlatının merkezinde yer alır ve Yahudi evlilik süreçleri açısından değerlendirildiğinde, evlilik aşamalarına paralel bir süreç izlenmiştir. Bu evlilik, sadece iki birey arasında gerçekleşen bir birlik olarak değil, aileler ve toplum için de büyük bir önem taşımıştır. Yahudi evlilik kurumunun diaspora topluluklarında bir toplumsal yapı ve kimlik taşıyıcısı olarak işlev gördüğü gerçeği, Tobit Kitabı'ndaki evlilik hikâyesi ile doğrulanmıştır. Sara ile Tobiyah'ın evliliği, ailelerinin rehberliği ve Tanrı'nın müdahalesi sayesinde gerçekleşir; böylece Yahudi inancının aile temelli yapısının ne denli merkezî olduğu bir kez daha vurgulanır.

Yahudi aile yapısı, diaspora döneminde yalnızca bireylerin Tanrı ile olan ilişkilerini sürdürebilmeleri açısından değil, aynı zamanda dinî ve kültürel mirasın aktarımı bakımından da büyük önem taşımıştır. Tobit, oğlu Tobiyah'a verdiği öğütlerle, dinî değerlerin ve ailenin bir arada kalmasının ne kadar kritik olduğunu vurgulamaktadır. Evlilik aşamalarıyla bir evliliğin tamamlanması, diaspora topluluklarında Yahudi kimliğinin korunması açısından önemli bir yapı taşı oluşturmuştur. Tobit Kitabı'nda da evliliğin hem bireysel hem toplumsal sorumluluklar çerçevesinde ele alınması, diaspora dönemindeki Yahudi aile yapısının önemini yansıtmıştır. Bu anlamda, aile, sadece biyolojik bir yapı olarak Yahudi kimliğinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında birincil kurum olarak işlev görmüştür.

Kitapta, Tanrı'nın ilahi rehberliği sadece bireysel bir kurtuluş aracı olarak değil aynı zamanda aile içi ilişkilerin sağlamaştırılmasında temel bir rol oynamaktadır. Tobiyah'ın olgunlaşma yolculuğu, ilahi rehberliğin bir örneği olarak, genç bireylerin ailelerinin manevi mirasını devralmaları ve bu mirası gelecek nesillere aktarmaları gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte aile, dinî bilgelik ve ahlaki değerlerin aktarımında bir aracı rol üstlenir. Diaspora Yahudileri için Tobit Kitabı, dağınık yaşam koşullarına rağmen aile içi bağlılıkların ve Tanrı'ya olan inancın korunması gerektiğini öğretmiştir. Ailenin, Yahudi toplumunda bireylerin ve toplumsal birliğin ve dayanışmanın koruyucusu olduğunun altı çizilir. Tanrı'nın rehberliği, bireyin yalnızca kendi manevi yolculuğunu değil, ailesinin ve toplumunun kaderini de şekillendirmiştir. Tobit'in hikâyesi, bu ilahi rehberliğin, ailenin bir arada kalması ve Tanrı'ya olan sadakatin sürdürülmesi için nasıl bir temel oluşturduğunu gösterir.

Tobit Kitabı, aile kavramını Yahudilikteki ilahi rehberlik perspektifiyle yeniden tanımlamaktadır. Aile, bireysel ve toplumsal kimliğin taşıyıcısı, Tanrı'ya olan inancın ve sadakatin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitap, diaspora Yahudilerine, aile içinde Tanrı'nın rehberliğine güvenerek, ahlaki ve dinî değerleri korumanın, kültürel süreklilik ve kimliğin devamı açısından ne kadar önemli olduğunu öğretmiştir.

## Kaynakça

- Blenkinsopp, Joseph. "The Family in First Temple Israel". *Families in Ancient Israel*, ed. Leo Perdue & Joseph Blenkinsopp, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 48-103.
- Sefaria. "Book of Tobit". Erişim: 03.04.2024, [https://www.sefaria.org/Book\\_of\\_Tobit](https://www.sefaria.org/Book_of_Tobit).
- Charlesworth, James H. "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları". Çev. Muhammet Tarakçı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003): 385-411.
- Dimant, Devorah. "The Book of Tobit and the Qumran Halakhah". *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, ed. Devorah Dimant & Reinhard Gregor Kratz, Zürich: Mor Siebeck, 2009, 121-143.
- Egger-Wenzel, Renate. "Sarah's Grief to Death (Tob 3:7-17)". *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions Associated with Jewish Prayer in and Around the Second Temple Period*, ed. Stefan C. Reif & Renate Egger-Wenzel, Berlin & München & Boston: De Gruyter, 2015, 193-220.
- Ego, Beate. *Tobit*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2022.
- Fitzmyer, Joseph A. *Tobit*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Gabbay, Uri. "The King of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Ašmedai". *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, ed. Wayne Horowitz v.dğr., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 57-72.
- Güngör, Muhammed. "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1 (2017): 54-78.
- Homolka, Walter & Andrzej Pryba. "Preparations for Marriage in the Jewish and Catholic Traditions". *Religions*, 15/62 (2024): 1-14, <https://doi.org/10.3390/rel15010062>.
- Isbell, Charles David. "Family Values and Biblical Courtship and Marriage: Spanning the Time Barrier". *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016.
- İçten, Erdinç. "Yahudilikte Ketuba". *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 4/1 (2018): 13-38.
- Jacobs, Jill & Izhak Austrian. "The Choices of Marriage: One Couple's Attempt to Create an Egalitarian Jewish Wedding Ceremony within the Traditional Framework of Kiddushin". *Conservative Judaism*, 63/3 (2012): 32-41.
- Karaköz, Kübra. *Eski Mezopotamya ve Anadolu'da (MÖ 2. Bin) Demon İnanıcı*. Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kottsieper, Ingo. "'Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros ...': The Aramaic Ahiqar Tradition and Its Relationship to the Book of Tobit". *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, ed. Devorah Dimant & Reinhard Gregor Kratz, Zürich: Mor Siebeck, 2009, 145-167.
- Kraemer, Ross. "Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman World". *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye Cohen, Atlanta: Scholars Press, 2020, 89-113.
- Krieger, Aliza. "The Role of Judaism in Family Relationships". *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 38/3 (2010): 154-165.
- Labovitz, Gail. "Presumptuous Halachah: On Determining the Status of Relationships Outside Jewish Marriage". *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016.
- Macatangay, Francis M. "The Wisdom Instructions in the Book of Tobit". *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, Berlin, New York: De Gruyter, 2011.
- Macatangay, Francis M. *When I Die, Bury Me Well: Death, Burial, Almsgiving, and Restoration in the Book of Tobit*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Margalit, Yehezkel. *The Jewish Family: Between Family Law and Contract Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- McCracken, David. "Narration and Comedy in the Book of Tobit". *Journal of Biblical Literature*, 114/3 (1995): 401-418.

- Miller, Geoffrey David. *Marriage in the Book of Tobit*. New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Pepi, Luciana. "The Role of the Family in Traditional Judaism". *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature*, ed. Angelo Passaro, Berlin & Boston: De Gruyter, 2013, 527-546.
- Perrin, Andrew B. "An Almanac of Tobit Studies: 2000-2014". *Currents in Biblical Research*, 13/1 (2014): 107-142.
- Peskowitz, Miriam. "'Family/ies' in Antiquity: Evidence from Tannaitic Literature and Roman Galilean Architecture". *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye Cohen, Atlanta: Scholars Press, 2020, 9-39.
- Rabenau, Merten. *Studien zum Buch Tobit*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1994.
- Shafer-Elliott, Cynthia. "All in the Family: Ancient Israelite and Judahite Families in Context". *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard Greenspoon, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2016.
- Assyrian Languages "Sureth Dictionary Assyrian Languages Dictionary". Erişim: 02.10.2024, <https://www.assyrianlanguages.org/sureth/index.php>.
- Şeker, Cihat. "Yahudi Geleneğinde Cinsellik Anlayışı / Ahlakı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2/44 (2015): 247-271.
- Teixeira, José Lucas Brum. *Poetics and Narrative Function of Tobit 6*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.
- Torrey, Charles C. "'Nineveh' in the Book of Tobit". *Journal of Biblical Literature*, 41/3/4 (1922): 237-245, <https://doi.org/10.2307/3260100>.
- Ünal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2016): 225-241.
- Weeks, Stuart v.dğr. *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Wojciechowski, Michal. "Authority and Canonicity of the Book of Tobit". *BibAnn*, 4 (2014): 381-395.
- Yaldız, Fuat. "Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18/1 (2013): 289-318.
- Zeitlin, Solomon. "Ketuba'nın Menşesi: Yahudilik'te Evlilik Kurumu Üzerine Bir Araştırma". Çev. M. Sait Toprak, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 1/1 (2016): 143-147.