



**Tolga Savaş Altinel. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soy*  
*Kohenler*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.  
XIV+263 s. ISBN: 978-605-06488-5-0**

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey  
yasinmeral1979@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Yahudiliğin günümüzdeki kurumsal yapısının II. Mabad döneminde teşekkül ettiğine dair araştırmacılar arasında genel bir kanaat bulunmaktadır. Yahudiliğin, bayramlardan ibadetlere, yabancılarla ilişkiden Mabad'in rolüne kadar pek çok konusu bu dönemde kurumsallık kazanmış ve netleşmiştir. Bu süreçte en kritik rolün kohenlerde olduğu bilinmektedir. Yahudi din adamlarının en has halkasını oluşturan kohenler, Hârûn soyundan gelen din adamları olarak bilinmektedir. Kohenlerin Yahudilikteki yeri ve önemine dair dünyanın farklı yerlerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ülkemizde ise kohenlerin Yahudilikteki rollerini Tolga Savaş Altinel, 2018 yılında doktora tezi olarak çalışmış ve bu çalışmayı *İsrailoğullarının Kutsal Soy: Kohenler* adıyla 2021 yılı içerisinde kitap olarak yayımlamıştır. Altinel'in eseri giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Altinel, Yahudi geleneğinde kohenler, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinde Kohen metni ve Kur'an'da kohenlere işaret ettiğini düşündüğü ayetlere değinmektedir. Yazar, "Kutsal Soy ve Kohenlerin Ataları" başlığını taşıyan birinci bölümde Âdem'den itibaren Yahudilikteki kutsal soy zincirinin oluşumu ve şecerelerde ilk oğulluk hakkının önemini ele alarak kohenlerin iki büyük atası Levi ve Hârûn'un konumunu incelemektedir. İkinci bölüm, "Kohenliğin Yapılanma Süreci" başlığını taşımakta olup önce kohenlik tarihinin geleneksel yorumunu ele almaktadır. Ardından kohenliğin kurumsal yapısı ve kohenlerin dinî rolleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde ayrıca kohenlik tarihi eleştirel bir gözle ele alınarak Yahudi din adamlığı tarihi için alternatif bir yorum teklif edilmektedir. Üçüncü bölümde ise "Kohenlerin Krallık Deneyimleri"

işlenmektedir. Bu bölümde önce Haşmonayim Krallığı öncesinde kohenlerin konumları incelenmekte, ardından da kohenler tarafından kurulan bir yönetim olan Haşmonayim Krallığı'ndaki kohenlerin rolleri tartışılmaktadır. Bölümün sonunda Haşmonayim Krallığı'nın yıkılışı ve üyelerinin öldürülmesi ele alınmakta ve bu vesileyle Yahyâ ve 'İsâ'ya da değinilmektedir.

Altinel, giriş bölümünde çalışmanın amacının soya dayalı bir yapısı olan kohenlik müessesesini eleştirel bir gözle incelemek olduğunu belirtmektedir. Tanah'ın kronolojisinde geriye dönük değişiklik yapıldığına ve olayların nedenlerini açıklayan efsane üretme gayretlerine işaret eden yazar, bu durumun kohenlik kurumunun oluşum ve gelişim sürecine dair bilgilerde de karşımıza çıktığına değinmektedir. Yazar, modern dönemdeki eleştirel çalışmaların Yahudi geleneğinde kohenliğin ortaya çıkışı ve gelişim sürecine dair anlatıyı reddetmekle birlikte İsrailoğulları tarihindeki din adamlığı hakkında ikna edici nihai bir alternatif çözüm sunmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim yazar bu eser vesilesiyle alternatif bir din adamlığı tarihi sunmayı amaçladığını belirtmektedir. Altinel'in giriş bölümünde çalışmanın metodolojisine dair sunduğu önemli hususlardan biri de Kur'an'ın, kohenlik tarihine ışık tutabilecek önemli detaylar içerdiğine dair iddialarıdır. Ona göre Kur'an ve Tanah arasındaki birtakım farklılıkların sebebi, din adamı gruplarının Tanah'a müdahalesiyle açıklanabilir. Altinel, burada modern dönemdeki Kur'an ve Tanah karşılaştırmalı araştırmalarına yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Tanah ile Kur'an'da ortak anlatılan bir kıssadaki farklı detayların oryantalistler tarafından Kur'an'ın hatası olarak sunulduğuna dikkat çeken yazar, bunun temel sebebinin hadiselerle Tanah'ın gözüyle bakmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu çerçevede yazar, kohenlik tarihini incelerken Kur'an'ın da bir kaynak olarak kullanılacağını belirtmektedir (ss. 4-5).

Altinel'in burada dile getirdiği hususlar birçok açıdan önem arz etmektedir. Aslında burada önemli bir paradigma sorunundan bahsedilmektedir. Kur'an'ın kronolojik olarak Tanah'tan sonra gelen bir metin olması sebebiyle Yahudi ve Hıristiyan araştırmacılar tarafından iki metindeki ortak anlatımlarda Kur'an'ın kaynağının genellikle Tanah olduğu iddia edilmektedir. Kıssalardaki farklılıklar da bazen Kur'an'ın hatası bazen de bilinmeyen bir başka kaynaktan alıntı yapılmasının sonucu olarak sunulmaktadır. Altinel ise tam tersi bir iddiayla bu farklılıkların sebebinin Yahudi din adamı gruplarının Tanah'a müdahalesiyle açıklamaktadır. Yazarın da ifade ettiği üzere Tanah bugün birçok açıdan güvenilirliği

sorgulanan bir metindir. Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneği tarafından ortaya koyulan bu çalışmalar Tanah'ı Kur'an'ın hakemi olarak gören araştırmacılar için de bir farkındalık oluşturmaktadır. Buradaki temel sorun, Kur'an'ın bağımsız müstakil bir kaynak olma ihtimalinin göz ardı edilmesidir. Yazarın burada kohenliğin tarihini incelerken Kur'an'ı alternatif bir kaynak olarak incelemesi Dinler Tarihi çalışmaları açısından önemli bir kazanımdır.

Altınel, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğine dair genel bir bilgilendirme yaparak okuyucuyu konuya hazırlamaktadır. O, Wellhausen (ö. 1918) ile birlikte belgesel hipotezin günümüzdeki halini aldığından bahsetmekte ve eklemeli hipotezin son dönemlerde belgesel hipotez karşısında güç kazandığına dikkat çekmektedir. Eklemeli hipoteze göre önce Tesniye metni kaleme alınmış, ardından buna tepki olarak Babil Sürgünü döneminde Yahvist metin kaleme alınmış ve sonra da Kohen metninin eklenmesiyle Tevrat bugünkü halini almıştır. Yazar, burada müstakil metinlerin bir araya getirilerek Tevrat'ın oluşturulmasından ziyade Tesniye metni üzerinde farklı ekollerin yaptıkları *modifikasyonu* kastetmektedir. Bu düşünceye göre ana metin Tesniye metni olup diğer ekollerin metinlerinin ana metne eklenmesi ve neticede redakte edilmesi suretiyle Tevrat oluşturulmuştur. Yazarın iddiasına göre eklemeli hipotez, belgesel hipotezin boşluklarını doldurmaya çalışmıştır. Günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes tenkitleri çerçevesinde bu metinlerin temsil ettikleri ideolojileri değerlendiren yazar, Yahvist metnin güneydeki Yehuda Krallığı'nın sözcülüğünü yaparcasına Suleymân ve Dâvûd'u, Elohist metnin ise kuzeydeki İsrail Krallığı'nın temsilcilerinin kaleminden çıkmış metinler olarak İbrâhîm, Yûsuf ve Mûsâ'yı ön plana çıkardığına dikkat çekmektedir. Elohist metinde özellikle Yûsuf'un oğlu Efrayim'in soyundan gelen Yeşu'nun ayrıcalıklı konumu dikkat çekmektedir. Bu da İsrail Krallığı'ndaki Efrayim kabilesinin etkisi olarak açıklanmaktadır. Tesniye metninde Mûsâ ve Yoşiya ön plandadır. Kohen metninde ise Yehuda Krallığı merkezli hikayeler anlatılmakla birlikte ön plana çıkarılan kişi kohenlerin atası Hârûn'dur. Kohen metninde -Altın Buzağı hadisesi gibi- Hârûn'un itibarının zedelendiği hikayelere yer verilmemektedir. Altınel, ister belgesel hipotezin isterse eklemeli hipotezin iddiaları dikkate alınsın, her halükarda Tevrat metninin oluşturulmasında kohenlerin önemli etkilerinin olduğuna dikkat çekmektedir (ss. 16-25).

Yazarın burada naklettiği hususlar eserin sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına önem arz etmektedir. Diğer türlü eserdeki birçok iddia ve çıkarım havada kalacaktır. Yazar, aslında girişte şu ana kadar Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinin kohenlik tarihine dair neler söylediğini ifade ederek o

yoldan yürüyeceğini ve o geleneğin iddialarını geliştireceğini vadetmektedir. Bilindiği üzere son iki asırdır Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinde farklı hipotezler öne sürülmüştür. Bunlardan herhangi birinin kesin olarak doğru olduğu iddia edilemez. Bu iddialardan bazıları ilim adamları tarafından sahiplenilmiş bazıları da eleştirilmiştir. Zamanla başka hipotezler güç kazanmış ve bu süreç dinamik bir şekilde günümüze kadar gelmiştir. Bütün bu hipotezlerin ortak paydası, birden fazla ekolün din anlayışının ve ideolojisinin Tevrat metnindeki hikayelere yansıdığı şeklindedir. Bir diğer ifadeyle İsrailoğulları arasındaki farklı dinî ideolojileri temsil eden ekoller kendi iktidarları ve güçlerini besleyecek kıssaları Tevrat'a yedirmeye çalışmışlar veya ortak bir hatırayı anlatan kıssaya müdahalelerde bulunarak kendilerini avantajlı hale getirmek istemişlerdir. Tevrat'ın hangi parçasını hangi ekolün yazdığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Kitab-ı Mukaddes tenkitçileri bu konuda çok farklı iddialarda bulunmaktadırlar. Fakat neticede Tevrat'ın, farklı ekollerin rekabetine hatta bazen savaşına zemin teşkil ettiği görülmektedir. Yazarın, kitabının zeminini teşkil eden bu teknik bilgileri kitabın başında okuyucuyla paylaşması kitap boyunca takip edilecek yöntemin anlaşılması adına önem arz etmektedir.

Altinel, kohenliğin tarihinin incelenmesinde Kur'an'ın da dikkate alınması gerektiği görüşü ile uyumlu olarak giriş bölümünde Kur'an'da kohenlere doğrudan veya dolaylı atıf olup olmadığını sormaktadır. Yazar, bu noktada Kur'an'da geçen *rabbāniyyūn*<sup>1</sup> ve *aḥbār*<sup>2</sup> kelimelerine dikkat çekerek Yahudi din adamları grubunun gelenekteki anlamlarına işaret etmektedir. Altinel, bu konuyu işlerken el-Bakara Suresi 248. ayetteki Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadelerine dikkat çekerek bu ifadelerin Tanah'taki din adamı gruplarına işaret edebileceğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'an, bu ifadeleriyle Yahudi geleneğinin iddia ettiğinin aksine din adamlığının sadece Hārūn soyuna ait olduğu bilgisini tartışmaya açmaktadır. Altinel, ileride daha da detaylandıracağı üzere söz konusu ayetin, Hārūniler ve Mūsācılar şeklinde iki farklı din adamı ocağına işaret ediyor olabileceğini öne sürmektedir. Yazar, Mūsā ile Hārūn'un kardeş olmasına rağmen iki ayrı aileymiş gibi sunulmasında da özel bir detayın gizli olduğunu düşünerek Kur'an'da Hārūn'un Mūsā'ya "Anamın oğlu!"<sup>3</sup> şeklinde hitap etmesini de bununla ilişkilendirmektedir. Altinel, Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210)

1 3/Āl-i 'Imrān:79; 5/el-Mā'ide:44, 63.

2 5/el-Mā'ide:44, 63; 9/et-Tevbe:31, 34.

3 20/Tāhā:94; 7/el-A'rāf:150.

bu ifadeden hareketle Mūsā ile Hārūn'un ana bir, baba ayrı kardeşler olduğuna dikkat çektiğini nakletmektedir. Yazar, Mūsā ve Hārūn'un Tevrat'ta Amram olarak zikredilen babalarının isminin olduğu gibi İslam kaynaklarına aktarıldığını ve bu konuda yeterli sorgulamanın yapılmadığını belirtmektedir. Altınel, ayrıca Meryem'e "Ey Hārūn'un kız kardeşi! (*Yā uḥte Hārūn!*)"<sup>4</sup> şeklinde hitap edilmesinin de soy ilişkisi bağlamında anlaşılabilirliğini öne sürmektedir. Burada Meryem'den 'İmrān'ın kızı şeklinde bahsedilmesinin de anakronizm suçlamalarına sebebiyet verdiğine dikkat çeken yazar, Tevrat'a göre Mūsā, Hārūn ve Miryam'ın babalarının adının Amram olmasının böyle bir suçlamaya zemin oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu suçlamaya göre Kur'an, Mūsā ve Hārūn'un kardeşi Miryam'ı 'İsā'nın annesi Meryem ile karıştırmıştır. Fakat farklı bir okuma, 'İsā'nın annesi Meryem'in dolayısıyla da 'İsā'nın Hārūn'ı olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Altınel, buradan hareketle 'İsā, Zekeriyā ve Yaḥyā'nın kohenlikle ilişkisini tartışmaktadır (ss. 24-32).

Yazarın burada Kur'an'da kohenlerle ilgili işaretlerin peşine düştüğü görülmektedir. *Rabbāniyyūn* ve *aḥbār* kelimelerinin Kur'an'da Yahudi din adamı grupları için kullanıldığı açıktır. Fakat kanaatimizce yazarın, el-Bakara suresi 248. ayetteki Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadesinin İsrailoğulları din adamları tarihinde Mūsācılar ve Hārūniler olarak farklı gruplara işaret olabileceğini öne sürmesi son derece orijinal bir iddiadır. Altınel'in, er-Rāzī'nin tefsirine işaret ederek "Anamın oğlu!"<sup>5</sup> ifadesinden Mūsā ile Hārūn'un babalarının ayrı olduğuna dair bir işaret çıkarması da dikkat çekicidir. Böylelikle aslında Kur'an'da kullanılan ifadelerin özenle seçilmiş kelime ve tabirler olduğu ve bunların izinin sürülmesi gerektiği düşüncesinin sağlaması yapılmış olmaktadır.<sup>6</sup> Buradan hareketle de Meryem'e yönelik söylenen "Ey Hārūn'un kız kardeşi!" ifadesinin izi sürüldüğünde ayetteki ifadeler bizi şaşırtıcı detaylara götürebilmektedir. Yazarın da işaret ettiği üzere 'İsā'nın annesi Meryem'in kohen soyundan gelmesiyle ilgili birçok delil bulunmaktadır. Nitekim bu konuda daha önce de yazılar kaleme alınmıştır. Fakat İnciller, Mesih olduğunu ispatlayabilmek adına ısrarla 'İsā'yı Yehuda soyundan göstermeye çalışmaktadır. Hem de bunu 'İsā'nın biyolojik babası olmayan ve Meryem'in nişanlısı olduğu iddia edilen Yūsuf isimli bir şahıs üzerinden yapmaktadır.<sup>7</sup>

---

4 19/Meryem:28.

5 20/Tāhā:94.

6 Bkz. Yasin Meral, *Sāmīrī'nin Buzağısı*.

7 Matta, 1:1-16.

Yazarın aynı bölümde dipnotta yer verdiği fakat metinde tartışılması gerektiğini düşündüğümüz bir detay daha bulunmaktadır. Altinel'e göre "Sabredip ayetlerimize kesin olarak inandıkları zaman, içlerinden emrimizle doğru yola ileten imamlar çıkardık"<sup>8</sup> ayetinde geçen *e'imme* (imamlar) kelimesi kohenler olarak anlaşılabilir (s. 26, dipnot:71). Bu ifadelerin Mūsā'ya *el-Kitāb* verilmesini anlatan ayetten sonra gelmesini dikkate alan yazar, kohenliğin de Sina vahyi ile başlatıldığına dikkat çekerek bu iki gelişme arasında bağ kurmaktadır. Yazar, imam kelimesinin Orta Çağ Yahudi alimleri arasında kohen anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Nitekim Sa'adya Gaon'un (ö. 942) Arapça Tevrat tercümesinde kohen kelimesinin geçtiği yerler imam olarak çevrilmektedir.<sup>9</sup> Yazarın bu iddiasını başka örneklerle desteklemek de mümkündür. Bu çerçevede "Kohen Hārūn" ifadesi Sa'adya Gaon'un Arapça Tevrat çevirisinde "Hārūn el-İmām", kohenler (kohanim) ifadesi *el-e'imme*, kohenlik kelimesi de *el-imāmet* şeklinde karşılanmaktadır.<sup>10</sup> Yine Sa'adya, Tevrat'ta "kohenlik yapsınlar diye" şeklinde fiil haliyle geçen ifadeyi de *li-ye'immū* (imamlık yapsınlar diye) şeklinde tercüme etmektedir.<sup>11</sup> Samuel el-Mağribī de (ö. 1175) *İfḥāmu'l-Yehūd* adlı eserinde Tevrat'ın orijinal İbranice metninden bazı pasajları Arapçaya çevirerek kullanmaktadır. O da bu çevirilerde geçen kohen kelimelerini imam olarak tercüme etmektedir.<sup>12</sup> Benzer bir kullanımı modern dönemde İbranice Kur'an çevirilerinde de görmekteyiz. El-Bakara Suresi'nde Hz. İbrāhīm'e hitaben söylenen "Seni insanlara imam kılacağım"<sup>13</sup> ifadesi İbranice Kur'an çevirisinde "Seni insanlara kohen atayacağım"<sup>14</sup> şeklinde karşılanmaktadır. Her halükarda kohen-imam kelimelerinin sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmasından hareketle Altinel'in işaret ettiği es-Secde Suresi 24. ayetteki *e'imme* ifadesi kohenler şeklinde anlaşılabilir.

Altinel, birinci bölümde soyun kutsallığı ve kohenlerin ataları konusunu işlerken İsrailoğullarının seçilmişliğinin iki farklı boyutunun olduğunu söyleyerek konuya girmektedir. Ona göre İsrailoğulları bu kutsallığı ilk önce Tanrı tarafından seçilmiş atalarından almaktadırlar. Bir diğer ifadeyle

8 32/es-Secde: 24.

9 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Levililer, 5:6, 8, 10, 12, 13, 16; 6:3, 15; 7:7, 14, 32.

10 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Tekvin, 10:2; Sayılar, 3:3; Çıkış, 19:6; 40:15; Sayılar, 3:10.

11 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Çıkış, 40:15.

12 Samau'al al-Mağribî, *İfḥām Al-Yahūd*, 49.

13 2/el-Bakara:124.

14 Hermann Zvi Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra*, 11; Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur'an*, 18.

İsrailoğullarının kendi soylarını dayandırdıkları ataları, diğer ataları arasından Tanrı tarafından özel olarak belirlenmişlerdir. Bu durumun Âdem'e kadar götürüldüğüne dikkat çeken yazar, Şit, Enoş, Nuh ve Terah üzerinden İbrâhîm'e kadar özellikle bir atanın ön plana çıkarılarak seçildiğini belirtmektedir. Yazara göre İsrailoğullarının seçilmişliğinin ikinci boyutu bu soyun içerisinde Levi boyunun ve onların arasından da kohenerin seçilmişliğidir. İsrailoğulları arasında Levililer diğer boylar arasından Tanrı'nın hizmeti için, bu boydan bir aile olan kohenerler de daha özel görevler için seçilmişlerdir. Bir diğer ifadeyle kohenerler, en seçkin çekirdek aile olarak ön plana çıkmaktadır (ss. 41-42). Altınel'in dikkat çekmek istediği hususlardan biri de İsrailoğulları tarihinin İbrâhîm'den değil Âdem'den başlatılmasıdır. Ona göre Âdem'den Ya'kub'a uzanan hikayeler, bir soyun seçkinleşmesi ve diğer soyların reddedilmesi şeklinde bir şablonun içine sokulmuştur. Yazar, Yahvist ve Kohen metninin yaratılış hadisesi ile başlatılmasını kutsal soy düşüncesi için bir köken mitosu oluşturma gayreti olarak yorumlamaktadır. Tesniye metninin Mûsâ'yla, Elohist metnin İbrâhîm'le, kutsal soyu önemseyen Yahvist ve kohener metninin ise yaratılışla başlamasına dikkat çeken Altınel, Yahudi tarihinde iki farklı yılbaşı olmasını da bu durumla ilişkilendirmektedir. Ona göre yılbaşının ilki, Mısır'dan çıkışı esas alan ve yılı Pesah ile başlatan düşünce iken, diğeri Babil Sürgünü sonrasında Tişri ayının ilk ay olarak kutlandığı sistemdir. Yazara göre Tişri ayının ilk gününün yılbaşı olarak kutlanmasının temel sebebi, Babil Sürgünü'nden kurtuluşun Mısır'dan çıkışa benzetilmesi ve böylece Yahudilerin köklerini Mûsâ ve İbrâhîm'den daha eskiye götürerek yaratılışta arama çabasıdır. Bu çerçevede Altınel'e göre "İki yılbaşı olmasının arka planında İsrailoğulları'nın değişen tarih mefkûresi etkendir." (s. 45) Yazar, burada II. Mabad dönemindeki dinî yapının seçilmişliği, saf soydan gelmeye bağladığını ve böylece seçilmişlikle asabiyet arasında bir ilişki kurduğunu iddia etmektedir (ss. 44-46).

Altınel'in yukarıdaki iddiaları dikkat çekicidir. Geleneksel Yahudi düşüncesine göre Yahudilik, Hz. İbrâhîm'le başlatılmaktadır. İbrâhîm öncesindeki tarih ise genel insanlık tarihi bağlamında işlenmektedir. Yazarın burada Âdem-İbrâhîm arasını da Yahudi tarihinin bir parçası olarak kurgulaması ilginç bir tercihtir. Bu durumda her ne kadar İbrâhîm'le birlikte seçilmişliğin adı konulsa da bu düşünceye göre seçilmişliğin taşları öncesinde döşenmektedir. Bu kurgu geriye dönük yapılarak sıkıntılı olabilecek yerler müdahalelerle ideolojiye uygun hale getirilmektedir. Kanaatimizce burada da Yahudi geleneği çok ilginç müdahalelerle bir

insanlık ve Yahudi tarihi inşa etmektedir. İbrāhīm'in İbrani oluşundan Filistin topraklarının kutsallaştırılmasına kadar birçok detay bu kurgunun içerisine yerleştirilmiştir. İbrāhīm'in Hācer'i ve oğlu İsmā'ī'i aileden uzaklaştırmasından sonra onların akıbetlerinin Yahudi geleneğinden silinmeye çalışılması ve İbrāhīm'in hayatının o kesitinin karartılması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Soyun Ādem'den itibaren seçkinleşmesi, eserde önce Şit-Sam-Terah soy zinciri üzerinden işlenmektedir. Kutsal soy zincirindeki önemli duraklar olarak nitelenen bu kişiler, yazara göre bilinçli bir şekilde İsrailoğullarının kutsal soy anlayışında önemli aşamalar olarak ön plana çıkarılmıştır. Tekvin Kitabı'nda Ādem'in iki oğlundan Habil'in öldürülmesinden bahseden Altinel, Habil'in yerine Şit'in bağışlandığına değinmektedir. Tekvin Kitabı 5. bölümde Şit üzerinden Nūh ve oğullarına uzanan soy zincirine değinildiğine dikkat çeken yazar, bunun hedefini Ādem ile Nūh arasındaki soy bağlantısını kurabilmek olarak açıklamaktadır. Altinel'e göre, Nuh'un Kabil soyundan geldiğini söylemekle soyun lekenebileceğinden endişe edenler, Şit üzerinden yeni bir kanal açarak soyun kutsallığını korumaya çalışmaktadırlar. "Yani Nuh için sicili temiz bir ata bulunmuş; kutsal soy Kabil'in günahından arındırılarak nesilden nesile aktarılmaya çalışılmıştır." (s. 47). Altinel'e göre Tanah'ta yer alan soy kütüklerinin çoğunluğu Kohen metni kaynaklıdır. Bu da Babil Sürgünü sırasında meşruiyetin soy üzerine bina edilmesinin sonucudur. Ona göre Tanah'ta bu denli şecerelerin bulunmasında Sümer kral listelerinin etkisinden de bahsetmek mümkündür (ss. 46-48).

Yazarın burada vurguladığı iki temel husus bulunmaktadır. İlki, şecerelerin ideolojilere uygun bir şekilde müdahalelere maruz bırakılarak kohenler tarafından değiştirildiği, ikincisi de şecerelerin Orta Doğu'daki diğer medeniyetlerden etkilenerek düzenlendiğidir. Sümer kral listeleriyle ilgi kurulması önemli bir iddiadır fakat eserde temellendirilmemiştir. En azından Sümer kral listelerinde de benzer şekilde soy üstünlüğü ve seçkinlik üzerinden kurgu olduğuna dair doyurucu bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır. Babil medeniyetinin kutsal soy düşüncesinin ihdas edilmesindeki rolünün, Babil kaynakları ışığında tahkim edilmesi iddiayı daha güçlü kılar. Burada ayrıca Yahudilikte soyun anneden gelmesiyle ilgili düşüncenin, nasıl bir genel kabule dönüştüğü de konunun anlaşılması adına önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Ezra'nın reformlarında Yahudi olmak için Yahudi bir anneden doğma şartı bulunmamaktadır. O, her türlü karışık evliliği engellemek adına karışık evlilik yapanların boşanmalarını



istemıştır.<sup>15</sup> Fakat zaman içerisinde sadece Yahudi anneden doğanlar doğrudan Yahudi kabul edilmiş ve soyun anneden geçtiği düşüncesi yerleşmiştir. Eserde bu dönüşümün de tartışılması yerinde olurdu. Özellikle de Tevrat'ta soy babalar üzerinden geçerken hangi saiklerin soyun anneden geçtiğine dair bir düşünceyi beslediği ve bunun nasıl Yahudiliğin en temel düşüncelerinden biri haline geldiğinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Altinel, Sam'ın seçilmişliği konusunda da Tevrat metnine bir hikaye yerleştirildiğini düşünmektedir. Tekvin Kitabı 9. bölümde yer alan hikayeye göre Nuh, Tufan'dan sonra bağ dikmiş, içki içmiş, sarhoş olmuş ve çıplak bir vaziyette çadırda uzanmıştır. Babasının bu durumunu gören Ham, bu durumu diğer kardeşlerine aktarmıştır. Sam ve Yafet çadıra gelerek babalarının üstünü bir örtü ile örtmüşlerdir. Nuh, kendine geldiğinde Ham'ın oğlu Kenan'ı lanetlemiştir. Babasının çıplaklığına müdahale etmeyen Ham olduğu halde "Kenan'a lanet olsun, köleler kölesi olsun kardeşlerine"<sup>16</sup> şeklinde Kenan'a lanet okunmaktadır. Yazara göre bu bölümün metne yerleştirilmesi soyun kutsanması amacına yöneliktir. Zira bu hadiseyle birlikte Sam kutsanırken Ham ve Yafet seçilmişliğin dışına itilmektedir. Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerine göre bu kıssa, Kohen metni tarafından değişikliğe uğratılmıştır. Zira onlara göre aslında Nuh'un dört oğlu (Ham, Sam, Yafet, Kenan) bulunmaktadır ve en küçük oğul Kenan'dır. Kohen metninin müdahalesiyle Kenan, Ham'ın oğlu yapılmıştır. İlgili kıssada yer alan "Ham, Kenan'ın babasıydı"<sup>17</sup> ve "Kenan'ın babası olan Ham"<sup>18</sup> gibi ifadelerin de metne özel olarak eklenen ifadeler olduğu iddialarını gündeme getiren yazar, *Pirke de-Rabbi Eliezer* gibi midraşların Kenan'ı dördüncü oğul olarak zikretmesini kayda değer bulmaktadır. Kenanilerin, Samilere Hamilerden daha yakın olduğunun araştırmalarda ortaya konulduğuna dikkat çeken yazar, Kenan'ı Ham'ın oğlu yapmak suretiyle iki soyun birden devre dışı bırakıldığını belirtmektedir. Yazar ayrıca Adem'in üç oğlundan Şit'in, Nuh'un üç oğlundan Sam'ın, Terah'ın üç oğlundan İbrahim'in seçilmesi şeklindeki üçlü arasından seçim sisteminin de devam ettirildiğini iddia etmektedir (ss. 50-52).

Kenan'ın, Nuh'un dördüncü oğul olduğuna dair *Pirke de-Rabbi Eliezer* adlı midraştaki bilgi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere bu midraş, miladi dokuzuncu asırda derlenmiştir. Bu sebeple bu midraşta Kenan'ın dördüncü

---

15 Ezra, 9-10. bölümler.

16 Tekvin, 9:25.

17 Tekvin, 9:18.

18 Tekvin, 9:22.

oğul olarak tanıtılması, İslam geleneğinin etkisiyle de açıklanabilir. Genellikle Batı'da Kur'an'daki bazı kıssaların kökeni olarak gösterilen bu midraş, Kur'an'dan yaklaşık iki asır sonra derlenmiştir. Örneğin, Sāmīrī'nin yaptığı buzağı heykelinin böğürme sesi (*lehu hūvār*)<sup>19</sup> çıkardığı bilgisi *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de de yer almaktadır. Söz konusu midraşın derlenme tarihinden haberdar olan araştırmacılar ise tersi yönde bir etkilenmenin olabileceğini yani midraştaki bilginin Kur'an'dan alınmış olabileceğini imkan dahilinde görmektedirler. Bu çerçevede Kenan'la ilgili kayıta da İslam geleneğindeki bilgilerden etkilenilmiş olması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte hakikat olan bir bilginin bir başka kaynaktan alınması zorunluluğu yoktur. Yahudi geleneğinde buzağının böğürme sesi çıkardığına dair bilginin Kur'an'dan etkilenme olmaksızın da şifahi olarak aktarılmış olması mümkündür. Her halükarda bu durum Kenan'ın Ham'ın oğlu değil, Nūh'un dördüncü oğlu olduğu iddiasını kuvvetlendiren bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Altınel'e göre kutsal soy zincirindeki üçüncü durak, İbrāhīm'in babası Terah'tır. Terah'ın Avram (İbrāhīm), Nahor ve Haran isimli üç oğlundan İbrāhīm'in seçildiğine dikkat çeken yazar, Yahudi ve İslam geleneğinde İbrāhīm'in babasının putperest olduğuna dair ifadeler yer almasına rağmen Tevrat'ta İbrāhīm'in babası Terah'la ilgili en ufak olumsuz bir ima olmadığını altını çizmektedir. Yeşu Kitabı 24:2'de ise Terah'ın başka tanrılara taptığından bahsedilmekte, ayrıca Yahudi geleneği Terah'ı putperest olarak tanıtmaktadır. Yazara göre buna rağmen Tekvin Kitabı'nda Terah'ın putperest olduğuna dair bilgilerin göz ardı edilmesi özel bir çabayı göstermektedir. Masoretik Tevrat'ta 205 yaşında öldüğü kaydedilen Terah'ın Sāmīrī Tevratı'nda 145 yaşında öldüğünün yazması da yazara göre dikkat çekici hususlardandır. Altınel'e göre Tekvin 11 ve 12. bölümlerde İbrāhīm'in Keldanilerin Ur kentinden Kenan ülkesine gitmek üzere ayrılmasındaki gerekçe net değildir. Ayrıca Ur'dan Haran'a gelip yerleştikten sonra Kenan topraklarına gitmek üzere İbrāhīm'in tek mi yoksa babasıyla mı birlikte gittiği de açık değildir. Altınel, burada İbrāhīm'in seçilmiş olmasının arkasındaki gerekçenin Tevrat'ta yer almadığını belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır:

Monoteist dinler açısından bir kilometre taşı olarak görülen İbrahim, Yaratılış Kitabı'nda Terah'ın seçkin oğlu olmaktan öte bir özelliğe sahip değildir. Hâlbuki başta Kur'an olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan

19 7/el-A'rāf:148; 20/Ṭāhā:88.

geleneği İbrahim'in, özelde babası ve dönemin hükümdarıyla tevhit mücadelesini anlatmaktadır. Ancak İbrahim'in bu mücadelesi hiçbir surette Yaratılış Kitabı'nda yer almamaktadır. Dolayısıyla bu kısım Tevrat'tan çıkarılmış olabilir. Kanaatimizce de bunun arkasındaki sebep Terah'ı aklama çabasıdır. Özetle Şit'ten gelen bir soy zinciri icat edilmesiyle İbrahim'in babası Terah'ın putperestliğinin gizlenmesinin amacı tek bir noktada birleşmektedir. Bu da muhtemelen İbrahim'in babasının putperest olmasının İbrahim ve soyunun üstün kılınmasına zarar verebileceği düşüncesinden dolayı bu hususa Tevrat'ta yer verilmemesidir (s. 54).

Bu düşüncelerden hareketle Altınel, Şit örneğinde yeni bir şecere ihdas edilerek Kabil gibi olumsuz bir atadan kurtulduklarını, Terah örneğinde de söz konusu atanın putperestliğinin gizlenerek günahlarından arındırıldığını, aynı soya ait diğer mirasçıların da lanetlenmek suretiyle devre dışı bırakıldığını iddia etmektedir (s. 55).

Tevrat'ın anlatımlarında yer alan birçok müphemlik, onu geleneğin bakış açısından kurtararak yeniden okumayı gerektirmektedir. İbrâhîm'in mücadelesiyle ilgili de benzer bir husus göze çarpmaktadır. Altınel'in haklı olarak işaret ettiği gibi İbrâhîm'in neden seçildiği Tevrat'ta ima ile bile zikredilmemektedir. Nasıl oldu da İbrâhîm, Yahudilerin atası ve tek tanrıcılığın zirve ismi olarak kabul gördü? Tevrat, bu soruya cevap vermeden doğrudan Tanrı'nın İbrâhîm'i hicret etmeye davet ettiğini söylemektedir. Daha sonra İbrâhîm, hem kutsal toprakların soyuna verileceğine hem de soyunun çok olacağına dair vadin muhatabı olmaktadır. Bilindiği üzere Kur'an, Hz. İbrâhîm'i tevhid mücadelesiyle öne çıkarmaktadır. Diğer taraftan Tevrat'ta İbrâhîm'in Keldanilerin Ur kentinden çıkarak önce Harran'a sonra da Filistin topraklarına gittiği öne sürülmektedir. Keldanilerin Ur kenti bugüne kadar akademik çevrelerde genellikle Irak'ın güneyindeki antik Ur şehri olarak kabul edilmektedir. Bu bilgi varsayıma dayalı bir bilgidir ve maalesef Batı akademiyasında yaklaşık 100 yıldır doğru kabul edilmektedir. En azından Ur isminin özel bir isim olmadığı antik dönemlerde şehir anlamında birçok yerleşim birimine ön ek olarak kullanıldığı dikkate alınırsa Tevrat'ın kaydının Irak'taki Ur'dan ziyade başka Ur şehirleri olduğu anlaşılacaktır. Nitekim son dönem araştırmacılar Irak'tan Urfa'ya oradan da Filistin'e yapılacak bir göç yolculuğuyla ilgili sıkıntıları dikkate alarak İbrâhîm'in Urfa'da doğduğunu, Irak'la ilgisinin olmadığını ve doğrudan Urfa'dan Filistin topraklarına göç

ettiğini öne sürmektedirler.<sup>20</sup> Bununla ilintili olarak bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. İbrâhîm'in kabrinin Filistin'de bugünkü Hevron (el-Ḥalil) kentinde olduğuna dair Tevrat bilgisinin de tartışılmaya açılması gerekmektedir. Kanaatimizce İbrâhîm, İshâk ve Ya'qûb'un Hevron kentine gömüldüğü iddiası, Filistin topraklarının Yahudi mirası olduğunu kuvvetlendirmeye yönelik II. Mabad döneminde Tevrat'ı tedvin edenlerin bilinçli kurgusudur. İbrâhîm'in Harran, Suriye, Filistin, Mısır, Arabistan gibi farklı coğrafyalarda dolaşan uluslararası kimliği olan dönemin tanınmış bir tüccarı olduğu dikkate alınarak Tekvin Kitabı 23. bölüm çerçevesinde eşinin ve kendi mezarının doğup büyüdüğü Hitit veya Hurri topraklarında olma ihtimalinin de tartışılması gerekmektedir.

Altinel, daha sonra seçkinlikte annelerin rolüne değinmektedir. Ona göre İsrailoğullarının üç atası kabul edilen İbrâhîm, İshâk ve Ya'qûb'un eşleri, bu ataları rakipleri karşısında seçkin kılan karakterlerdir. İbrâhîm'in Lût'a, İshâk'ın İsmâ'il'e ve Ya'qûb'un Esav'a üstünlüğü ve seçilmişliği elde etmesi bu eşler sayesinde olmuştur. Yazar, İbrâhîm ile Lût'un aynı aileden olmasına rağmen Lût'un kızlarıyla birlikte olma hadisesinin Tevrat'a sokulması suretiyle Lût soyunun devre dışı bırakıldığını ve seçilmişliğin dışına itildiğini belirtmektedir. Yazar, bu hikayenin Tevrat'a sokulmasının nedenini, Yahudi iken İslam'ı seçen Samuel el-Mağribî'nin yorumuna dayanarak Hârûn soyundan gelen Ezra'nın Dâvûd soyunu lekelemesi olarak değerlendirmektedir. Yazara göre bu kıssanın Tevrat'ta yer almasının sebebi, İbrâhîm'i Lût'tan üstün kılma çabasıdır. Diğer taraftan Tevrat'ta iki kere İbrâhîm'in korktuğu için eşini kardeşi olarak tanıtmaması<sup>21</sup> her ne kadar tevil edilmeye çalışılsa da sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır. Altinel'e göre buradaki mesaj, İbrâhîm'in ölüm korkusuyla eşinden vazgeçmesine rağmen Sara'nın Tanrı tarafından korunup dokunulmaz kılınmasıdır. Benzer bir durumun İshâk için de yaşandığına<sup>22</sup> dikkat çeken yazar, bu olayda da İshâk'ın eşi Rebeke'nın Tanrı tarafından korunduğunu belirtmektedir. Ya'qûb için de aile içi evlilik teşvik edilerek Ya'qûb dayısı Lavan'ın yanına Harran'a gönderilmiş ve dayısının kızları Lea ve Rahel ile evlenmiştir. Altinel, bütün bunlardan hareketle İbrâhîm'den ziyade Terah'ın seçilmiş olduğuna ve Yaratılış Kitabı'nda "Terah'ın soy hikayesi"<sup>23</sup> şeklinde müstakil ifade kullanılmasının anlamlı hale geldiğine dikkat çekmektedir (ss. 55-59).

20 Gary Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?."

21 Tekvin, 12 ve 20. bölümler.

22 Tekvin, 26:7.

23 Tekvin, 11:27.

Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğine Kur'an'daki bazı ilginç detayları kullanarak bir açılım getiren Altinel'in, burada Terah ismi üzerine Kur'an'da İbrâhîm'in babası olarak zikredilen Āzer<sup>24</sup> üzerinden bir tartışma açması umulurdu. Bunlardan birisi rahip anlamında bir sıfat diğeri de özel isim midir? Tevrat'ın Terah dediği kişiye Kur'an neden Āzer demektedir? Kur'an'ın isimlendirmesi üzerinden hem babasının kimliği ve bu vesileyle İbrâhîm'in kimliği hem de eğer rahip gibi bir anlama geliyorsa İbrâhîm ailesiyle ilgili bilgiler edinmek mümkün olacaktır. Kanaatimizce Altinel'in eserinin dikkat çekici kısımlarından biri de Terah'ı ön plana çıkartan bir secere kurgulandığına dair iddiasıdır. Bilindiği üzere İbrani isimlendirmesine dair iki temel yorum bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "nehri geçenler" veya "nehrin öte yakasından gelenler" anlamındadır. İkinci yorum ise kelimeyi İbrâhîm'in atası Eber üzerinden açıklamaktadır.<sup>25</sup> Bu iddiayı detaylandıran Yehuda Halevi'ye (ö. 1141) göre Tanrı, her nesilde seçtiği belirli kişilere manevi bir misyon yüklemektedir. Bu manevi misyon, nesilden nesile aktararak Eber'e ondan da torunu İbrâhîm'e intikal etmiştir. Halevi'ye göre İbrâhîm'e İbrani denilmesinin sebebi manevi misyonu Eber'den devralmasıdır.<sup>26</sup> Bu açıklamaya göre İbrani, "Eber'in misyonunu devam ettiren" veya "Eber'in yolundan giden" gibi bir anlama gelmektedir. Burada merak ettiğimiz soru şudur: Altinel, kurgusunu neden Eber üzerinden inşa etmedi de Terah üzerinden yaptı? Görebildiğimiz kadarıyla Altinel, Terah'ı büyük bir klanın reisi olarak o klandaki seçilmiş kişilerin temsilcisi olarak sunmaktadır. Nitekim yazar, İshâk'ın eşi Rebeka'nın ve Ya'qub'un eşi Rahel ve Lea'nın Terah'ın oğlu Nahor'un torunu, İbrâhîm'in eşi Sara'nın da Terah'ın oğlu Haran'ın kızı olduğuna dikkat çekerek bütün bu isimleri Terah üzerinden değerlendirmiştir.

Altinel, daha sonra ilk oğulluk hadisesinin İsrailoğullarının seçilmişliğindeki rolü ve önemini işlemektedir. Yazar, önce Hilmi Ömer Budda'dan (ö. 1952) ilk mahsulü Tanrı'ya vermenin anlamını aktarmaktadır. Buna göre, doğum ve ölüm gibi geçiş hadiseleri birer tabudur ve bu tabuyu kaldırmak için bir ayin/merasim/tören gerekmektedir. Diğer taraftan tabuyu kaldıran bu ayin aynı zamanda tehlikeyi diğerlerinden kaldırır. İlk ürünün Tanrı'ya adanması diğer ürünleri kurtarmaktadır. Benzer şekilde ilk oğullar da tabu olmakta ve ilk oğlun Tanrı'ya adanmasıyla tehlike diğerlerinden defedilmektedir (s. 60).

24 6/el-En'âm:64.

25 Tekvin, 10:21, 24.

26 Judah Ha-levi, *Kitâb al-Radd wa'l Dalil fi'l-Dîn al-Dhalil*, 1:96.

Altinel, ilk ürünlerin Tanrı'ya sunulmasıyla ilgili geleneğin ilk oğulların Tanrı'ya sunulmasına dönüşümünü Tevrat üzerinden anlatmaktadır. Bu düşünceye göre önce Âdem'in ilk oğulları Tanrı'ya kurban sunmuşlar ve Habil, ilk doğan hayvanlardan bazılarını sunarak<sup>27</sup> Tanrı'nın rızasını kazanmış ve kurbanı kabul olmuştur. Yine Tufan sonrasında Nûh'un temiz hayvanlardan ve kuşlardan yakmalık sunular sunduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>28</sup> Yazar, İshâk'ın babasına "yakmalık sunu nerede" diye sormasının bilinen bir kurban için gittikleri izlenimini verdiğini belirtmektedir. Altinel'e göre Nûh ve İbrâhîm zamanındaki yakmalık sunu tabirleri geriye dönük değiştirmelerdir. Böyle olunca Tevrat'ın yazarına göre sanki İbrâhîm daha önce var olan yakmalık sunu kurbanını Tanrı'nın emriyle değiştirmiş ve insan kurbanı sunmaya çalışmıştır. Fakat orada bir koçun kurban edilmesiyle tekrar hayvan kurbanına dönülmüştür. Bu hikayede yakmalık sunu olan koç, oğlun yerine ikame edilmiştir. Yazar, bu kıssanın Tevrat'a dahil edilmesini sorunlu görmektedir. Yazarın kastettiği sorun, İbrâhîm'e verilen koçun "İshâk'ın yerine" verilmesidir. Bir diğer ifadeyle buradaki oğulun yerine koçun verilmesi aslında ilk defa yaşanan bir şeydir. Eğer daha önce de olan bir şey olsaydı, Tanrı İbrâhîm'e atalarının yaptığı gibi yakmalık sunu sunmasını söyleyebilirdi. Halbuki İbrâhîm'e böyle denilmeyerek oğlunun yerine hayvan kurban etmesi istenmektedir. Böyle olunca hayvan kurbanının yeni ve ilk defa başlayan bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda da yazara göre Nûh zamanındaki yakmalık sunu anlatısı ve İshâk'ın "Yakmalık sunu nerede?" sorusu geriye dönük metne ilâştirilmiş hikayelerdir. Halbuki hayvan kurbanının kökeni İbrâhîm'in kestiği koç olmalıdır. Molek'e insan kurban edilmesine dair anlatılara dikkat çeken yazar, İsrailoğullarının geleneğinde de bazı insan kurbanı örneklerine işaret etmektedir. Yazara göre ilk ürünün Tanrı'nın hakkı olmasıyla ilk oğlun Tanrı'nın hizmetine seçilmesi arasında bir bağlantı vardır. İlk oğul, babanın yerine geçtiği gibi Tanrı'nın hizmetini de üstlenmiş olmaktadır. Altinel'in ifadesiyle "İlk oğulluk; İsrailoğulları'nın atalarının belirlenmesinde diğer halklar arasından İsrailoğulları'nın seçilmesinde ve İsrailoğulları'nın boyları arasından Levililerin Tanrı hizmetine atanmasında kullanılan ortak bir motiftir." (s. 62)

İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını ilk oğulluk bağlamında analiz eden yazar, Tanrı'nın İsrailoğulları için "İsrail, benim ilk oğlumdur"<sup>29</sup> demesine

---

27 Tekvin, 4:4.

28 Tekvin, 8:20.

29 Çıkış, 4:22.

dikkat çekmektedir. Firavun'un, Tanrı'nın ilk oğlunu bırakmamasından ötürü Mısırlıların ilk oğullarının öldürüldüğü Tevrat'ta açıkça ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Mısırlıların başına gelen son felaket olarak Mısır'daki insanların ve hayvanların ilk doğanları Tanrı tarafından öldürülmüş, İsrailoğullarının ise ilk oğulları bağışlanmıştır. Daha sonra bu hadise, Yahudiler tarafından Pesah Bayramı olarak kutlanmıştır. Bayram ile ilgili detayların daha sonra oluşturulduğuna değinen Altınel, bu hadisenin Pesah Bayramı için bir köken hikayesi olarak sunulduğunu belirtmektedir. Yazar burada Mısırlıların ilk oğullarının ölümüne dair belanın geriye dönük kurgulanmış bir hikaye olup olmadığını tartışmaktadır. Altınel, kohenlikle Pesah Bayramı arasında bir ilişki kurmakta ve "Mısır'ı vuran onuncu felaketin daha sonradan kurban ibadetine tarihsel bir köken bulmak için yeniden tasarlandığı akla gelmektedir. İsrailoğulları'nın çıkışının, kurban ibadetinin merkeze oturtulduğu Pesah Bayramı için kullanılması kohen teolojisi açısından pek de garipsenecek bir olay değildir." (s. 64) ifadelerine yer vermektedir. Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısır'dan kurtarmasını ilk oğlu kurtarma operasyonu olarak tanımlayan yazar, Mezmurlarda geçen "Mısır'da bütün ilk doğanları, Ham'ın çadırlarında bütün ilk çocukları vurdu"<sup>31</sup> ifadelerine yer vererek bu hadisenin Ham'ın lanetlenmesinin bir uzantısı olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Altınel, burada ilk oğulluk ile seçilmişlik arasında bağ kurulduğunu ve kurgunun bu ilişki üzerine inşa edildiğini belirtmektedir (ss. 63-65).

Kurbanın köken mitosu, birçok açıdan müstakil olarak derinlemesine incelenmeyi hak eden bir konudur. Kur'an'a göre "Biz her ümmet için kurban kesmeyi bir ibadet kıldık ki, bu vesileyle onun kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine Allah'ın ismini ansınlar"<sup>32</sup> ayeti çerçevesinde kurban çok köklü bir ibadettir. Kur'an'da Hz. Âdem'in iki oğlunun kurban takdim ettikleri belirtilmektedir.<sup>33</sup> Fakat bu kurbanın hayvan mı yoksa takdime/sunu mu olduğu açık değildir. Kur'an'da "kurbân" şekliyle ifade edilen bu eylem, İbranicede ve dolayısıyla Yahudi kaynaklarında *korban* şeklinde çok yakın telaffuzla karşılanmaktadır. Fakat bugün bizim Türkçede kurban deyince aklımıza gelen şeyle *korban* denilen şey tam olarak aynı değildir. Türkçede kurban denilince ibadet maksadıyla Allah için kesilen hayvanlar anlaşılmaktadır. İbranicede ise *korban*, aynı

---

30 Çıkış, 4:23.

31 Mezmurlar, 78:51.

32 22/el-Ĥac:34.

33 5/el-Mâ'ide:27.

maksatla yapılan sunular için şemsiye bir isimlendirme olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede tahıl veya hayvan *korban* olabilmektedir. Bu sebeple Yahudilikte farklı *korban* çeşitleri vardır. Kelimenin etimolojisindeki anlam dolayısıyla, Âdem'in çocuklarının "kurban" olarak sundukları şeyin bir tahıl sunusu mu yoksa bir hayvan mı olduğu net değildir. Her halükarda kurbanın kökenine dair dile getirilen hususlardan biri bu sunudur.

Kurbanın kökeniyle ilgili daha yoğun bir şekilde işlenen asıl hadise ise İbrâhîm'in çocuğunu kurban etme girişimi ve Allah'ın müdahalesiyle çocuğunun yerine bir hayvan kurban etmesidir. Burada dikkat çeken husus, Tevrat'a göre kurban edilmek üzere götürülen İshâk'ın "Yakmalık sunu nerede?"<sup>34</sup> diye sormasıdır. Yazarın da ifade ettiği üzere burada bilinen bir uygulamanın olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce üzerinde durulması gereken husus, kurbanın köken mitosudur. Bilindiği üzere kozmogoni, antropogoni, türeyiş, köken (etiyojoloji), kahramanlık ve eskatoloji gibi mit çeşitleri vardır. Kurbanla ilgili Tevrat'ta anlatılanlar da aslında bir köken mitidir. Tevrat'ta gördüğümüz üzere Habil-Kabil ile kurban/sunu geleneği başlamıştır. Kabil, toprağın ürünlerinden, Habil ise ilk doğan hayvanlardan sunuda bulunmuştur<sup>35</sup> Tevrat'ta ayrıca Nûh'un Tufan sonrasında Tanrı'ya bir sunak yaptığı ve orada temiz sayılan hayvanların ve kuşların hepsinden yakmalık sunular sunduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Kurban/sunu geleneği Nûh ile devam etmiş ve İbrâhîm tarafından da uygulanmıştır. Tevrat'a göre İbrâhîm, oğlu İshâk'ı Tanrı'nın emriyle kurban etmeye yeltenirken Tanrı bunun yerine bir koç göndererek İbrâhîm'in imtihanı geçtiğini belirtmiştir: "İbrahim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu."<sup>37</sup> Diğer taraftan Yahudilerin bugün Pesah Bayramı'nda kurban kesmelerinin kökeni yazarın da ifade ettiği üzere Mısır'dan çıkış öncesinde İsrailoğullarının ilk oğulların bağışlanmasıdır. Burada da ilk oğullar yerine

34 Tekvin, 22:7.

35 Tekvin, 4:3-4.

36 Bu anlatımın hemen devamında "Güzel kokudan hoşnut olan Rab içinden şöyle dedi: "İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insanın yüreğindeki eğilimler çocukluğundan itibaren kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim (Tekvin, 8:21)" ifadeleri yer almaktadır. Kur'an'da ise kurbanların ne etlerinin ne de kanlarının Allah'a ulaştığından, önemli olanın takva olduğundan bahsedilmektedir (22/el-Hac:37).

37 Tekvin, 22:13. Diğer taraftan İbrâhîm'in düve, keçi, koç, kumru ve güvercin getirerek kesmesi de Tekvin 15. bölümde kanaatimizce farklı bir bağlamda işlenmektedir. Tekvin Kitabı'na göre İbrâhîm'in bu eylemi Filistin topraklarının İbrâhîm soyuna verilmesine dair bir işaret olarak yapılmaktadır. Kanaatimizce bu hayvanları parçalamamasına dair anlatım, el-Bağara Suresi 260. ayetinde anlatılan hadisenin bağlamından koparılmış (*tahrîf*) bir versiyonudur.



kesilen bir koyun veya keçiden bahsedilmektedir.<sup>38</sup> Tevrat'ta yer alan "Çocuklarınız size, bu törenin anlamı nedir diye sorduklarında, bu Rabb'in Fısh kurbanıdır diyeceksiniz, çünkü Rab Mısırlıları öldürürken evlerimizin üzerinden geçerek bizi bağışladı."<sup>39</sup> şeklindeki ifadelerin de geriye dönük yazıldığı düşünülmektedir. Altınel'in de belirttiği gibi Yahudi geleneği kurbanın kökenini Mısır'da ilk oğulların yerine kesilen kurbanlara dayandırarak bunun üzerinden bir hikaye kurgulamıştır. Mabet yıkılana kadar Pesah'ta kesilen kurbanlar hep bu kurgu üzerine bina edilerek kesilmiştir. Mabet'in yıkılmasından sonra da kurban ibadeti Mabet'de yapılması zorunlu bir ibadet olduğu için akamete uğramıştır. Peki, gelenek Tevrat'ta İbrâhîm'in İshâk yerine bir koçu kurban etmesi gibi bir örnek varken neden böyle bir kurguya ihtiyaç duydu? Nitekim İslam geleneği kurban konusunda kurguyu İbrâhîm üzerinden yapmaktadır. Kanaatimizce burada bireyden ziyade bir ümmetin tercih edilmesi söz konusudur. İshâk'ın bağışlanmasıyla İsrailoğullarının ilk oğullarının bağışlanması arasında bir kıyaslama yapılmış ve gelenek muhtemelen bireysel bir seçilmişliktense bütün bir milletin seçilmişliğini tercih etmiş olabilir. Zira Mısır anlatısındaki kurban olayında bütün İsrailoğullarının seçilmişliği tescillenmiş olmaktadır. Böyle düşünüldüğünde İshâk'ın bağışlanmasına kıyasla Çıkış'taki kurban anlatısının, geleneğin ideolojisine daha uygun düştüğü söylenebilir.

Kur'an'da ilk oğulların ölümü ve Mısır'dan çıkış öncesinde kurban kesme hadisesinden bahsedilmemektedir. İlk oğulların ölümü Kur'an'da olmadığı için Müslüman araştırmacılar tarafından sahiplenilmezken Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* adlı kitabında Kur'an açısından da tufan belasının bir sonucu olarak ilk oğulların öldürülmüş olabileceğini öne sürmektedir.<sup>40</sup> Tevrat, Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesini ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Altınel'in de belirttiği gibi Tanrı, İsrailoğulları için "İsrail, benim ilk oğlumdur"<sup>41</sup> demektedir ve konu İsrailoğullarının ilk oğul olması ile Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesi arasında bir kıyas yapılarak işlenmektedir. Bir diğer ifadeyle Firavun, Tanrı'nın ilk oğlunu bırakmayınca Tanrı da buna mukabele olarak Mısırlıların ilk oğullarını öldürmüştür.<sup>42</sup> Bilindiği üzere, Tevrat'ta açık bir

---

38 Çıkış, 12:5.

39 Çıkış, 12:26-27.

40 Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek*, 158.

41 Çıkış, 4:22-23.

42 Çıkış, 4:22-23.

şekilde “on bela” ifadesi geçmese de Yahudi geleneği “on bela” şeklinde Mısırlılara verilen cezaları kavramsallaştırmaktadır.<sup>43</sup> Kur’an’da ise “dokuz mucize/işaret (*tis’a āyāt*)” şeklinde özel bir tabir kullanıldığı görülmektedir.<sup>44</sup> Kur’an’da bu mucizelerden sadece yedi tanesi açıkça ifade edilmiş, bunlardan beş tanesi de (tufan, çekirge, haşere, kurbağa, kan) bir arada listelenmiştir.<sup>45</sup> Bir başka ayette de asa ve beyaz el, dokuz mucizenin içerisinde zikredilmiştir.<sup>46</sup> Böylece dokuz mucizeden yedi tanesi açık bir şekilde ifade edilmiş, fakat sekiz ve dokuzuncu mucizeler açıkça zikredilmemiştir. Kuraklık ve kıtlığın sekizinci;<sup>47</sup> denizin yarılmasının da dokuzuncu mucize olabileceğini bir ihtimal olarak daha önce öne sürmüştük.<sup>48</sup> Geriye kalan iki beladan birinin Olgun’un iddia ettiği gibi ilk oğulların ölümü olması, aslında Tevrat’ın ve Yahudi geleneğinin iddiasıyla uyumludur. Mūsā’nın doğumu sırasında Firavun ve adamları tarafından İsrailoğullarının çocuklarının öldürülmesi söz konusudur. Mūsā da bu katliamdan kurtulanlar arasındadır. Yine Mūsā bir peygamber olarak Firavun’un karşısına çıktığında Firavun tekrar İsrailoğullarının erkek çocuklarının öldürülmesine karar vermektedir.<sup>49</sup> Eğer gerçekten de Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesi söz konusuysa bu ceza, Firavun’un İsrailoğullarının çocuklarını öldürmesine bedel olarak verilmiş bir misilleme olabilir. Çocuklarının suçunun ne olduğu gibi sorular kavimlerin helakında da söz konusu olup müstakil olarak tartışılması gereken bir konudur.

İsmā’il’in İbrāhīm’in ilk oğlu olmasına rağmen İshāk’ın öne geçirildiğini ve kurban edilen oğlun İshāk olarak kayda geçtiğini ifade eden yazar, Tevrat’a göre annesinin cariye olmasının İsmā’il’in ilk oğulluk hakkını engellemediğini belirtmektedir.<sup>50</sup> Altınel, burada ilk oğul olması hasebiyle kurban edilenin İsmā’il olması gerektiğine işaret etmektedir. İslam geleneğinin konuyla ilgili yorumlarını aktaran yazar, meseleye Ömer Faruk Harman’ın (ö. 2021) iddiasını paylaşarak derinlik kazandırmaktadır.

43 Tevrat’ta 13 farklı beladan bahsedilmektedir. Bunlar sırasıyla; asanın yılan olması (Çıkış, 4:2-5; 7:8-13), beyaz el (Çıkış, 4:6-7), kan (Çıkış, 7:14-25), kurbağa (Çıkış, 8:1-15), sivrisinek (Çıkış, 8:16-19), at sineği (Çıkış, 8:20-32), hayvanların ölümü (Çıkış, 9:1-7), çıban (Çıkış, 9:8-12), dolu (Çıkış, 9:13-35), çekirge (Çıkış, 10:1-20), karanlık (Çıkış, 10:21-29), ilk doğanların ölümü (Çıkış, 11:1-9) ve denizin yarılmasıdır (Çıkış, 14:16-28).

44 17/el-İsrâ’:101; 27/en-Neml:12.

45 7/el-A’raf:133.

46 27/en-Neml:10-12.

47 7/el-A’raf:130.

48 Meral, *Sâmir’inin Buzağısı*, 29.

49 7/el-A’raf:127.

50 Tesniye, 21:15-17.

Harman'a göre, Yahvist metnin ırkçı yaklaşımı sebebiyle kurban edilen oğul İsmâ'îl olmasına rağmen İshâk olarak sunulmuştur.<sup>51</sup> Altınel, burada Abdus Sattar Gawri ve Ihsanur Rahman Ghauri tarafından ortaya atılan iddiayı paylaşmaktadır. Buna göre Tevrat'ta İbrâhîm'in İshâk'ı kurban etmek üzere götürdüğü Moriya Tepesi, aslında Mekke'deki Merve Tepesi'dir. Rivayetlerde İbrâhîm'in, oğlunun yerine kestiği koçun boynuzlarının 683 yılına kadar Mekke'de tutulduğu nakledilmektedir. Mekke şehrinin hafızası da hadisenin Mekke'de cereyan ettiğine ve kurban edilmeye çalışılan oğlun İsmâ'îl olduğuna dair deliller sunmaktadır. Altınel'e göre Tarihler Kitabı'nda Moriya Tepesi'nin Suleymân Mabedi'nin yapıldığı tepe olduğuna dair bilgi,<sup>52</sup> kurbanın Kudüs'te gerçekleştiği ve İshâk'ın kurban edildiği iddiasını desteklemek üzere kullanılmaktadır. Buna göre soy kaygısıyla Yahvist metnin İsmâ'îl'i İshâk'la değiştirdiği hikaye, daha sonra kohenerin yazdığı Tarihler Kitabı'nda Mabed'le ilişkilendirilerek kurban ibadeti ve Mabed arasında bir ilişki kurmak için kullanılmıştır. Yazara göre, Tevrat'ta kendisini olumsuz bir şekilde betimleyen hiçbir şey olmamasına rağmen İsmâ'îl, gereksiz bir şekilde babasının mirasından mahrum bırakılmaktadır. Altınel, bunun gereksizliğini annesinin Mısırlı bir cariye olması ve İsmâ'îl'in Mısırlı bir kadınla evlenmesi olarak açıklamaktadır (ss. 68-69).

Altınel'in burada verdiği bilgilerde yakından incelenmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Öncelikle Abdus Sattar Gawri ve Ihsanur Rahman Ghauri'nin iddiaları son derece önem arz etmektedir.<sup>53</sup> Yazarın da ifade ettiği üzere onlardan önce Lübnanlı Hıristiyan araştırmacı Kemâl Şalîbî (ö. 2011) de Moriya'nın Mekke'deki Merve Tepesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>54</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddianın kökeni Hintli müfessir Hamiduddîn Ferâhî'ye (ö. 1930) dayanmaktadır. Ferâhî, *er-Ra'yu's-Şahîh* adlı eserinde Moriya kelimesinin Merve kelimesinin dönüştürülmüş hali olduğunu ve bütün işaretlerin Kabe yakınındaki Merve'yi gösterdiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Eğer durum Ferâhî'nin dediği gibiyse burada Mekke'ye dair izlerin Yahudi geleneğinden silinmesi söz konusudur. Yahudilerin Kabe'yi öz oğulları gibi tanıyıp bildiklerine dair

51 Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban," 155.

52 II. Tarihler, 3:1.

53 Abdus Sattar Ghauri ve Ihsanur Rahman Ghauri, *The Only Son offered for Sacrifice: Isaac or Ishmael*, 65, 71, 76, 81, 85, 92.

54 Kemâl Şalîbî, *The Bible Came from Arabia*, 150.

55 Hamiduddîn Ferâhî, *er-Ra'yu's-Şahîh fî men Huve'z-Zebîh*, 54-55.

ayet de bu tartışmanın derinleşmesine katkı sağlayabilir.<sup>56</sup> Zira bunlardan hareketle Kabe ve çevresine dair İbrâhîm üzerinden anlatılan hatıralar Yahudi geleneğinde karartılmış görünmektedir. Kanaatimizce Tevrat ve Yahudi geleneğinde İbrâhîm'le ilgili anlatımlarda özellikle alem isimler üzerinden yapılacak inceleme Mekke ile ilgili başka işaretler çıkaracaktır. Diğer taraftan İbrâhîm'in kendisinin ve babasının ismine, eşini kız kardeşi olarak tanıtmaya ve diğer detaylara, doğduğu toplum olduğu düşünülen Hurri medeniyetinin verileri ışığında bakmak da bazı işaretlerin yakalanmasına vesile olabilir. Bu vesileyle Dinler Tarihi Anabilim Dalında Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hint dinleri dışında ihmal edilen Antik Mısır, Sümer, Hitit, Hurri, Medyen, Akad, Habeş, Nebati, Yemen vb. medeniyetlerin din tarihinin çalışılmasının peygamberler tarihini anlamada ve farklı bakış açıları geliştirmede çok değerli katkılar sunacağı muhakkaktır.

Altınel'in haklı şekilde ifade ettiği üzere Hâcer'in cariyeye olması, Yahudi geleneğine göre İsmâ'îl'den ilk oğulluk hakkını kaldırmamaktadır. Burada şu hususun da altını çizmek yerinde olacaktır. Muqâtil b. Suleymân (ö. 150/767) tefsirinde kurban edilen oğulun İshâk olduğu bildirilmektedir.<sup>57</sup> Daha sonra gelenek bu oğulun İsmâ'îl olduğunda karar kılmıştır. Kur'an'daki ayetlerin bağlamı da kurban edilmek üzere götürülen oğulun İsmâ'îl olduğuna işaret etmektedir. İslam geleneğinin de İshâk'tan İsmâ'îl'e Yahudilerle polemiğin bir uzantısı olarak döndüğüne dair iddialar da mevcuttur. Bu vesileyle tefsirlerin Hz. Muhammed dönemine yakın olanlarının her durumda daha sağlıklı bilgiyi ihtiva etmediğini vurgulamak isteriz. Bu durum özellikle Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili ayetlerde geçerlidir. İlk tefsirler, ilk dönem nesillerin ilgili ayetleri nasıl anladığını öğrenmede bize kendisinden sonra gelen bütün tefsirlerden daha otantik bilgi sunabilir, fakat bu durum her zaman ayetin doğru ve sağlıklı anlamını verdiklerini göstermez. Örneğin el-Muqâtil'in, kurban edilen oğulun İshâk olduğunu söylemesi döneminin bilgi havuzunun bir yansımasıdır. El-Muqâtil'in tefsirinin ilk tefsir oluşu ve peygamber dönemine en yakın rivayetleri içermesi, her şart ve durumda naklettiği bilgilerin içeriğinin doğruluğuna delil olarak kabul edilemez.

İshâk-İsmâ'îl rekabetinin Ya'küb-Esav şeklinde de devam ettirildiğine dikkat çeken yazar, Esav'ın ilk oğul olmasına rağmen ilk oğulluk hakkını küçümseyip bir çorba karşılığında Ya'küb'a satmasını aktarmaktadır.<sup>58</sup>

56 2/el-Bakara:146.

57 Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Suleymân*, III:615.

58 Tekvin, 25:29-34.

Tevrat'a göre Ya'küb, annesiyle bir oyun yaparak kutsama hakkını da üzerine almıştır. Buna göre Ya'küb, Esav'a benzesin diye annesi tarafından bir oğlağın derisiyle örtülmüş ve İshâk da Ya'küb'u Esav zannederek kutsama duasını Ya'küb'a yapmıştır.<sup>59</sup> Bu hikayelerde hem ilk oğulluk hakkının hem de kutsamanın Ya'küb'a geçişine dair özel kurgular olduğu dikkat çekmektedir. Benzer bir durumun Ya'küb'un ilk oğlu Reuven için de geçerli olduğunu belirten Altınel, babasının cariyesi Bilha ile birlikte olunca<sup>60</sup> Reuven'in ilk oğulluk hakkını kaybettiğine işaret etmektedir. Bu hadiseyle birlikte ilk oğulluk hakkı çocuklar arasında 11. sırada olan Yüsuf'a geçmektedir.<sup>61</sup> Böylece aslında ilk oğul olmayan birisinin kurguyla tekrar ilk oğul yapılması söz konusudur. Aradaki kardeşler dururken Yüsuf'a atlanması da Yüsuf'un Rahel'in ilk çocuğu olmasıyla açıklanmıştır. Zira Ya'küb, önce Rahel'le evlenmiş ve ilk gece Rahel ile birlikte olmak üzere zifafa girmiştir. Fakat sabah uyandığında yatağındaki kadının Lea olduğunu fark etmiştir. Dayısına bu durumu sorduğunda dayısı önce büyük kızın evlenmesi gerektiğini bu sebeple Lea'yı gönderdiğini belirtmiştir. Lea'dan doğan ilk çocuk Reuven'dir. Böylece Ya'küb aslında zihnen Rahel ile birlikte olmuştur. Eğer dayısı kendisini aldatmasa ilk doğan çocuk Yüsuf olacaktı. Gelenek bu şekilde ilk oğulluğun Yüsuf'a geçişine meşruiyet bulmaktadır (s. 70). Altınel, benzer bir durumun Yüsuf'un iki oğlunda da yaşandığına dikkat çekmektedir. Tevrat'a göre Yüsuf, kutsaması için iki oğlunu babasına getirir. İlk oğlu Menaşşe olmasına rağmen Ya'küb, Yüsuf'un ikinci oğlu Efrayim'i kutsar. Yüsuf, büyük olanın Menaşşe olduğunu söyleyip babasını uyarmasına rağmen Ya'küb Efrayim'i kutsamaya devam eder.<sup>62</sup> Altınel, bütün bu örneklerden yola çıkarak Tanah'ta ilk oğulluk ile seçilmişlik arasında bir bağ kurulduğunu öne sürmektedir. Ona göre, ilk oğul olmadıkları halde ilk oğul yapılma, hakları olmadığı halde kutsamayı alma seçilmişlik ve kutsal soy düşüncesini tahkim etme adına düzenlenmiş kurgulardır (s. 71).

Yahudi geleneği, çoğunlukla retrospektif bir bakış açısıyla nübüvvet tarihini anlatmaktadır. Bunu yaparken ilk oğulluk haklarının garip olaylar vesilesiyle el değiştirdiğini, kutsama hakkının aldatmalarla elde edildiğini zikrederek ilginç açıklamalarda bulunmaktadır. Diğer taraftan Kur'an, nübüvvetin kime verileceği konusunda Allah'ın tek karar mercii olduğunu

---

59 Tekvin, 27. bölüm.

60 Tekvin, 49:3.

61 I. Tarihler, 5:1-2.

62 Tekvin, 48. bölüm.

belirterek çok net bir anlatımda bulunmaktadır. Allah'ın risalet takdirini ve Yahudi tarihinin bu konudaki anlatımlarını karşılaştırmak, bazı hususların netleşmesine yardımcı olacaktır. Bu konuda muhtemelen en iyi örneklerden birisi Hz. Yûsuf'tur. Öncelikle Kur'an ve Tevrat'ın anlatımına göre Yûsuf, kardeşleri tarafından kuyuya atılmıştır. Kur'an'a göre Hz. İbrâhîm'den sonra oğulları İsmâ'îl ve İshâk da peygamberlikle nasiplenmişlerdir. İshâk'ın oğlu Ya'kûb da babasından sonra peygamberliğe nail olmuştur. İbrâhîm'den itibaren üç nesil art arda baba-oğul şeklinde peygamber olmuşlardır. Ya'kûb'un on iki oğlu da dedelerinden itibaren bu geleneğin bir parçası olarak peygamberliğin kendilerine geçmesini ummuşlardır. Yûsuf, on bir kardeşinin, annesinin ve babasının on bir yıldız, ay ve güneş olarak kendisine secde ettiğini görünce risaletin Yûsuf'tan devam edeceği ortaya çıkmıştır. Kur'an'a göre Ya'kûb, bu rüyayı duyar duymaz peygamberliğin Yûsuf'tan devam edeceğini anlayarak bu rüyayı kardeşlerine anlatmaması konusunda Yûsuf'u uyarmıştır. Tevrat'a göre ise Yûsuf bu rüyayı kardeşlerine anlatmış ve kardeşleri de olayı anlamışlardır. Hadiselerin akışından kardeşlerin bu rüyadan haberdar olduğunu çıkarmak mümkündür. Neticede kardeşleri onu kuyuya atmışlardır.<sup>63</sup> Fakat yaptıkları plan, Allah'ın takdirini değiştirememiş ve Yûsuf, Allah'ın elçisi (*rasûl*) olmuştur. Benzer bir durum, aslında Hz. Muhammed'in peygamber seçilmesinde de geçerlidir. Medineli Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilmesinden pek hoşnut olmadıkları Kur'an'a yansımıştır. Kur'an'da Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Yahudiler bağlamında, Allah'ın istediği kişiyi seçeceği (*yehtaşsu bi-rahmetihi men yeşâu*) anlatılarak Yahudiler eleştirilmektedir.<sup>64</sup>

Altinel, ilk oğulların seçilmişliğini ele aldıktan sonra Levililerin ve özelde de kohenlerin seçilmişliğine konuyu getirmektedir. Yazarın ilk oğulluğun önemine vurgu yapmasından ve Tevrat'ta örnekler üzerinden ilk oğullukla seçilmişlik arasında bir bağ kurulmasına işaret etmesinden Levililerin ilk oğulların yerine seçilmelerine bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Altinel, Altın Buzağı hadisesine kadar geleneksel düşünceye göre Tanrı adına din hizmetlerinin ilk oğullar tarafından

63 Yûsuf suresindeki anlatıma göre kardeşler, Yûsuf'un Ya'kûb tarafından daha fazla sevilmesini gerekçe göstererek onu kuyuya atmışlardır. Yûsuf Suresi'nin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla kardeşleri, risaletin Yûsuf'tan değil kendilerinden devam etmesi için onu kuyuya atmışlardır. Bu girişim, aslında kendilerine nasip olmayan peygamberliği Yûsuf'a da yâr etmemektir. Nitekim surenin sonunda da kardeşler, Allah'ın kendi aralarından Yûsuf'u seçtiğini itiraf etmektedirler. Bkz. 12/Yûsuf:91.

64 2/el-Bakara:90, 105; 3/Âl-i 'İmrân:74.

yürütüldüğünü, buzağı hadisesiyle birlikte bu görevin Levililere geçtiğini dile getirmektedir. Bu olayın devamı niteliğinde de Levililerin içerisinde kohenler, Tanrı'nın özel hizmetine adanmışlardır. Yazarın daha önce ifade ettiği üzere bütün İsrailoğulları, Tanrı'nın ilk oğlu iken Altın Buzağı hadisesiyle birlikte gösterdikleri hamiyet-i diniyye sayesinde Levililer Tanrı tarafından din hizmetleri için seçilmişlerdir. Altınel, burada Tanrı'nın her ailenin ilk oğluya uğraşmaktansa bir kabileyi özel olarak kendisine adadığına işaret etmektedir. Böylece Levi soyundan gelenler, bütün İsrailoğulları yerine ilk oğulların yerine Tanrı'ya adanmışlardır. İlk oğulluk motifi kullanılarak seçilen atalardan seçilmiş halka, seçilmiş halktan da boya ulaşılmaktadır (ss. 72-73).

Burada günümüzde de devam eden *pidyon ha-ben* uygulamasından bahsetmek yararlı olacaktır. Yahudilikte ilk doğan erkekler, ilk ürünler ve ilk hayvanlar Tanrı'nın hakkıdır. Bunun kökeni, "Rab Musa'ya, bütün ilk doğanları bana adayın. İsraililer arasında insan olsun, hayvan olsun her rahmin ilk ürünü bana aittir, dedi"<sup>65</sup> ifadesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Mısırlıların ilk doğan erkek çocukları ve hayvanları Tanrı tarafından öldürülmüş fakat İsrailoğullarının çocuklarına ve hayvanlarına dokunulmamıştır. Bu sebeple İsrailoğullarının ilk doğan erkekleri, ilk hayvanları ve tarlanın ilk ürünleri Tanrı'ya adanmıştır.<sup>66</sup> Çocuğun Tanrı'ya adanması, kendisini Tanrı'nın hizmetine adayarak din hizmetlerinde çalışması anlamına gelmektedir. Fakat kohenler ve Levililer din adamları sınıfı olarak zaten bu görevi icra etmektedirler. Bu sebeple ilk doğan erkek çocuklar, *pidyon ha-ben* adı verilen bir seremoniyle bu görevden azat edilmektedirler. Seremoniye göre, doğumunun otuz birinci gününde babası, çocuğu bir kohene götürür. Çocuğun ilk erkek çocuğu olduğunu yani Tanrı'nın hakkı olduğunu belirterek kohene teslim eder. Kohen de babaya çocuğu bu hizmetten muaf tutmak isteyip istemediğini sorar. Baba da kohene beş gümüş şekel ödedikten sonra çocuğu geri alır.<sup>67</sup> Bu verilen paraya "çocuğun fidesi" anlamında *pidyon ha-ben* denilmektedir. Kohen ve Levi aileleri zaten din adamları sınıfı oldukları için onlar bu uygulamadan muaftır.

Altınel, Levililerin ve onların içinden de kohenlerin özel olarak din hizmetleri için seçilmesini işlerken Levililerin atası Levi ve kohenlerin atası Hârûn için Tevrat'taki ve Yahudi geleneğindeki anlatımları incelemektedir.

---

65 Çıkış, 13:1.

66 Çıkış, 13:1-16; Sayılar, 18:15-16.

67 Sayılar, 18:16.

Altinel, Levi için Tanah'ta özel olarak övgü veya yergi olabilecek bir anlatım bulunmadığını Ya'küb'un oğullarından en değerlisi olan Yūsuf karşısında Yehuda ve Levi'nin zaman içerisinde gelenekte yüceltmeye çalışıldığını öne sürmektedir. Buna göre Suleymān ve Dāvūd'un krallığının Yehuda soyunun, Babil Sürgünü sonrasında da kohen iktidarının Levililerin gücünün yansıması olarak görülebileceğine dikkat çeken yazar, Yehuda ve Levi ile ilgili Tevrat'ta yer alan anlatımlarda Yūsuf ve soyuna nispetle bu boyların yüceltilmelerinin bir ima içerdiğini iddia etmektedir. Tekvin 37. bölümde Yūsuf kıssasının başladığını belirten Altinel, bir sonraki bölümde hiç ilgisi yokken Yehuda-Tamar kıssasının araya sıkıştırıldığını belirtmektedir. Hikayeye göre Yehuda'nın oğlu Er, Tanrı'nın gözünde kötü olanı yapar ve Tanrı tarafından öldürülür. Kayınbiraderle evlilik yasası gereği dul kalan Tamar ile kayınbiraderi Onan evlenir. Fakat Onan, doğacak çocuğun abisinin hanesine yazılacağını bildiği için azl yaparak Tamar'ın hamile kalmasına engel olur. Buna kızan Tanrı, Onan'ı da öldürür. Yehuda, gelini Tamar'ı babasının evine gönderir. Yehuda karısı ölünce yasını tutar ve ardından Timna'ya koyunlarının yanına doğru yola çıkar. Bunu haber alan Tamar, tanınmayacağı kıyafetlere bürünür ve yol üzerinde oturur. Kayınpederi Yehuda fahişe zannederek onunla birlikte olur. Tamar, bu birliktelikten hamile kalır ve ikiz çocuğu olur. Bu doğan çocuklardan ilki, Dāvūd'un atası olan Peres'tir. Altinel'e göre normalde ensest ilişkiyi anlatan bu kısma maderşahlar olarak nitelediği ana protipleri açısından Tamar'ı yüceltmekte ve soyun devamının her türlü değerini üzerinde olduğunu gösteren bir hikaye olarak kurgulanmaktadır. Yazara göre Yehuda-Tamar kıssasının Tevrat'a sokuşturulmasının sebebi ilk planda Dāvūd soyunun yerilmesi gibi görünse de Yehudaoğullarının güçlü bir kadının soyundan geldiğine dair vurgu daha ön plandadır. Altinel, Yahudi geleneğinde Tamar'ın Sam soyundan geldiğine dair anlatımlar bulunduğunu aktarmaktadır. Buna göre Yūsuf'un yabancı olan Mısırlı eşi karşısında gelenek Tamar'ı içeriden birisi olarak kurgulamaktadır (ss. 74-75).

Altinel'in buradaki yorumları da ilgi çekicidir. Ona göre bu anlatılarda Tamar, güçlü bir kadın/anne figürü olarak resmedilmiştir. Burada şu soru akla gelmektedir: Tamar karakteri mabed fahişeliğiyle ilgili bir mit çerçevesinde mi işlenmiştir? Yazar bu konuya girmese de birçok araştırmada Tamar'ın bu davranışı antik dönemlerde yaygın olan mabed fahişeliği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Klanıyla ilişkisi kesilen kadın veya erkeklerin bu tür faaliyetlerde bulunduğu nakledilmektedir. Tamar için de benzer bir durum söz konusu olabilir. Yehuda, "Onu oğlum Şela'ya



almadım"<sup>68</sup> diyerek aslında suçunu itiraf etmiştir. Bu aynı zamanda onu aileye katmama girişimi olarak da yorumlanabilir. Nitekim Yehuda'nın ulaşı, Tamar'ı ararken bölge insanlarına "Burada bir fahişe (*kedaşa*) var mı?" sorusunu sormaktadır.<sup>69</sup> *Kedaşa* kelimesi kült fahişeliği için kullanılan teknik bir tabirdir.<sup>70</sup> Bu durumda Tamar, Yehuda'nın küçük oğlu Şela büyümesine rağmen onunla evlendirilmeyince bu yola başvurmuş olabilir. Böylece Tamar, her halükarda kendisini bu soya iştirikmiştir. Yehuda'nın karısının Kenanlı olduğu bilinmektedir.<sup>71</sup> Diğer taraftan Tamar'ın kimliği net değildir. Her ne kadar midraşlarda ve Talmud'da İsrailoğullarından olduğu söylene de bu konuda bir kesinlik yoktur. Araştırmacılar da Tamar'ın soyu konusunda kesin bir sonuca ulaşmamışlardır. Fakat bu hikayeyi anlatanların zihninde de Tamar İsrailoğullarından biriyse bu durumda Yehuda'nın soyunun bir Kenanlı kadından değil İsraili kadından devam ettiğine vurgu yapmak istenmiş olabilir.

Hikayenin içerisine yerleştirilen bir diğer ayrıntı da Tamar'ın Yehuda'dan rehin olarak mühür, kaytan ve esasını istemesidir.<sup>72</sup> Bu malzemelerin her biri iktidar ve güçle alakalı sembolik malzemelerdir. Kanaatimizce bu da Yehuda'nın yönetici erk olması gerektiğine dair Yahudi geleneğindeki kabule uyumlu bir biçimde hikayeye dercedilmiş bir detaydır. Nitekim Tamar'ın Yehuda ile birlikteliğinden doğan ilk çocuk Peres, Dāvūd'un atası olarak kabul edilmektedir.<sup>73</sup> Burada Yehuda'nın evlendiği kadının Kenanlı olduğu söylenmesine rağmen Yehuda'nın oğlu Er için aldığı kadının (Tamar'ın) etnik kökeni belirtilmemiştir. Muhtemelen hikaye yazarı bunu kasıtlı olarak gizlemiştir. Bu şekilde yabancı kadınlarla evlilik yasağının çiğnenmesinin felaketler getireceği göz önüne serilmiş olabilir. Böylece Tamar, İsrail kökenli gibi gösterilerek Yehuda soyunu devam ettirme görevi verilmiştir. Bu hikaye Tevrat'ta Yūsuf kıssasının tam ortasına yerleştirilerek Yūsuf'un Mısırlı kadınla evlenmesine eleştiri yapılmak istenmiştir. Böyle olunca hikaye, Babil Sürgünü sonrası kohenlerin karışık evlilikleri kötülecek için Tevrat'a dahil ettikleri bir hikaye görünümü vermektedir. Gelenekteki bilgileri dikkate almaksızın sadece Tekvin 38. bölüm dikkate alındığında ise Tamar'ın Kenanlı olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda ise yazarın mühtedilerin ve

---

68 Tekvin, 38:26.

69 Tekvin, 38:22.

70 Richard H. Lowery, *The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah*, 93.

71 Tekvin, 38:2.

72 Tekvin, 38:18.

73 Rut, 4:18-22.

Yehuda soyuna bağlananların kabulüne yönelik bir olumlu duruşu olduğu iddia edilebilir. Eğer Tekvin 38. babın yazarı Tamar'ı Kenanlı bir mühtedi olarak kurgulamışsa, bu durumda bu pasaj Rut Kitabı'na bir alt yapı oluşturmak için kaleme alınmıştır. Zira Rut da Moavlı bir kadındır ve Dāvūd'un atasıdır. Diğer taraftan Yūsuf kıssasının içine dercedilen bu hikaye ile Ya'qūb'un evlatları arasından Yehuda'nın geleceğine dair bir alt yapı oluşturulmaktadır. Ya da tersinden okumayla bu kısma araya sokuşturularak geriye dönük olarak Yehuda'ya paye verildiği söylenebilir. "Yahuda, kardeşlerine, kardeşimizi öldürür, suçumuzu gizlersek ne kazanırız, gelin onu İsmailîlere satalım. Böylece canına dokunmamış oluruz. Çünkü o kardeşimizdir, aynı kanı taşıyoruz dedi"<sup>74</sup> şeklinde nakledilen bilgilere göre Yehuda, Reuven ile birlikte Yūsuf'un öldürülmesine karşı çıkmıştır. Bu detayla birlikte Yehuda olumlu bir şekilde resmedilmek istenmiş olabilir.

Hikayenin bir diğer ilginç noktası da Tamar'ın zina etmesinden dolayı alacağı ceza ile ilgilidir. Tevrat'ta şu ifadeler yer verilmektedir: "Yaklaşık üç ay sonra Yahuda'ya: Gelinin Tamar zina etmiş, şu anda hamile diye haber verdiler. Yehuda, onu dışarıya çıkarıp yakın dedi."<sup>75</sup> İlginçtir ki Tevrat'ta yakılma cezası Mūsā şeriatında kohen kızı için uygulanmaktadır. Yehuda döneminde zina suçunun bu olup olmadığına dair netlik bulunmamaktadır. Yorumcular Tamar'ın Şela ile hukuki olarak nişanlı olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü Yehuda, Tamar'a Şela'nın büyümesini beklemesini salık vermektedir."<sup>76</sup> Tevrat, konuyla ilgili "Bir kâhinin kızı fahişelik yaparak kendini kirletirse, hem kendini hem de babasını rezil etmiş olur. Yakılmalıdır."<sup>77</sup> ifadelerine yer vermektedir. Yine benzer bir şekilde "Bir adam hem bir kızla, hem de kızın anasıyla evlenirse, alçaklık etmiş olur. Aranızda böyle alçaklıklar olmasın diye üçü de yakılacaktır"<sup>78</sup> ifadeleriyle aktarılan bir başka zina türünde de ceza, kişilerin yakılması suretiyle sonuçlanmaktadır. Fakat diğer tür zinalarda recmetmek suretiyle infaz gerçekleşmektedir.<sup>79</sup> Bunlardan hareketle, Tamar'ın kohen sülalesinden hatta Melkisedek'in soyundan geldiği iddia edilerek konuya genişlik kazandırılabilirdi. Yahudi geleneğine göre Melkisedek, Şem ile

---

74 Tekvin, 37:26-27.

75 Tekvin, 38:24.

76 Tekvin, 38:11.

77 Levililer, 21:9.

78 Tekvin, 20:14.

79 Tesniye, 20:20-24.

özdeşleştirilmektedir. Tamar da Şem'in kızı olarak sunulmaktadır.<sup>80</sup> Tamar'ın kohen kızı olma ihtimali hikayenin bağlamını bambaşka bir yere taşıyacaktır. Diğer taraftan hikaye sadece Yehuda ve ailesi çerçevesinde cereyan eden bir olay olarak aktarılmakta ve Ya'küb'un olaydan haberi olmadığı anlaşılmaktadır. Yehuda da bir kabile lideri gibi infaz yetkisi olan birisi olarak resmedilmektedir. Altınel'in eserinde, Yehuda-Tamar hikayesinin literatürdeki diğer yorumlarına da yer verilmesi konunun anlaşılmasına yardımcı olurdu.

Levi'nin Tekvin Kitabı'ndaki anlatımında da din adamlarının atası olma noktasında uygun bir aday olarak kurgulandığına dikkat çeken Altınel, Ya'küb'un Dina ismindeki kızına Hamor kralının oğlu Şekem'in tecavüz ettiğini, Hamor'un da Ya'küb'a giderek husumet olmaması için Dina'yı oğlu Şekem'e istediğini nakleder. Tekvin 34. bölümde anlatılanlara göre Ya'küb'un oğulları, Şekemli erkeklerin tamamının sünnet olmaları koşuluyla Dina'yı Şekem'e vereceklerini söylerler. Buna sevinen Şekemliler sünnet olurlar, sünnet acıları içerisinde kıvrılırken Levi ve Şimon şehrin erkeklerini kılıçtan geçirirler. Altınel, bu hikayenin Sâmirilere de gönderme içerdiğini iddia etmektedir. Bilindiği üzere Sâmirilerin merkezi Şekem'dir (Nablus). Buna göre Babil Sürgünü'nden dönüş sonrasında Mabel'in yapımına katkı sağlamak isteyen Sâmiriler, soylarının belirsizliğinden dolayı Ezra tarafından dışlanmışlardır. Şekemlilerin sünnet olmak suretiyle İsrailoğullarıyla akraba olmaları Levi ve Şimon tarafından engellenmiştir. Altınel'e göre Levi, burada soyun saflığını savunan kahraman gibidir. Ona göre kohenlere bir ata seçilecekse bunun için en uygun aday karışık evliliğe karşı çıkan Levi olmalıdır. Bir diğer ifadeyle Şekemlilerin İsrailoğullarıyla birleşmelerine engel olan Levi, Sâmirilerin Yehudalılarla birleşmelerine engel olan kohenlerin prototipi gibidir. Yine Levililerin diğer boylar arasında dağılması da bu katliamla ilişkilendirilmektedir. Tekvin Kitabı'na göre<sup>81</sup> Ya'küb, kendisini zora soktukları için Levi ve Şimon'un diğer kardeşleri arasında dağılacağını öngörmüştür. Böylece bir kıssadan iki okuma yapılmaktadır. Levi ve Şimon'un Şekemlileri katletmesi hem diğer kabilelerin arasına dağıtılma hem de Levi'nin kutsal soy düşüncesine verdiği önem sebebiyle seçkinleşmesine hizmet etmektedir (ss. 76-77).

Altınel, burada önemli bir geriye dönük okumaya işaret etmektedir. Sâmirilerin kökenlerini itibarsızlaştırma adına yapılan bu müdahalelerin

80 Babil Talmudu, Megila, 10b; *Bereşit Raba*, 85:10; 13:4.

81 Tekvin, 49:1-27.

Ezra ve maiyetinin kurgusu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Sâmirîlerin kökenlerinin itibarsızlaştırılması Asur Sürgünü ile yapılmış ve böylelikle Sâmirîler karışık bir millet olarak Yahudilik dışında kalmışlardır. Geleneksel Yahudi anlayışı, Sâmirîlerin etnik ve itikadi açıdan İsrailoğullarından sayılmamasını Asur Sürgünü'yle kurgulamıştır. Kanaatimizce burada Sâmirîlerin etnik-dinî kökenlerinin karışık halklardan oluştuğu şeklindeki iddia farklı bir bağlama kaydırılmıştır. Bilindiği üzere Sâmirîler, kuzeydeki kabileler arasında öne çıkan Efrayim soyu olarak kendilerini tanıtmaktadırlar. Yahudi tarih yazıcılığı Sâmirîlerin safkan Yahudi olmayışlarını Asur Sürgünü'yle ilişkilendirmektedir. Muhtemelen Efrayim-Menaşşe'nin annelerinin yani Yûsuf'un eşinin Mısırlı olması, soylarının Mısırlılarla karışması, Altın Buzağı geleneğini devam ettirmeleri ve soylarından gelen Sâmirîlerin de etnik olarak safkan İbrani olmayışları bilinçaltındaki gerekçeler olabilir.

Levililer arasından kohenlerin seçilmesinde de Hârûn, kohenlerin atası olarak kaydedilmiştir. Bilindiği üzere Mûsâ ve Hârûn, Tevrat'ta Levi kabilesinden gösterilmektedir. Altınel, bu konuyu ele almadan önce konuyla ilgili soy kütüklerindeki sıkıntılardan bahsederek şu yorumda bulunmaktadır (ss. 80-81):

Mısır ve Mısır'dan çıkıştaki İsrailoğulları ile ilgili tasvirlerde Yusuf oğulları aleyhine bazı durumların değiştirildiği görülmektedir. Kanaatimizce Babil Sürgünü sonrasında muktediti Yehudaoğulları (Leaoğulları), Mısır'da ve muhtemelen çıkışta İsrailoğullarını yöneten Yusuf oğulları'nın (Rahel'in oğulları) izlerini İsrailoğulları tarihinden silme gayreti içinde olmuşlardır. Bu noktada acaba İsrailoğulları tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan Musa ve Harun, Rahel soyundan gelmesine rağmen Lea'nın Levi isimli oğlunun soyundan geliyor gibi mi gösterilmektedir? Bu iki peygamber, Yehudaoğulları tarafından Yusuf oğulları'nın izlerini silmek için olduklarından farklı bir soya ait gibi gösterilmiş olabilir mi?

Altınel'e göre Mûsâ ve Hârûn'un soy kütüklerindeki bazı müphem durumlar şüpheleri kuvvetlendirmektedir. Yehuda soyu ile Efrayim soyu arasındaki düşmanlığın iki peygamberin soyunu değiştirmeye kadar gidip gitmediğini sorgulayan yazar, Çıkış Kitabı'nın 6. bölümünde Mûsâ ile Hârûn'un şecerelerinin verildiği yerde Mûsâ ve Hârûn'un babası Amram'ın, öz halası Yokevet ile evlendiği kaydına dikkat çekmektedir. Yetmişler tercümesinde ise bu durum, babasının kardeşinin kızı şeklinde değiştirilmiştir. Yokevet'ten özel olarak Levi kızı olarak bahsedilmesi de

dikkat çekmektedir.<sup>82</sup> Yine Tanrı'nın, Mūsā'yı İsrailoğullarını çıkarmakla görevlendirdiğinde Hārūn'un da kendisine yardımcı olacağını ifade ederken "Ağabeyin Levili Hārūn var ya"<sup>83</sup> şeklinde bir ifade kullanması da Altınel tarafından dikkat çekici bulunmaktadır. Zira kardeş için bu tür bir ifade kullanılması yersizdir. Ona göre Hārūn, Mūsā'nın saraya çıkmasını sağlayan bir mabeyinci görevindedir. Mūsā'dan daha fazla Mısırlı olan Hārūn, Mūsā'nın Firavun'la iletişimini sağlayan kişidir. Diğer taraftan Mūsā ile Hārūn'un ablası olarak tanıtılan Miryam da Hārūn gibi saray nezdinde girişimde bulunabilecek bir karakter olarak gösterilmektedir (ss. 81-85). Altınel, Hārūn'un Yūsuf'larından gelme ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede araştırmalarda Mısır'dan çıkışta sadece Yūsuf'larının bulunduğu veya birkaç farklı çıkışın gerçekleştiğine ve her birinde bir kabilenin çıktığına dair iddialara dikkat çekilerek Hārūn ile Heliopolis şehri arasında irtibat kurulmaktadır. Heliopolis'in Yūsuf'un eşinin memleketi olmasıyla kurulan bu ilişki, modern çalışmalarla da desteklenmektedir. Bu çerçevede Hārūn'un Yūsuf'larından olduğuna dair iddiasını gündeme getiren Altınel, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkış sırasında atalarından sadece Yūsuf'un kemiklerini taşımalarının bu iddiayı desteklediğini belirtmektedir (s. 88). Kanaatimizce Hārūn'un Yūsuf'larından gelmesi ihtimal dahilindedir. Nitekim yazarın da belirttiği üzere bazı araştırmacılar, Mısır'da Yūsuf'la karşılaşan kardeşlerinin Kenan topraklarında yaşamaya devam ettiklerini, sadece Yūsuf'un Mısır'da yaşadığını öne sürmektedirler. Eğer bu iddia ispatlanabilirse, Mısır'dan sadece Yūsuf'larının çıktığı ortaya çıkar. Bu durumda Mūsā ve Hārūn'un Yūsuf'larından olduğunu iddia etmek kolaylaşacaktır. Buna karşın, İsrailoğullarının hem Tevrat hem de Kur'an tarafından Mısır çıkışında on iki kabileye ayrılmasının tartışılması gerekmektedir. Her halükarda bu konuda daha fazla veriye ihtiyaç duyduğumuz açıktır. Buradaki asıl sorun, İsrailoğullarının Mısır hayatına dair özellikle de Yūsuf-Mūsā arası döneme ait verilerin olmayışından kaynaklanmaktadır. Hem Tevrat hem de Kur'an bu dönemle ilgili bilgi paylaşmamaktadır. Fakat Altınel, Mısır'da sadece Yūsuf'larının bulunduğu iddiasını dikkate almakla birlikte asıl olarak Yūsuf-Hārūn özelinde rahiplik geleneği üzerinden konunun izini sürmeye çalışmaktadır.

Mūsā'dan sonra Kenan topraklarına Efrayimli olan Yeşu önderliğinde girilmesini de bu çerçevede değerlendiren yazar, liderliğin Yūsuf'larında olduğunu iddia etmekte, Kur'an'daki bazı kullanımları da bu iddiayı

---

82 Çıkış, 6:20.

83 Çıkış, 4:14.

desteklemek için kullanmaktadır. Kur'an'da Hārūn'un Mūsā'ya hitaben söylediği "Ey anamın oğlu! Düşmanlarımızı sevindirme"<sup>84</sup> ifadesi, Leaoğulları ile Raheloğulları arasındaki bir ayrıma işaret etmektedir. Ona göre buradaki düşmanlar, Rahel soyu dışında kalan Leaoğulları yani Yūsuf oğulları dışında kalan İsrailoğullarıdır ve Hārūn, Lea soyu karşısında Raheloğullarına sığınmaktadır. Yazar, ayrıca son hakim olarak bilinen Samuel'in Efrayim kabilesinden olmasına rağmen,<sup>85</sup> Tarihler Kitabı'nda Kohat ailesinden bir Levili olarak sunulmasına<sup>86</sup> dikkat çekmektedir. Buradan hareketle Altınel, Hārūn'un da Efrayim-Yehuda çekişmesi neticesinde Samuel gibi Levilileştirilmiş olabileceğini iddia etmektedir. Mısır'dan çıkış anlatısında Yūsuf oğullarının itibarsızlaştırılmaya çalışıldığının altını çizen yazar, kohenlerin atası olarak kodlanan Hārūn'un da bundan nasibini almış olabileceğini ifade etmektedir (ss. 88-91). Bütün bunlardan hareketle yazar, Hārūn'un Levilileştirilmesinin Mısır'dan çıkışın Yehuda oğulları tarafından hikayeleştirildiği iddiasına uygun düştüğünü iddia etmektedir. Zira Hārūn'un Yūsufî olması soy üstünlüğü açısından Yehudalıların ve güneydeki din adamlarının kabul edebilecekleri bir durum değildir (s. 94).

Altınel, kitabının ikinci bölümünü "Kohenliğin Yapılanma Süreci" başlığına ayırmakta ve bu bölümde kohenlerin din adamlığı deneyimlerini ele almaktadır. Kohenlerin atası olan Hārūn'un Altın Buzağı hadisesinde buzağıyı yapan kişi olarak sunulmasını inceleyen Altınel, halkın kötülüğe meyilli olması ve olayın oldubittiye gelmesi gibi açıklamalarla Hārūn'un günahının hafifletilmeye çalışıldığını aktarmaktadır. Nitekim bu suçuna rağmen İsrailoğulları tarihindeki en büyük din adamı Hārūn'dur ve otoritesini tartışmaya açan herkes cezalandırılmaktadır. Altınel, bu noktada Hārūn'un otoritesini pekiştiren iki hadise yaşandığına dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, Mūsā'nın Kuşlu bir kadın almasından sonra Hārūn ve Miryam'ın Mūsā'yı eleştirmeleridir.<sup>87</sup> Bunun neticesinde Miryam cezalandırılıp deri hastalığına yakalanırken Hārūn'a dokunulmamıştır. Yine çöl hayatı sırasında Korah (Kur'an'da Kārūn), adamlarıyla birlikte Levililer ve Hārūn'un otoritesine başkaldırıp İsrailoğullarının tamamının kutsal olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Sayılar Kitabı'nda Levili olarak tanıtılan Korah, bu din adamlığı sınıfını tanımayıp kendisine pay isteyince Tanrı

---

84 7/el-A'rāf:150.

85 I. Samuel, 1:1.

86 I. Tarihler, 6:3-15.

87 Sayılar, 12. bölüm.

tarafından ölümle cezalandırılmıştır. Ayrıca Tanrı bunun için bir test uygulamış ve herkesin gözü önünde Hârûn'un asası çiçeklenerek Tanrı'nın Hârûn'un yanında olduğu bütün halka gösterilmiştir. Böylece Hârûn'un otoritesi tahkim edilmiştir. Altinel, burada Yahudi geleneğinin Korah'ın isyanını Mûsâ'ya zina isnadı olarak anlamasına dair çalışmalara değinerek Korah'ın Hârûn'un din adamlığına isyan ettiği için öldürüldüğüne dair Tevrat anlatımının özel bir kurgu olma ihtimalini gündeme getirmektedir (ss. 100-102).

Korah ve adamları Mûsâ ve Hârûn'u İsrailoğulları üzerinde aile tekeli kurmakla suçlamaktadırlar. Mûsâ siyasi/idari yönetici olup din hizmetleri ise Hârûn ve ailesine tevdi edilmiştir. Yazarın dile getirdiği üzere Yahudi geleneği, Korah'ın isyanını Mûsâ'ya zina isnadı olarak da anlamıştır. Bu konuyu biraz daha detaylandırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Tevrat'a göre Korah, iki yüz elli ileri gelenle birlikte Hz. Mûsâ'ya başkaldırarak Hz. Mûsâ'yla Hz. Hârûn'a "Çok ileri gittiniz, bütün topluluk, topluluğun her bireyi kutsaldır ve Rab onların arasındadır. Öyleyse neden kendinizi Rabbin topluluğundan üstün görüyorsunuz?"<sup>88</sup> diye çıkmışlardır. Tevrat, bu sözler karşısında Mûsâ'nın yüzüstü yere kapandığını nakletmektedir.<sup>89</sup> Metinden Mûsâ'nın duyduğu şeylerin şokundan kendisini yere attığı anlaşılmaktadır. Talmud'da "Mûsâ'nın duyduğu şey neydi?" sorusu sorulmakta ve "Mûsâ'nın duyduğu şey, Korah ve adamlarının onu İsrailoğullarının kadınlarıyla zina yapmakla itham etmeleridir." cevabı verilmektedir.<sup>90</sup> Tevrat'ın Aramice çevirilerinden Targum Yonatan, ilgili cümleyi "Herkesin, eşini kendisinden kıskandığını duyunca Mûsâ yüzüstü yere kapandı."<sup>91</sup> şeklinde tercüme etmektedir. İsrailoğullarının kadınlarını, Mûsâ'dan kıskanmaları Mûsâ'nın zinayla itham edilmesi manasında anlaşılmıştır.<sup>92</sup> Yine Tevrat'ta geçen "Mûsâ, çadırını ordugâhın dışında bir yerde kurdu."<sup>93</sup> ifadesi de Mûsâ'nın, İsrailoğullarının kadınlarını halktan uzakta bir yerde çadırına alarak zina ettiği iddiasına sebep olmuştur.<sup>94</sup> Mezmurlar'da geçen "Ordugâhta Mûsâ'yı kıskanmışlardı."<sup>95</sup> ifadesi de yine Mûsâ'ya zina isnadı bağlamında yorumlanmaktadır. Bazı Tevrat

---

88 Sayılar, 16:1-4.

89 Sayılar, 16:4.

90 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

91 Targum Yonatan, Bamidbar, 16:4, 257.

92 Babil Talmudu, Moed Katan, 18b; *Targum Pseudo-Jonathan*, 233.

93 Çölde Sayım, 33:7.

94 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

95 Mezmurlar, 106:16.

tefsirlerinde “Her bir şahıs, kendi karısını Mūsā’dan kıskanmış ve ondan uzak durması konusunda uyarılmıştı.”<sup>96</sup> şeklinde açıklamalar yer almaktadır. Bütün bu bilgiler çerçevesinde Korah’ın Mūsā’ya yönelik suçlaması karşısında Mūsā kendisini yere atmıştır. Eğer geleneğin bu anlatımını dikkate alırsak hadise Tevrat’taki gibi din adamlığının paylaşılması meselesi değil zina suçlamasıdır. Halbuki Tevrat’a göre Kārūn, yerin dibine batırılarak kohenlere sarsılmaz ve tartışılmaz bir otorite bahşedilmektedir. Buradan da ilginç bir sonuç çıkmaktadır ki Yahudi geleneği Tevrat’taki bazı anlatımlarda bağlam farklılığına gitmektedir. Bu da aslında tam manasıyla Kur’an’ın *tahrif* dediği “bağlamından koparma” örneğidir.

Hārūn’dan sonra oğlu Elazer kohenlik görevini sürdürmüş, sonrasında da kohenlik Pinehas ile iyice tahkim edilmiştir. Bütün bu isimlerin seçilmesinde özel bir gayret ve kurgu olduğuna dikkat çeken Altinel, Hārūn’un iki oğlu Nadav ve Avihu’nun yanlış bir sunu sunmalarından ötürü Tanrı’nın gazabıyla öldürülmelerini de saf dışı bırakılma olarak okumaktadır.<sup>97</sup> Hārūn ölünce Mūsā, Hārūn’un oğlu Elazar’a kohen giysisini giydirerek onu kohen lideri yapmıştır. Yeşu zamanında da İsrailoğullarının kohen lideri olarak görev yapan Elazar, oğlu Pinehas’ın Peor’da gösterdiği kahramanlıkla ikinci planda kalmıştır. Kıssaya göre İsrailoğulları, Moavlı kadınlarla fuhuş yapmaya ve yabancı ilahlara tapmaya başlamışlardır. Bu sırada Pinehas, bir çadırda Medyenli bir kadınla zina eden Şimon kabilesinden Zimri’yi ve kadını mızrakla öldürmüştür. Böylece İsrailoğulları arasında yaygın olan fuhuşa son vermiştir. Tanrı da kendisi adına hamiyet-i diniyyede bulunarak bu sorunu ortadan kaldırdığı için kohenliği Pinehas’ın soyundan devam ettireceğini bildirmiş ve ebedi kohenlik antlaşması yapmıştır.<sup>98</sup> Altinel’e göre bu kıssada din adamlığından ziyade Pinehas’ın savaşçı kişiliği ön plana çıkmış ve göstermiş olduğu kahramanlıkla o, efsaneleşmiştir (ss. 103-104). Kohen listelerinde sorunlar olduğuna değinen Altinel, Suleymān’ın krallığı döneminde Sadok ve soyunun seçkinleştiğini ve Mabel’in yıkıldığı döneme kadar da net olmayan bir kohen listesi bulunduğunu belirtmektedir. Altinel, burada Tevrat’ta kohenlerin ön plana çıkarılması ve Hārūn üzerinden ihtişamlı bir konum elde etmelerinin aksine Hakimler döneminde sessizliğe büründüklerini, Suleymān döneminde Sadok’un başkohen olmasından sonra da kohen

96 *Bamidbar Raba*, çev. Judah Slotki, 732; Yakov ben Aşer, *Peruş al Torah*, 2:378; Isaiah Horowitz, *Sney Luhot ha-Brit*, 3:924; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1:721.

97 Levililer, 10. bölüm.

98 Sayılar, 25. bölüm.



geleneğiyle ilgili doğru dürüst bilgi olmadığını belirtmektedir. Nitekim Sadok'tan sonra onun soyundan geldiği varsayılan kohen liderleri, dönemin krallarıyla ilgili aktarımlar söz konusu olduğunda mevzubahis edilmektedir (s. 114).

Altınel'in yukarıdaki iddiası da Tevrat'taki şecere bilgilerinin yapay unsurlar içerdiğine ve belli ideolojik amaçlar çerçevesinde düzenlendiğine dair bir başka örnektir. Burada Pinehas'ın kahramanlığı ön plana çıkarılırken aslında Bil'am karakteri de Tanrı'nın lütfundan uzaklaştırılmaktadır. Tevrat metninde Bil'am'ın İsrailoğullarına lanet okuyacakken Tanrı'nın müdahalesiyle kutsama yaptığı anlatılmaktadır.<sup>99</sup> Fakat Sayılar Kitabı'nda bu hadisenin hemen ardından İsrailoğullarının Şittim'de yaşarken Moavlı kadınlarla zina etmeye başladıkları aktarılmaktadır.<sup>100</sup> Yahudi geleneğine göre Moav kralı Balak'a İsrailoğullarını alt edebilmesi için zina seçeneğini kullanmasını Bil'am tavsiye etmiştir.<sup>101</sup> Ardından İsrailoğulları, bu kadınlarla zina ederek putperestliğe sapmışlardır. Bu sorunu da Pinehas, zina eden bir İsraili erkekle Moavlı bir kadını zina sırasında mızrakla öldürerek çözmüştür.<sup>102</sup> Kur'an tefsirlerinde el-A'râf Suresi'nde kendisine ayetlerden verildiği halde bundan ayrılan ve şeytana tabi olan kişinin de Bil'am ben Be'or (İslam kaynaklarındaki telaffuzuyla Bel'am bin Be'ura) olduğu ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Bil'am'ı önemli kılan husus, Yahudi geleneğine göre Yahudi olmayan milletlere gönderilen ve Yahudi olmayan bir peygamber olarak bilinmesidir.<sup>104</sup> Pinehas'ın kahramanlığı, Yahudi geleneğine göre peygamber olarak kabul edilen Bil'am'ın kötü planını akamete uğratmıştır. Burada bir karakter kahraman olurken diğer taraftan Yahudi olmayan bir zat küçük düşürülmektedir. Altınel'in kitap boyunca dikkat çektiği üzere burada da yabancı milletlerden mübarek bir zatın küçük düşürülmesi üzerinden bir soy üstünlüğü kıyaslaması yapılmış olabilir.

Altınel, Babil Sürgünü'nden döndükten sonra Yeşu'nun başkohenlik yaptığını, Ezra'nın başkohen olduğuna dair kesinlik bulunmadığına dikkat çekerek II. Mabed döneminde de kohen listelerinde sorunlar olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiaya göre Hârûn-Sadok ve Sadok-Yeşu arasındaki dönemlerde görülen kohen listelerindeki sorunlar II. Mabed döneminde de

---

99 Sayılar, 22-24. bölümler.

100 Sayılar, 25. bölüm.

101 Sayılar, 31:16.

102 Sayılar, 25:8.

103 7/el-A'râf:175-176.

104 Babil Talmudu, Bava Batra, 15b.

devam etmektedir. Perslerin bölgede görevlendirdikleri Ezra ve Nehemya'nın dinî ve siyasi reformlarla Yahudileri yönettiklerine işaret eden yazar, kohenlerin bu dönemde net bir şekilde göz önünde olmadığını iddia etmektedir (ss. 122-124). Altinel, daha sonra kohenliğin kurumsal yapısına değinmekte ve yirmi dört aileden oluşan kohen vardiyalarından bahsetmektedir. Ardından da başkohenin dışında *segan*, *amarkalin*, *nagid*, *katikolin* ve *gizbarin* gibi Mabed'de kohenlerin sorumlu oldukları farklı görevleri açıklamaktadır. Yazar, ayrıca kohenlerin gelirlerine geniş yer ayırmakta ve yirmi dört farklı geliri listelemektedir. Altinel, daha sonra kohenlerin dinî rollerine değinerek kurban ibadetiyle ilgili detaylı bilgiler vermektedir. Kohenlerin kehanetle ilişkilerine de değinen yazar, Urim ve Tumim'i kullanan başkohenin Tanrı'ya danışarak bu sayede doğru girişimlerde bulunduğu dair bir kabul olduğuna dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından bunun Arapların kullandığı fal oklarına benzediğini ifade eden yazar, Babil Sürgünü'nden sonra Urim ve Tumim'i kullanacak bir kohen bulunmadığına dair bilgilerden<sup>105</sup> hareketle, bu geleneğin sonlandırıldığını aktarmaktadır (ss. 124-141). Yazarın, Urim ve Tumim konusunu detaylandırmadığı görülmektedir. Konunun Antik Mısır bağlamında işlenmesinin birçok ilginç benzerliklere kapı aralayacağı kanaatindeyiz.

Yabancı kadınlarla evlenenlerin boşanması gerektiğine dair Ezra Kitabı'ndaki ifadeler soyun anneden geçtiğine dair geriye dönük delil olarak Rabbani literatürde kullanılmıştır. Her ne kadar yabancı kadın alan herkesin boşanması istense de bu fiiliyatta tam olarak uygulanamamıştır. Yabancı erkeklerle evlenen kadınlarla ilgili bir boşanma talebinin olmaması da birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Her halükarda konu muğlaklığını korumaktadır. Bilindiği üzere, Tevrat'ta Hititler, Girgaşlılar, Amurlular, Kenanlılar, Perizliler, Hivliler ve Yevuslular'dan kız alıp verilmemesi emredilmiştir.<sup>106</sup> Yabancılarla evliliğin yasaklanmasının gerekçesi putperestliğe meyletmelerinin önüne geçmektedir.<sup>107</sup> Fakat daha sonra bu emir bütün milletlere teşmil edilmiştir. Ezra dönemine kadar Yahudi ataları ve onların çocukları sürekli olarak yabancılarla evlendikleri halde bu bir sorun olarak görülmemiştir. Ezra ve Nehemya'nın reformları çok radikal dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Bu iki isim de Perslerin izni ve otoritesini arkasına alarak icraatta bulunmuşlardır. Bu çerçevede Pers

---

105 Ezra, 2:63; Nehemya, 7:65.

106 Tesniye, 7:1-3.

107 Tesniye, 7:4; Çıkış, 34:16.

kültürünün daha derinlemesine araştırılması bu reformların arkasında yatan saiklerin daha iyi anlaşılması adına önem arz etmektedir. Yine yazarın kohan deyince ilk akla gelen ve bugünkü Yahudiliğin oluşmasında en büyük etkiye sahip olan Ezra'nın rolü ve konumuyla ilgili daha fazla değerlendirme yapması okurlar açısından faydalı olurdu.<sup>108</sup> Muhtemelen eserin boyutlarını aşacağı endişesiyle yazarın da her bir konuyu detaylandırmadığı anlaşılmaktadır. Ezra ve Nehemya'nın reformlarının Dinler Tarihi anabilim dallarında derinlemesine çalışılması gerekmektedir. Babil Sürgünü dönüşü Yahudiliğin kurumsallaştığı bu dönem bütün detaylarıyla bilinmediği müddetçe birçok husus kapalı kalmaya devam edecektir. Ezra'nın reformlarında yabancılarla evlilik iptal edilmekle birlikte soyun sadece anneden geçtiğine dair bir karar yoktur. Rabbani gelenekte soyun anneden geçtiğine dair karar da miladi ikinci asırdan sonra yerleşmiştir. İsrailoğullarının İsraili, Levili ve Kohen şeklinde ayrılmasında da Yahudi ataların evliliklerinde de baba merkezli bir soy anlayışı mevcuttur. Fakat daha sonra bu anne merkezli bir soy anlayışına evrilmiştir.<sup>109</sup> Nitekim bugün Karailer, Tevrat'ı esas alarak soyun babadan geldiği düşüncesini devam ettirmektedirler. Altinel, bu çalışmasında kohanlık nokta-i nazarından bu meseleyi ele almaktadır. Konuyla ilgili diğer hususların da ayrı ayrı ele alınarak irdelenmesi gerekmektedir.

Geleneksel Yahudi düşüncesi Hārūn, Sadok ve Yeşu üzerinden bir kohan zinciri oluşturmaktadır. Buna göre Mūsā zamanında Hārūn; Dāvūd ve Suleymān zamanında I. Mabel'in kurulmasıyla Sadok ve Babil Sürgünü sonrasında II. Mabel'in kurulmasıyla Sadok'un soyundan gelen Yeşu kohan liderleri olarak görev yapmışlardır. Altinel'e göre bu zincir kopuk olduğu kadar yapay unsurlar da içermektedir. Levi'nin kimliğindeki ve görev tanımındaki sorunlara değinen yazar, Tanah'ın bazı eserlerinde Levi kelimesinin soydan ziyade görev ve meslek ifade eden bir isimlendirme olduğuna dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Levi, "din adamı" anlamında kullanılan bir sıfat olmaktadır ve soya işaret etmemektedir (ss. 144-150). Altinel, ayrıca Mūsācılar olarak nitelendirilen farklı bir din adamı grubunun varlığına dair iddiaları değerlendirmektedir. Geleneksel Yahudi düşüncesi din adamlığını Levililere hasrederken Batılı araştırmacılar İsrailoğullarının erken dönemlerinde Mūsācılar adıyla bir başka din adamı grubunun

108 Ezra, 10. bölüm. Detaylı bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 240-253.

109 Yahudi geleneğinde soyun babadan geçtiği düşüncesinin anneden geçtiği düşüncesine evrilmesine dair detaylı analiz için bkz. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, 263-307.

bulduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaya göre Mūsācılar ve Hārūniler adı verilen iki farklı ekol, İsrailoğulları tarihinde boy göstermiş ve bu ekollerin ideolojileri Tevrat'a yansımıştır. Örneğin Altın Buzağı hadisesi Hārūnilere, Pinehas'ın gösterdiği kahramanlık da Mūsācılara karşı bir saldırı olarak yorumlanmıştır. Bu iddia sahipleri Mūsācılar denen ekolün kökenini Medyen'de Mūsā'nın kayınpederi Yitro'da aramaktadırlar. Bu iddianın sahibi olan Cross, Mūsācıları *keruv* kültürünün savunucuları olarak görmektedir. Hārūniler ise buzağı kültürünün temsilcileridir. Altinel, konuyla ilgili Friedman'ın yorumlarına da değinmektedir. Friedman'a göre Tevrat'ın yazımındaki Yahvist metin, Yehuda bölgesindeki Hārūnilere, Elohist metin ise Şilo'daki Mūsācılara aittir. Kuzeydeki İsrail Krallığı'nın yıkılmasıyla bu iki kaynak birleştirilmiştir. Ona göre Kohen metni de Yahvist ve Elohist metnin birleştirilmesinden oluşan kohen karşıtı olumsuz tanıtımı kırmak için yazılmıştır. Kohen metnini Hizkiya dönemiyle ilişkilendiren Friedman, Hizkiya döneminde Mabe'de bulunan yılan sütunun kırılmasını da Mūsācılara bir saldırı olarak anlamaktadır. Zira bu sütun, Mūsā zamanında çölde yılan sokmalarına karşı Mūsā tarafından yapılmıştır. Friedman, burada yükselen bir Hārūnî etkiden söz etmektedir. Benzer şekilde ona göre Tesniye metni, Mūsācı din adamı Yeremya tarafından hazırlanmıştır (ss. 150-154). Neticede elimizdeki Tevrat metni, farklı ekoller arasındaki çatışmanın alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak kohen olan Ezra da eldeki mevcut nüshaları bir redaksiyona tabi tutarak Tevrat'a bugünkü halini vermiştir.

Altinel, İsrailoğulları tarihinde Hārūniler, Mūsācılar ve Sadokiler adıyla üç ayrı din adamı grubunun olduğunu, bunların kökenlerinin de Melkisedek, Potifera ve Yitro'da aranması gerektiğini belirtmektedir. Melkisedek, Tevrat'a göre İbrāhīm'i ekmek ve şarapla kutsamakta, İbrāhīm de bunun karşılığında her şeyin ondalığını ona vermektedir. Melkisedek ile Sadokiler ve Kudüs arasında bağlantılar kurulduğuna dikkat çeken Altinel, Melkisedek'in hem kral hem kahin olarak nitelenmesinden<sup>110</sup> hareketle Sadokilerin ve neticede Haşmonilerin arzu ettikleri krallıkla din adamlığını tek elde toplama isteğinin, İbrāhīm zamanında Melkisedek'te gerçekleştiğine işaret etmektedir (ss. 154-156). Altinel, bu açıklamalardan sonra şu yorumu yapmaktadır:

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında Melkisedek'i yüceltenlerin ve İbrahim'den üstün tutanların, soyları diğer din adamları kadar üstün

110 Tekvin, 14:18-21.

olmayan ama Kudüs'te egemenliği elinde tutan din adamlarının olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Kudüs'teki din adamları, Melkisedek'in İbrahim'i kutsamasından hareketle soylarını Harun'a dayandıran din adamlarına dolaylı bir mesaj göndermiş olmaktadır. II. Mabet'te egemenliği elinde bulunduran ve Sadok soyundan geldiği iddia edilen Sadokiler, Melkisedek sayesinde Harun'dan daha önceki bir zamana uzanmakla diğer din adamları karşısında kendilerine tarihsel bir ata bulmuş olmaktadır. Tarihsel anlamda Melkisedek'ten güç alan Kudüs'teki Mabet'in din adamları, Mezmurlar 110'daki müjde ile de din adamlıklarını ebedileştirme gayreti içine girmişlerdir. Kanaatimizce Melkisedek hikâyesi Kudüs din adamlarının (Sadokilerin) köklerini sağlamaştırma çabasıdır. Sonuç olarak Kudüslü din adamları, köken bulma ve görevlerine meşruiyet kazandırmak amacıyla Yaratılış ve Mezmurlar kitaplarında Melkisedek'e yer vermişlerdir (s. 157).

Altınel'in din adamlarının köken olarak dayandığı rahiplerden ikincisi olarak zikrettiği isim, Yüfus'un kayınpederi Heliopolis şehrinin rahibi Potifera'dır. Altınel'e göre Hârünilerin kökenleri bu rahibe dayanmaktadır. Yahudi geleneğinin, din adamlığını Sina vahyi ile başlattığına dikkat çeken yazar, İsrailoğullarının Mısır'daki dinî tecrübesinin ısrarla göz ardı edildiğini öne sürmektedir. Ona göre Yüfus ve oğullarının mirası ve etkisi İsrailoğulları tarihinden silinmeye çalışılmaktadır. Yüfustan Hârün ve soyuna intikal eden dinî yaşamın da benzer şekilde görmezden gelinmeye çalışıldığını ifade eden Altınel, Mısır dinî geleneğinin taşıyıcısı olan kişinin Hârün olduğunu ve onun Heliopolis şehrinde yetişmiş olabileceğini iddia etmektedir. Yazar, Kohen metni tarafından ilk başkohen ve dinî lider olarak sunulan Hârün'un sadece Mûsâ'nın yardımcısı olmasının makul olmadığını öne sürmektedir. Hârün'un İsrailoğulları nezdinde statü sahibi bir kişi olduğuna dikkat çeken Altınel, Mûsâ'nın dağa vahiy almaya giderken kavmin başına Hârün'u bırakmasının da bunu desteklediğini belirtmektedir (ss. 157-159).

Hârün'un Heliopolis'te yetişmiş olduğu ve bu vesileyle Potifera'dan tevarüs eden rahip geleneğinin mirasçısı olduğu iddiası birçok açıdan heyecan vericidir. Fakat bu iddianın delili, Hârün'un Yüsofoğullarından olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir iddianın delili, bir başka iddia olmaktadır. Bu konuda Mısır dönemiyle ilgili daha fazla bilgiye ihtiyacımız olduğu açıktır. Özellikle de konunun Mısır boyutundan bu iddiayı destekleyecek ayrıntılar bulundurması gerekmektedir. Kanaatimizce de yazarın belirttiği gibi Hârün, Yüsofidir ve bununla ilgili

bilgi kırıntıları mevcuttur. Özellikle de Kur'an'daki risalet zincirinin bir aileden devam ettiği dikkate alınarak tartışma Kur'an perspektifinden daha da derinleştirilebilir. Diğer taraftan Mūsā'nın dağa çıkarken Hārūn'u kavme göz kulak olması için yetkilendirmesinin Yüsufoğullarından olmasıyla ilgisi olmadığı kanaatindeyiz. Bilakis hem Tevrat hem de Kur'an'a göre peygamber olan ve Firavun'un karşısında birlikte hareket eden iki önderden birinin bulunmadığı durumda diğerinin kavme göz kulak olması söz konusudur. En azından buradan hareketle Hārūn'un etnik kökenine dair bir işaret çıkarmak zorlama görünmektedir.

Altınel'in rahip ocaklarının kökenlerinden biri olarak sunduğu diğer isim Medyen kahini Yitro'dur. Mūsā'nın Mısır'dan kaçtıktan sonra Yitro'nun yanında çobanlık yapmasının dışında İsrailoğulları Mısır'dan çıkıp çölde yaşamaya başladıkları zaman da Yitro onların yanına gelmiş ve Mūsā'yla görüşerek bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Altınel, Yitro'nun dışında Mūsā'nın kayınbiraderi Medyenli Hobab'ın da önemli bir isim olduğunu iddia etmektedir. Yahve kültürünün İsrailoğullarına Medyen'den geçtiğine dair iddiaları hatırlatan yazar, Mūsā'yı ata gören Mūsācıların din adamı prototipi olarak kurguladıkları kişinin Yitro olmasının muhtemel olduğunu öne sürmektedir (s. 159). Bütün bunlardan hareketle el-Bağara Suresi 248. ayette Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadelerinin Mūsācılar ve Hārūniler anlamında farklı din adamları grubuna işaret ettiğine dikkat çeken Altınel, her iki grubun da ortaklaşa *tābūta* hizmet ettiklerini iddia etmektedir. Ona göre Altın Buzağı hadisesi din adamlığı konusunda Mūsācıların, Hārūnilerin yanında müstakil bir güç olarak belirlediği bir milat olmuştur. Fakat zaman içerisinde Hārūniler tekrar gücü ele geçirmişlerdir (ss. 160-161).

Altınel, Altın Buzağı günahıyla Hārūnilerin itibar kaybetmesine rağmen Tevrat'ta buzağıyı yapan Hārūn'un çok geçmeden kohen lideri ilan edildiğine dikkat çekmektedir. Kur'an'ın buzağıyı yapan kişiden Sāmīrī olarak bahsettiğini nakleden yazar, bu ifadenin Mısır dilinde "sevgili oğul" anlamına geldiğini ve Yüsufoğullarından gelen birisine işaret olabileceğini öne sürmektedir. Altınel, Sina vahyi ile birlikte Levililerin devreye girerek daha önce ilk oğulların yürüttüğü din hizmetlerine ortak olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Hārūn ile özdeşleştirilen ve aslında ilk oğulları temsil eden Hārūniler diye bilinen din adamları sınıfı, altın buzağıyla birlikte itibar kaybetmiş, bu olaydan sonra Hārūniler ve Mūsācılar din hizmetlerini birlikte yürütmüşlerdir. Bu durumda ilk oğullar Mısır'dan beri bu işi yürüten Hārūniler, Levililer ise Mūsācılar olmaktadır. Peor'da Pinehas'ın yaptığı kahramanlıkla Hārūniler otoriteyi tekrar ellerine almışlardır.

Haşmoniler de kurucuları Matatyas'ı Pinehas'a benzetmişlerdir (ss. 161-163). Altinel, Tevrat'ta Elazar'ın oğlu olarak tanıtılan Pinehas'ın aslında Elazar'ın oğlu olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Hārūn'dan sonra Mūsā'nın oğlu olan Elazar kohen lideri olmuş, ancak Pinehas Hārūn'lere yeniden itibar kazandırmıştır. Din adamlığını Hārūn'a hasreden anlayışın, Elazar'ı Hārūnī yaptığına dikkat çeken yazar, böyle kabul edilmesi durumunda Pinehas'la yapılan ebedi kohenlik antlaşmasının anlamsızlaştığını öne sürmektedir (s. 166).

Sāmīrī'nin kökenine dair pek çok yorum yapılmıştır. Kanaatimizce Sāmīrī isimlendirmesi Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine yönelik en kritik isimlendirmelerden biridir. Öncelikle Tevrat'ta da Kur'an'da da "altın buzağı" şeklinde bir kavramsallaştırma olmadığını hatırlatmamız gerekmektedir. Kur'an'da geçen özel isimlerin özenle seçilmiş kelimeler olduğu ve bu sebeple de hadisenin olduğu esnada dağ, şahıs, nesne, şehir vs. hangi isimle anılıyorsa Kur'an'ın onu kullanmaya son derece özen gösterdiği kanaatindeyiz.<sup>111</sup> Buradan hareketle de Altinel'in ifade ettiği gibi Sāmīrī kelimesinin Mısırca oğul anlamına gelen *sa* ve sevgili anlamına gelen *meri* kelimelerinin birleşiminden oluştuğu kuvvetle muhtemeldir.<sup>112</sup> Bu tür alternatif bir köken teklifi, Kur'an'daki kavramlara Dinler Tarihi perspektifinden bakmanın verdiği avantajdan kaynaklanmaktadır. Kur'an, buzağıyı Hārūn'un değil Sāmīrī sıfatıyla bilinen birisinin yaptığını belirtmektedir. Bu bilgiyle hem Hārūn aklanarak buzağıyı yaptığına dair Tevrat'taki anlatım reddedilmekte hem de buzağıyı yapan şahsın özel ismi yerine kanaatimizce etnik aidiyetine işaret edilmektedir. Her ne kadar Tevrat buzağı yapımında Hārūn'u öne çıkarsa da Yahudi geleneği Miha isimli bir karakteri buzağı yapan kişi olarak ön plana çıkarmaktadır. Gelenekte Hārūn, isteksiz bir şekilde mücevherleri toplayan ve öncülük eden kişidir. Fiilen buzağıyı yapan kişi ise Mīhā olarak zikredilmektedir. Mīhā (مِيحَا), yanlış noktalanarak tefsirlere Muncā (مَنْجَا) olarak girmiştir.<sup>113</sup> Buzağıyı yapan kişinin adının ne olduğunu kesin olarak bilemiyoruz; fakat gerçekten de Mīhā olsa bile Kur'an'da Mīhā yerine "Yüsu'fī" anlamında *es-Sāmīrī* denilmesi her halükarda bize daha fazla ipucu vermekte ve çok orijinal fikirlere yöneltmektedir. Buradan hareketle de Sāmīrī kıssasında

111 Meral, *Sāmīrī'nin Buzağısı*, 11.

112 Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Yasin Meral, "Senin derdin neydi ey Sāmīrī?" (20/Tā-Hā:95)," 183-192; Meral, *Sāmīrī'nin Buzağısı*, 105-119.

113 Maḥmūd el-Ālūsī, *Rūḥu'l-Me'ānī*, 9:357; Ebū Ḥayyān el-Ġarnāṭī, *el-Baḥru'l-Muḥit*, 6:248; 'Amr b. Muḥammed eṣ-Şa'lebī, *Kitābu Kıssa'ī'l-Enbiyā'*, 117.

geçen “Onların görmedikleri bir şey gördüm, elçinin izinden bir tutam aldım ve onu attım.”<sup>114</sup> ifadesinin tefsirlerde geçtiği şekliyle Cebrâil veya Mūsâ değil, Yūsuf olması daha muhtemeldir.<sup>115</sup>

Altinel’in bir diğer yorumu da Dāvūd’un Kudüs’ü aldıktan sonra İsrailoğullarından Evyatar’ın yanında Sadok’u da din adamı olarak atamasının, Kudüs’ün yerlisi Yebusilerin desteğini almak için olduğudur. Bu süreçte Kudüs, Beytel, Dan ve Şilo gibi merkezler farklı din adamı ekollerinin kaleleri olarak öne çıkmıştır. Sâmirî kaynaklarında Eli’nin, Pinehas soyundan gelen Uzzi’nin kohen liderliğini gasp ederek Ahit Sandığı’nı Şilo’ya taşıdığına dair anlatımlar da yine ekoller arası kavganın bir uzantısıdır. Benzer şekilde Yeroboam’ın Beytel ve Dan’da birer buzağı heykeli yaptırıp Yahudilerin Kudüs’e gitmesini engelleme girişimleri de Beytel’deki Hārūnîler ve Dan’daki Mūsâcılarını hoşnut etmek için yapılan bir plan olarak yorumlanmıştır. Bu noktada Altinel’e göre kuzeydeki Efrayim bölgesinin dinî lideri Eli, ibadet merkezinin Kudüs’e kaymasıyla birlikte nüfuzunu kaybetmiştir. Böylece İsrailoğulları için Kudüs yeni bir dinî merkez olmuştur. Bu merkezde zaten eskiden beri var olan Kudüslü din adamları Sadok’un şahsında Mabel’in idaresini ele geçirmişlerdir (ss. 167-170). Kanaatimizce, Çıkış 32. bölümde buzağıyı yapanın Hārūn olduğunu yazan kalemle Yeroboam’ın Beytel ve Dan’da buzağı yaptığını yazan kalem aynıdır. Bu müdahalelerin, Babil Sürgünü’nden sonra kuzeydekileri saf dışı bırakmak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Altinel, Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerinin konuyla ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Fakat tenkitçilerin iddiasında genel resme uymayan bazı detaylar vardır. Bu iddiaya göre, Yeroboam Beytel ve Dan’da yerleştirdiği buzağı heykellerini Beytel’de Hārūnîleri, Dan’da ise Mūsâcılarını hoşnut etmek için yapmıştır. Hārūnîlerin, buzağı yapımından hoşnut olmaları ataları Hārūn üzerinden ve Mısır etkisi üzerinden belki izah edilebilir, fakat Mūsâcılar buzağı karşıtlıkları sayesinde din adamlığı geleneğinde kendilerini tahkim etmiş olan bir ekoldür. Burada yazarın, buzağı karşıtı olarak meşhur olan ve kredilerini bundan alan Mūsâcılarının buzağıdan nasıl hoşnut olduklarını sorgulaması umulurdu.

Altinel, din adamları ile ilgili Yoşiya reformuna dikkat çekmektedir. Yehuda kralı Yoşiya’nın gerçekleştirdiği Tesniye reformu, bir yandan bütün din adamlarını Levili unvanı altında toplamayı hedeflemekte diğer taraftan

114 20/Tāhā:96.

115 Detaylı tartışma için bkz. Meral, *Sâmirî’nin Buzağısı*, 87-94.



da Kudüs'ü merkezileştirme ve diğer mabetleri ortadan kaldırmaya yönelik bir amaç gütmektedir. Bu reformla birlikte Kudüs'teki din adamlarına ayrıcalık tanınırken diğer şehirlerdeki din adamları devre dışı bırakılmıştır. Yılda üç defa hac bayramı kutlanması ve bunların her birinde Kudüs'teki Mabed'e gidilmesine dair emirler de<sup>116</sup> Yoşiya reformuyla vazedilmiş kararlar olarak görülmektedir. Altınel, bu kararları Kudüslü din adamları tarafından Hârünilere karşı yapılmış bir darbe olarak değerlendirmektedir. Tesniye metninde geçen "Levili olmayan din adamları" ifadesini de tartışan yazar, bu ifadeyle Kudüs'ü kabul etmeyen ve monarşi öncesinin eski din adamları olan Hârüniler ve Mûsâcıların kastedildiğini iddia etmektedir. Yoşiya reformu Yehuda Krallığı'nı yıkılmaktan kurtarmamış fakat din adamlarının Levili ismi altında toplanması yolunda önemli bir adım atılmıştır. Sürgün sonrasında da bütün din adamlarını Levi ve Hârün soyu altında toplayarak kutsal soy düşüncesine uygun bir şekilde yeni bir düzenleme getirmişlerdir. Böylece Sadokiler, Hârüniler ve Mûsâcılar tek çatı altında toplanarak Hârünî ilan edilmişlerdir. Bu yapılırken Melkisedek anlatısı da Tevrat'a koyularak siyasi anlamda da yönetimde hakları olduğu şeklinde bir meşruiyet kazandırılmıştır. Yazara göre İsrailoğulları arasındaki din adamlarını bir çatı altında toplamak için uygulanan metot, İran'daki Magileri andırmaktadır. Bu sebeple İsrailoğullarının kutsal soy düşüncesine uygun bir biçimde din adamlığı ihdas etmeleri, Ahameniş İmparatorluğu'ndan etkilenmek suretiyle yapılan bir girişim olabilir (ss. 170-178).

Din adamı gruplarının Levili çatısı altında toplanmasına dair girişimler Kudüs'ün kutsallığını artırmaya yönelik faaliyetlerin bir parçasıdır. Yazarın bu faaliyetleri Ahameniş İmparatorluğu'ndaki Magileri andıran girişimler olarak yorumlaması dikkate değerdir. Fakat yazar bununla ilgili kıyaslama yapmayarak hangi açılardan benzerliklerinin olduğunu paylaşmamaktadır. Bu önemli iddia için Magilerin tek elde toplanmasıyla ilgili Pers kaynaklarından mesele ortaya konulduktan sonra sürgün sonrasında bir araya toplama girişiminin Pers geleneğindeki izdüşümleriyle karşılaştırma yapılması beklenirdi. Aslında Magiler için kullanılan en eski isimlendirme olan "moğu", ilk anlamında hem kabile üyesini hem de din adamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Grekçeye "magi" şeklinde geçen bu kelime, din işleriyle uğraşan kimseler için bir tür adı olarak kullanılmıştır. Rabhani literatürde *amgoş*, *amguş* ve *magoş* şeklinde geçen isimlendirme Pers din

---

116 Çıkış, 23:14-17; 34:18-23; Tesniye, 16. bölüm.

adamlarını ifade etmektedir. Kelimenin bunun dışında bir de büyücü anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>117</sup> Kur'an'da da bu kelimedenden türeyen *meçûs* kelimesi kullanılmaktadır. *Moğû* kelimesinden daha sonra *mobed* kelimesi türemiş ve zamanla *mobed* isimli bu din adamlarının soyunun Zerdüş'ten gelmesi gerektiği şeklinde bir gelenek inşa edilmiştir.<sup>118</sup> Eğer kohenler Magilerden etkilenerek bir soy düşüncesi inşa ettilerse bu durumda Zerdüş, Hârûn'a tekabül etmektedir. Fakat bu kıyası haklı çıkaracak daha fazla veriye ihtiyacımız bulunmaktadır. Burada yazarın iddia ettiği şekliyle Magi etkilenmesi için Pers din adamlarının özellikle soy düşünceleri üzerinden karşılaştırılması çok yararlı olacaktır.

Altinel, çalışmasının üçüncü bölümünü kohenlerin krallık deneyimlerine ayırmaktadır. Bu bölümde Selevkos idaresi altında Yahudi dinî pratiklerinden mahrum bırakılan Yahudilerin Makkabi İsyanı (MÖ 167-160) olarak bilinen isyanla kohenlik tarihinde önemli bir kırılma yaşadıkları anlatılmaktadır. Bir kohen ailesi olan Haşmoniler, Selevkoslara karşı zafer kazanarak Kudüs'ü ve Mabed'i putperest unsurlardan temizlemişlerdir. MÖ 140-MÖ 37 yılları arasında Filistin topraklarında hüküm süren Haşmonayim Krallığı, kohenlerin kurmuş olduğu bir Yahudi devletidir. Krallıklarının yanında başkohenliği de zaman içinde uhdelerine alan Haşmoni kralları böylece siyasi ve dinî erki tek elde toplayarak kohen kral olarak görev yapmışlardır. Altinel, Yahudi tarihinde nadir rastlanan bir durum olarak Haşmoni krallardan Yuhanna Hirkanus'un (hs. MÖ 134-104) Edomluları zorla Yahudileştirdiğinden bahsetmektedir. Bu dönemde devletin içerisinde farklı ekollerin krallıkla başkohenliğin tek elde toplanmasına razı olmadıkları, Yuhanna Hirkanus'un da bu noktada Dāvūd'un halefi olamayacağına karar verdiklerinden bahsetmektedir. I. Aristobulus'un MÖ 104 yılında başa geçmesiyle başkohen krallığının başladığına dikkat çeken Altinel, bu süreçlerde Ferisi ve Sadukiler arasında sürekli olarak çekişmeler yaşandığını ve yönetici erkin bu gruplar arasında duruma göre pozisyon aldığını belirtmektedir (ss. 188-205). Bilindiği üzere Yahudi mezhepleri ilk olarak II. Mabed döneminde teşekkül etmiştir. Yazarın bu konuyu işlerken Sadukiler, Ferisiler, Hasidiyanlar ve Esseniler

117 Babil Talmudu, Şabat, 75a; Sota, 22a, Moed Katan, 18a. Yahudi geleneğinde İran etkisi yadsınmaz durumdadır. Bu çerçevede Babil Talmudu'nun Sasani egemenliği altında teşekkül ettiği bilinmektedir. Bu sebeple bazı yazarlar Babil Talmudu için İran Talmudu ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Shai Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*.

118 Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 11-14; Jamsheed K. Choksy, "Hagiography and Monotheism in History: Doctrinal encounters between Zoroastrianism, Judaism and Christianity," 408; Muhammed A. Dandamayev, "Magi", *Encyclopedia Iranica*.

üzerinden konuyu devam ettirmesi yerinde olurdu. Burada okurların zihinlerine gelecek muhtemel şu sorulara cevap aranması önem arz etmektedir: Sadokiler ile Sadukiler aynı grup mu? II. Mabed dönemi mezhepleri farklı din adamı ekollerinin (Müsâcılar, Hârûnîler, Sadokiler vs.) mezhepleşmiş hali midir? Bu çerçevede Ferisiler, din adamı gruplarından hangi ekolü desteklemiş veya hangi ekolün dönüşmüş halidir? Mezhepler din adamı gruplarının dönüşmüş hali değilse kurumsallaşmaları nasıl oldu?

Sadukilerin Haşmonilerle işbirliği içerisinde olmaları ve Ferisilerin muhalefette kalmasıyla Ferisilerin farklı girişimlerde bulunduğuna değinen Altınel, Ferisilerin din ve siyaset görüşlerinin çok temel farklılıklar içerdiğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Ferisiler daha evrensel bir Yahudilik düşüncesini benimseyip dışarıdan ihtida edenleri de kucaklarken Sadukiler etnik, ırk merkezli ve ulus anlayışı çerçevesinde hareket etmekte olup Yahve'yi Yahudilerin kabile Tanrısı gibi görmektedir. Altınel'e göre tam da bu süreçte Dâvûd soyundan bir kurtarıcı beklentisinin Ferisiler tarafından gündeme getirilip dinin merkezine yerleştirilme gayreti, Sadukilere karşı bir hamle olarak görülmelidir. Bu düşünceyle Ferisiler, Haşmonilerin krallığı bırakıp kohenliğe yani din alanına çekilmelerini istemektedir. Böylece kohenlikteki soyun seçkinliği düşüncesine soyla ilgili bir başka düşünce üzerinden düzenleme yapmaya çalışmaktadırlar. Siyasi yöneticinin Dâvûd soyundan olması gerektiğini belirterek Haşmonilerin krallık meşruiyetlerinin olmadığını söylemiş olmaktadır. Bu aynı zamanda Haşmonilerin destekçisi ve sonradan Yahudi olanlara karşı mesafeli duran Sadukilere karşı bir saldırı amacı da gözetmektedir (ss. 210-211). Altınel'in de belirttiği gibi Sadukiler, Mabed merkezli bir kohen grubu iken Ferisiler daha çok halkın arasında olan bir gruptur. Modern dönemde Abraham Geiger (ö. 1874) gibi isimler Ferisileri "reformist" Yahudiler olarak tanımlamaktadır. Yahudilik araştırmacıları için bu tanımlama ilk başta garip gelebilir. Zira bugünkü Yahudilik, Ferisi Yahudiliğidir. Mişna-Talmud geleneğini devam ettiren ve birçok noktada katı ve şekilci olarak bilinen bir din yorumunun reformist olarak isimlendirilmesi ilginç görünmektedir. Bu noktada isimlendirmenin Sadukilere kıyasla yapıldığının bilinmesi önem arz etmektedir. Yazarın da işaret ettiği gibi Sadukiler Tevrat metnini esas alarak alternatif yorumların önünü kesmekte ve Yahudiliği etnik ve dışa kapalı bir din olarak sunmaktadır. Ferisiler bu noktada hem Yahudi cemaatinin bütün insanlarına kucak açmış hem de sonradan Yahudi olanlara ayrımcılık yapılmamasını salık vermişlerdir. Yahve'nin

İsrailoğullarının kabile Tanrısı gibi kullanılmasını da istemeyen Ferisiler, Sadukilerle kıyaslandığında birçok noktada daha esnek bir din anlayışına sahip olmuştur. Ferisilerin, kaynaklarda reformist olarak nitelendirilmesinin sebebi budur. Fakat Ferisilik, zamanla çok şekilci bir harekete dönüşmüştür. Benzer şekilde sonradan Yahudi olanlara ayrımcılık yapılmaması öğütlenirken vakıa fiiliyatta her zaman böyle olmamıştır.

Altinel, eserin ilerleyen bölümlerinde Haşmonilerin sonunu zorla Yahudileştirdikleri Edomluların getirdiğini aktarmaktadır. Edomlu Antipater, Haşmoniler üzerinde etkili olup onların siyasi güçlerini kırınca Romalılar tarafından bölge yöneticisi olarak görevlendirilmiştir. Antipater de kendi oğlu Büyük Herod'u Celile bölgesi valisi olarak atamıştır. MÖ 43'te Antipater zehirlenerek öldürülünce Herod, bölgedeki en güçlü siyasi erk haline gelmiştir. MÖ 37'de Romalılar Herod'u Yahudiye bölgesi kralı ilan etmiştir. Herod, kendisine ve Romalılara itaat etmeyen bütün Yahudilerden acımasızca intikam almıştır. O, hem Haşmoni Krallığı'nın son üyelerini kontrol altında tutmaya çalışmış hem de isyan etme riski bulunan herkesi tek tek öldürmüştür. Altinel, burada Vaftizci Yahyâ ile Herod arasındaki iletişime dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Yahudi yasasına uygun olmayan bir evlilik yaptığı için Vaftizci Yahyâ tarafından kınanan Herod Antipas, Vaftizci Yahyâ'yı öldürmüştür.<sup>119</sup> Altinel ise bunun Vaftizci Yahyâ'nın Haşmonayim kanı taşımasıyla ilgili olabileceğine dair yeterli delil olmamakla birlikte, öldürülmesinin arkasında etkili bir kohen olmasının yatabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre Herod'un Yahyâ'nın muhalefetinden korkarak onu öldürtmesi, Yahyâ'nın halk arasında itibar edilen konumunu da göstermektedir. Yahyâ'nın soya dayalı üstünlük anlayışıyla mücadele ettiğine dikkat çeken yazar, kohen olmasına rağmen Yahyâ'nın Mabel'in imkanlarından yararlanmayıp Şeria Nehri kıyısında inziva hayatı yaşamasına işaret etmektedir. Ayrıca daha önce kimseye verilmeyen bir isim olarak Yahyâ isminin tercih edilmesi de soy üstünlüğü ve isim verme gibi konularda bir reddiye olarak kaydedilmiştir (ss. 214-219).

Altinel, bu bölümde de ilginç detaylar paylaşmaktadır. Bilindiği üzere Yahyâ'nın Herod Antipas tarafından öldürülmesi İncillerde tafsilatıyla anlatılmaktadır.<sup>120</sup> Burada Yahyâ isminin verilmesine dair iddiayı biraz açmak yerinde olacaktır. Zira Yahyâ isimlendirmesinde özel bir amaç

119 Matta, 14:3-11; Markos, 6:17-29.

120 Matta, 11:2-7, 14:6-12; Markos, 1:14, 6:17-29; Luka, 3:19-20, 7:18-25, 9:9.

güdüldüğü kanaatindeyiz. Yazarın da dikkat çektiği üzere Luka İncili'nde de Zekeriyâ'nın yeni doğan çocuğuna isim verilmesine özel bir bahis açılmış ve akrabalarından bu ismi taşıyan kimsenin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>121</sup> Hıristiyan gelenek Yahyâ'dan Yuhanna veya Yohanan isimleriyle bahsetmektedir. Her ne kadar elimizdeki İncillerin Türkçe çevirisinde Yahyâ yazsa da Grekçe yazmalarda Yuhanna ismi yer almaktadır. Bir diğer ifadeyle Türkiye'deki Müslümanlar arasında Yahyâ adıyla bilindiği için Grekçe metindeki Yuhanna ismi değiştirilerek Yahyâ şeklinde kullanılmaktadır. Halbuki Yuhanna ile Yahyâ'nın aynı isimler olamayacağı dilbilimsel açıdan çok açıktır. Yohanan "Yahve lütfetti" veya "Yahve'nin lütfü" gibi anlamlara gelmektedir. Yohanan'ın kökü *hanan* kelimesi Yahyâ isminin kökü ise İbranice ve Arapçada ortak bir şehilde *hayy* kelimesidir. Yohanan kelimesinin başındaki Yo- ön eki Yahve'nin kısaltmasıdır. İlginç bir şekilde Meryem Suresi 13. ayette Yahyâ'nın Allah'ın lütfü olduğu (*hanānen min ledunnā*) ifade edilmektedir. Kur'an'da sadece burada geçen *hanānen* kelimesi Yahyâ için kullanılmaktadır. Bu durumda Yahyâ, *Yo-hanan* yani "Tanrı'nın lütfü" olmaktadır. Fakat bu onun ismi değil sıfat veya lakabıdır. Hz. Yahyâ öncesindeki Yahudi kaynaklarını taradığımızda Yahyâ isimli bir karaktere rastlayamazken Yohanan ismine rastlanmaktadır. Bu nedenle Hıristiyan geleneğin Yahyâ'ya ısrarla Yuhanna/Yohanan demesi ilginçtir. Yahyâ'ya bu ismin verilmesinin dönemin kutsal soy ve kohen üstünlüğü anlayışlarına bir reddiye amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Hıristiyanlar Yahyâ'ya Yuhanna diyerek yani yaygın bir kohen ismi vererek onu, yıkmak istediği Mabed aristokrasisine tekrar ilıstirmektedir. Yahyâ, Şeria Nehri kıyısında halka vaaz verirken Ferisiler ve Sadukiler kendisine gelince Yahyâ da onlara "Ey engerek soyları! Gelecek olan gazaptan kaçmanız için sizi kim uyardı? Bundan böyle tövbeye yaraşır meyveler verin! Kendi kendinize, 'Biz İbrâhîm'in soyundanız' demeye kalkmayın! Ben size şunu söyleyeyim: Tanrı, İbrâhîm'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir."<sup>122</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Burada Yahyâ'nın sözleri doğrudan kutsal soy ve üstün aile (kohen) düşüncesine saldırı şeklindedir. İnciller daha öncesinde herhangi bir tartışmadan bahsetmemekte ve Yahyâ doğrudan kutsal soy düşüncesini hedef almaktadır. Nitekim aynı ortamda yaşamış olan Hz. 'İsâ da Ferisiler için "engerek soyları" ifadesini kullanmaktadır.<sup>123</sup> Yani her iki peygamber de kohenlik ve kutsal soy düşüncesini reddetmişlerdir. Yahyâ'nın kohen

---

121 Luka, 1:57-63.

122 Matta, 3:7-8.

123 Matta, 12:34; 23:33.

ailesinden olduğu açıktır. İsa ise kuvvetle muhtemel kohen sülalesinden gelmektedir. Fakat Mabet aristokrasisini reddeden bu iki peygamber halk arasında tebliğlerini yaparak Kudüs'teki Mabet merkezli Yahudi din adamlarının tekellerini kırmaya çalışmış, fakat çok sert bir direnişle karşılaşmışlardır. İncillere göre ikisi de statükoyu kırmaya yönelik bu faaliyetleri sebebiyle öldürülmüştür.<sup>124</sup> Yahya'nın akıbeti konusunda İslam geleneği de şehit edildiğini düşünmektedir. İsa'yı çarmıha germe planının başarıya ulaşmadığı ise Kur'an tarafından ifade edilmektedir.<sup>125</sup>

Altinel, eserinin son kısmında İsa'nın annesi Meryem ile Haşmoniler arasında bir kan bağı olup olmadığını sorgulamaktadır. İsa'nın soyunun Dâvûd'dan geldiğine dair İncillerde uzun soy kütüklerinin yer aldığına değinen Altinel, bütün bunların İsa'nın Mesih olduğunu ispatlamak için yapıldığını ifade etmektedir. Yazar, bazı modern çalışmalarda İsa'nın annesi Meryem'in Haşmoni soyundan yani kohen sülalesinden olduğuna dair bazı iddialara dikkat çekmektedir. Meryem'in, Haşmoni ailesinden Antigonus'un kızı veya II. Alexandra'nın torunu olma ihtimali üzerinde duran Altinel, Luka İncili'nde Zekeriyâ'nın eşi Elişeva'nın "Hârûn kızlarından"<sup>126</sup> olarak nitelenmesi ve Elişeva'nın da Meryem'in akrabası olmasını gündeme getirmektedir. Ona göre, Kilise babalarının eserlerinde de Meryem'in kohen kızı olduğuna dair bilgiler dikkat çekicidir. Bütün bunlardan hareketle Meryem'in bir Dâvûdî olmaktansa Hârûnî olmaya daha yakın olduğunun altını çizen Altinel, Meryem'in Mabet'e adanması, kohenlerin onun için kura çekmesi, oğlu İsa ile Mısır'a kaçması ve İsa'nın Mabet'de özgüvenle dersler vermesi gibi detayların da bir kohen ailesine ait işaretler olarak alınabileceğini belirtmektedir. Meryem'in doğumundan hemen sonra İsa'yı alarak Mısır'a kaçtığına dair verilerin, Herod'un kohen ailelere uyguladığı takibat ve katliamdan kurtulmak amaçlı olabileceğine dikkat çeken yazar, Herod'un I. Meryem'den olma iki oğlunu öldürdüğünü ve üçüncü eşi II. Meryem'i ise saraydan uzaklaştırdığını hatırlatmaktadır. Herod'un ölümünden sonra Meryem'in İsa ile birlikte Mısır'dan dönmesi de bu çerçevede okunmuştur. İranlı Magilerin Herod'a krallığını tehlikeye sokacak çocuğun doğduğunu söylemeleri üzerine Herod'un bu katliama başladığı Matta İncili'nde belirtilmektedir.<sup>127</sup> Bütün bunlardan hareketle Altinel, İsa'nın Mısır'a kaçırılmasının kohen soyuyla ilgili olduğunu

124 Yasin Meral, "Biz Yahya ismini daha önce kimseye vermedik!" (19/Meryem:7)," 213-223.

125 4/en-Nisâ:157.

126 Luka, 1:5.

127 Matta, 2:1-16.

düşünmektedir (ss. 220-222). Neticede Altınel, Hârûn soyundan gelmesi kuvvetle muhtemel olan Meryem'in kimliğinin tespitinin Kur'an'da babasının ismi olarak geçen 'İmrân'ın kimliğinin deşifre edilmesiyle netliğe kavuşacağını belirtmektedir. Altınel, şecerelerdeki müdahalelere örnek kabilinden zikrettiği 'İsâ'nın ve Meryem'in durumuyla ilgili şu yorumu yapmaktadır:

Meryem'in Harun soyundan gelme ihtimali İsa'nın beklenen Mesih olmasını engelleyeceğinden, İsa'nın Haruniliği, ona Davudi bir soy bulma çabasının gölgesinde kalmış görünmektedir (Luk.1:32; Rom.1:3; 2.Ti.2:8). Kur'an'da Meryem'e "Harun'un kız kardeşi (Meryem, 19/27-28)" şeklinde hitap edilmesi, İncillerin İsa'nın Davud soyundan geldiği iddiasının gölgesinde kalmıştır. Kur'an'daki bu hitap yine bir anakronizm ifadesi olarak görülmüş, Kur'an'ın Meryem'in kohen soyundan geldiğini ima ettiği göz ardı edilmiştir. Ancak Kumran Yazmaları'nın da işaret ettiği üzere Harunî bir mesihin de beklendiğinin ortaya çıkmasıyla zaten tartışmalı bir konu olan İsa'nın şeceresi yeniden gündeme taşınmaktadır (ss. 223-224).

Altınel, sonuç kısmında da çalışma boyunca işlediği konuları değerlendirmektedir. Bunlar arasında en önemli sonuçlardan biri Tanah'taki soy kütüklerinin güvenilir olmadığıdır. Kıssaların büyük çoğunluğunun iktidar mücadelelerine bağlı olarak değiştirildiğini öne süren Altınel'e göre, Hârûn ve Mûsâ'nın soy bilgilerinde olduğu gibi Meryem'in kohen ailesinden olma ihtimali, 'İsâ'nın Dâvûdî Mesihliğine hanel getirdiği düşüncesiyle göz ardı edilmiştir (s. 229). Altınel'in bu iddiaları üzerine bazı değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır. Meryem'in kohen sülalesinden geldiği ve dolayısıyla 'İsâ'nın da Hârûnî olduğu düşüncesi daha önce de pek çok kez dile getirilmiştir. Buna ilaveten Altınel'in, Meryem'in 'İsâ'yı Mısır'a kaçırmasını da onun kohen oluşu ve Haşmoni kanı taşımasıyla ilişkilendirmesi önem arz etmektedir. İrani Magilerin Herod'a krallığını yıkacak kişinin doğduğunu söylemelerinin doğrudan kohen kanı taşımakla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. En azından geleneksel Yahudi düşüncesine göre bu misyonla doğacak çocuk, Yehuda'dan yani Dâvûd soyundan gelecektir. Ayrıca bu anlatım Firavun'un çocukları öldürmesi anlatısına benzemektedir. Kur'an'da Firavun'un erkek çocuklarını öldürmesine açık bir gerekçe belirtilmezken Tevrat'ta güvenlik sorunlarından ötürü böyle bir karar alındığı ifade edilmektedir. Herod'un da yeni doğan erkek çocuklarını öldürmesi Firavun gibi iktidarını riske atacak adayların önünü kesmek içindir. Bu durumda Herod Firavun'a, 'İsâ da Mûsâ'ya benzemektedir.

'İsâ'nın soyunun nereden geldiği de önemli bir tartışma konusudur. Öncelikle ilk dönem Hıristiyanlar Yahudi geleneğinin bir parçasıydılar. Bu sebeple de Yahudi geleneğindeki hakim paradigmaları kabullenen insanlar olarak Mesih konusunda çok farklı düşünceleri beklenemezdi. Mûsâ ve

Hārūn'un Levi soyundan değil, Yūsuf soyundan gelme ihtimaline dair Yūsuf oğlu Mesih düşüncesi üzerinden bir kurgu yapmaktamümkündür. Bilindiği üzere Yahudilikte beklenen Mesih, Dāvūd soyundan gelecektir. Fakat miladi ilk asırlarda aniden Yūsuf oğlu Mesih'in de Dāvūd oğlu Mesih'ten önce çıkacağı ve Deccal tarafından öldürüleceği nakledilmeye başlanmıştır. Bu durumda şu soru önem arz etmektedir: "Yūsuf oğlu Mesih düşüncesinin ortaya çıkması, Yehudalılar tarafından manipüle edilmesine ve bastırılarak unutturulmak istenmesine rağmen, hakikat olan bir düşüncenin (yani İsrailoğullarına liderlik yapacak figürün Dāvūd soyundan değil, Yūsuf soyundan olacağı düşüncesinin), bir şekilde hayatta kalmayı başarması olarak yorumlanabilir mi?"<sup>128</sup> Bu durumda, Tevrat'ın şecere bilgisinin bir kurgu olduğu, Mūsā ve Hārūn'un Ya'qūb'un oğullarından Levi soyundan değil de Yūsuf soyundan geldiği iddia edilebilir. Fakat bunlar henüz iddia olup farklı delillerle güçlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Altinel, 'İsā'nın Dāvūdī şecereyle ilişkilendirildiğine değinirken Meryem'in dolayısıyla 'İsā'nın Hārūnī olmaya Dāvūdī olmaktan daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Altinel'in görüşüne katılmakla birlikte tartışmanın daha da öteye taşınması gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre Hārūn'un Levi soyundan gelmediği bilakis Yūsufi olduğu mümkünse, aynı şecere oynamalarının Dāvūd ve Suleymān için de yapılmış olması ihtimal dahilindedir. Tevrat'ta Levili olarak sunulan Mūsā ve Hārūn'un Yūsufi olması ihtimal dahilindeyse Tanah'ta Yehuda soyundan olarak sunulan Dāvūd ve Suleymān'ın şeceresi de aynı şekilde şaibelidir. Bir diğer ifadeyle Hārūn Yūsufi ise Dāvūd ve Suleymān da Yūsufi olabilir. Hārūn'la ilgili şecere bilgilerini problemlili ve yapay olarak görüp aynı Tanah metnindeki Dāvūd ve Suleymān'la ilgili şecere bilgilerini doğru kabul etmemiz ne kadar sağlıklı olur? Kur'an'ın genel anlatımıyla uyumlu bir şekilde peygamberliğin bir şecereden geldiği dikkate alınarak ve Yahudi geleneğinin şecerelerdeki oynamaları göz önünde bulundurularak böyle bir ihtimal üzerinde durulabilir. Böyle olunca bütün bu peygamberler tek hat üzerinde birleştirilerek 'İsā, hem Dāvūdī hem Hārūnī hem de Yūsufi olması mümkün bir karakter olarak sunulabilir. Burada da Kur'an'ın peygamberler tarihi dikkate alınarak yeni bir şecere teklifi yapılabilir. Görülen o ki miladi birinci asrın 'İsā'yı takip eden Yahudileri, kurgusal bir şekilde oluşturulmuş Yehuda ve kohen şecerelerini dikkate alarak 'İsā'ya otorite atfetmek ve Mesihliğini ispatlamak için Yehuda ile ilişkilendirmişlerdir. Zira onlar da bu şecere kabullerinin altında ezilerek o kurguya göre hareket etmek zorunda kalmışlardır. Kanaatimizce

128 Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 167.



burada Kur'an'ın alternatif peygamberler tarihi sunumu bugün Yahudi geleneği aracılığıyla insanlığın öğrendiği birçok bilgiyi alt üst edecektir. Eğer bu seçere sağlıklı bir şekilde ortaya konabilirse bu durumda 'İsâ'nın Dâvüdî mi Hârûnî mi olduğu gibi tartışmalar bambaşka bir hale evrilecek ve 'İsâ, hem Dâvüdî hem Hârûnî hem de Yûsufî olabilecektir. Bu, şu anda Kur'an çerçevesinde sağlaması yapılması gereken bir iddiadan ibaret olup bu ihtimalin enine boyuna tartışılması gerekmektedir.

Altınel, Tanah'ta güvenilirliği şaibeli olan bu bilgilerden yola çıkarak Kur'an'ı anakronizmle suçlamanın teolojik bir şartlanmanın ürünü olduğunun altını çizmektedir (s. 229). Altınel, eserini şu ifadelerle bitirmektedir:

Kur'an'ın, Tanah'tan kopya edildiği ön yargısına sahip Batılı araştırmacılar, Kur'an'ın bağımsız bir kaynak olduğu gerçeğini ısrarla görmezden gelmekte ve onun Allah kelamı olduğunu kabul etmekle bağımsız bir kaynak değeri taşımasını kabul etmeyi birbirine karıştırmaktadırlar. Hâlbuki onlardan en azından Kur'an'ı VII. yüzyıla ait bir kaynak olarak kabul etmeleri beklenmektedir. Zira Kur'an, kıssaları kendine özgü bir üslup ile ele almakta, zaman zaman benzer anlatımlar içerse de çoğu zaman Tanah'tan farklılaşmaktadır. Bazen bu farklılıklar, kıssanın bütün kurgusunu değiştirebilecek şekilde kritik farklılıklar olabilmektedir. Nitekim konumuz kapsamında Kur'an'da yer alan Âl-i Musa ve Âl-i Harun, Samiri'nin Buzağısı ve Karun kıssasının farklılığı bunun en önemli örneklerindedir. Kanaatimizce, Kur'an'ın farklı söylemlerinden hareket ederek Tanah'ı analiz etmek, alternatif bir peygamberler tarihinin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır (s. 230).

Kanaatimizce yazarın bu cümleleri başta tefsir ve Dinler Tarihi araştırmacıları için çok önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Daha önce de bir vesileyle belirttiğimiz gibi "Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğuna inanmayan insanların da Kur'an'ı, miladi 7. asra ait bir Arap söylence kitabı olarak değerlendirmeleri, Kur'an'daki bilgileri aynı dönemdeki diğer medeniyetlere (Yahudi, Yunan, Süryani, Roma, Pers vb.) ait kitaplar (tarih, mitoloji, söylence vb.) kadar ciddiye almaları ve aynı derecede bağımsız bilgi kaynağı olarak görmeleri, Kur'an'ın konuya kaynak teşkil etmesi açısından yeterli olacaktır."<sup>129</sup>

### **Genel Değerlendirme**

Tevrat; dünyanın ve insanın yaratılışı, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın insan türüyle vahiy ile iletişimi, farklı milletlerin helak edilmeleri gibi konularda semavi dinler arasında elimizdeki en eski kayıtları barındırmaktadır.

129 Yasin Meral, "Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gerekçeleri ve Kur'an'ın Tanıklığı," 16.

Geleneksel Yahudi düşüncesi, Tevrat'ın Mūsā'ya verilen Tevrat'ın aynısı olduğunu ve hiçbir ekleme-çıkarmaya tabi olmaksızın günümüze harfiyen ulaştığına inanmaktadır. İbn Meymūn (ö. 1204), bu inancı iman esaslarından biri haline getirmiştir. On üç maddelik iman esasları listesinin sekizincisinde Tevrat'ın Tanrı'dan geldiğini ve bugün elimizde bulunan bu Tevrat'ın tamamının Mūsā'ya indirilen Tevrat olduğunu ifade etmektedir. İbn Meymūn, Tevrat'ın doğrudan Tanrı'dan geldiğini belirtmek için "Menaşşe, 'Tevrat ağaç ve kabuktan (lüzumsuz şeylerden) oluşmuştur, bu tarihlerin ve hikâyelerin bir faydası yoktur ve Mūsā'nın derlemesidir' şeklindeki düşüncesinden ötürü küfür ve nifakta bütün kafirlerden daha azılı sayılmıştır."<sup>130</sup> ifadesine yer vermektedir. İran coğrafyasında yaşayan Hivî el-Belhî (ö. 9. Yüzyıl?), Tevrat metninin birçok problem içerdiğini belirterek Yahudilere iki yüz soru yöneltmiştir. Sa'adya Gaon (ö. 942), bu sorulara cevap sadedinde bir eser kaleme almıştır.<sup>131</sup> İshâk ibn Yeşuş (ö. 1056) da Tevrat'ın otantikliğini sorgulayan Yahudi otoritelerden birisidir. Ona göre Tekvin Kitabı 36. bölümde yer alan Edom krallarının listesi Mūsā tarafından yazılmış olamaz.<sup>132</sup> Benzer şekilde İbn Ezra (ö. 1167), Tesniye Kitabı'nın Mūsā'nın ölümünden bahseden son pasajını (34. bölüm) tefsir ederken "Bana öyle geliyor ki bundan sonrasını Yeşu yazmıştır, çünkü Mūsā dağa çıktıktan sonra bir şey yazmadı" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>133</sup> İslam alimlerinden de İbn Hızam (ö. 456/1064), Tevrat metnine yönelik en güçlü eleştiriyi yapan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>134</sup> Spinoza (ö. 1677) ise bu konuda en net ifadeleri kullanarak Tanah'ın kendi içerisinde birçok çelişki içerdiğini, Mūsā'ya verilen kitap olmadığını ve Ezra döneminde kaleme alındığını iddia etmiştir.<sup>135</sup> Modern dönemle birlikte Kitab-ı Mukaddes tenkitinin gelişmesine paralel olarak Yahudi kutsal kitabı Tanah'ın otantikliği ilmî mahfillerde sorgulanmaya başlanmıştır. Günümüzde de bu tür çalışmalar yoğun bir şekilde devam etmektedir. Tanah'ın otantikliği çok ciddi eleştirilere maruz kalsa da bugün Hıristiyanlar ve Yahudilerin çoğu Tevrat'ı kutsal metin olarak görmektedirler.

Altinel'in kitabı, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğini analiz etmesi ve Batı'da yapılan çalışmalara ilaveten Kur'an ayetlerine dikkat çekmesi açısından

130 Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları," 263.

131 Israel Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi Al-Balkhi: A Fragment Edited from a Genizah Ms, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America.*

132 José Martínez Delgado, "İbn Yashūsh, Isaac (Abū İbrahim) İbn Qastar," *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 2:556.

133 İbn Ezra, Tesniye, 34:1; *Mikraot Gedolot Haketer*, ed. Menachem Cohen.

134 İbn Hızam, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 422-769.

135 Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi," 19-45.

fevkalade önemli bir çalışmadır. Kanaatimizce bu çalışmanın en değerli kısmı, Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında Kur'an'ın bir kaynak olarak kullanılabileceğine dikkat çekici örnekler sunmasıdır. Buradan hareketle de Kur'an'ın, kelimeleri özenle seçilmiş bir metin olduğu noktasındaki düşünce teyit edilmektedir. Şunu belirtmeliyiz ki Kur'an kıssaları incelemelerinde kaynak olarak tefsirlerden önce, Kur'an metninin dikkate alınması gerekmektedir. Maalesef tefsirlerdeki rivayetler, Kur'an metnine bazen perdeleme yapmaktadır. Böyle olunca Kur'an'ın verdiği bilginin üzeri rivayetlerle örtülmektedir. Neticede Kur'an metnini anlama çabasıyla yola çıkan Müslüman araştırmacıların kıssaları anlamak için tefsir geleneğindeki rivayetleri analiz etmesi, Kur'an metninin çoğu kez ihmal edilmesine sebebiyet vermektedir. Bu durum Yahudilerin Talmud'a yoğunlaşıp Tanah'ı ikinci planda bırakmalarına ve Tanah'ı Talmud gözlüğüyle okumalarına benzemektedir. Her halükarda gelenek, kutsal metne hakem olmaktadır. Bir noktadan sonra rivayet, hakikat olarak telakki edilmektedir. Burada da ilk neslin her zaman için en doğru yorumu yapacağı şeklinde bir kayıt düşülmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bize ilk nesillerden gelen rivayetlerin sağlıklı bir şekilde aktarılması, rivayetin içeriğinin doğru olduğu garantisini vermez. Bir diğer ifadeyle rivayetin Hz. Muhammed dönemine kronolojik yakınlığı her zaman için daha doğru bilgiyi içerdiği anlamına gelmez. Bizim burada dile getirdiğimiz husus ise kıssaların ilgili medeniyetlerdeki izdüşümlerinin araştırılmasının önemine dairdir.

Altınel'in eserinde II. Mabad dönemindeki kohanların rolleri incelenirken dönemin dinî ve sosyal olayları daha güçlü bir şekilde kullanılabilir. Görebildiğimiz kadarıyla daha çok siyasi tarih merkezli bir anlatım tercih edilmiştir. Bilindiği üzere Perslerin Yehuda bölgesini ele geçirmelerinden İskender'in gelişine kadarki dönemde Filistin bölgesi *Yehud* olarak isimlendirilmektedir. Bölge, Babillilerin bir eyaleti iken bu ismi almış daha sonra Persliler döneminde de bu isim kullanılmaya devam etmiştir. Kur'an'da "el-Yehūd" şeklinde anlatılan Yahudilerin, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine uygun bir şekilde *Yehud* döneminde yaşayan Yahudilere işaret ediyor olması kuvvetle muhtemeldir. *Yehud* döneminde bugünkü Yahudilik itikattan uygulamaya dinî literatürden yabancılarla ilişkilere kadar birçok alanda şekillenmiştir. Bu çerçevede bu dönemin bütün bileşenleriyle incelenmesi daha sağlıklı bir yorum ve değerlendirme imkanı verecektir. Eserde Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadeleri, altın buzağı, Pinehas'ın kahramanlığı gibi hususların yer yer tekrar edildiği görülmektedir. Muhtemelen kohanlık tarihinde hayati dönemeçler olduğu için bu hadiselerle sık sık atıf yapma

ihtiyacı duyulmuştur. Altinel'in burada Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerinin görüşlerini daha ileri taşımaya gayret ettiği görülmektedir. Öncelikle yazarın bu tenkit geleneğinin görüşlerinin yorumlanması ve değerlendirilmesi noktasında son derece yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten sahiplendiği ve desteklediği iddiaları da kendi analizleriyle daha da geliştirmeye gayret etmesi çok değerli bir çabadır.

Eserden anladığımız kadarıyla, Tevrat'ı tedvin eden ideoloji için neyin kutsal ve değerli olduğu, neyin de sorun teşkil ettiği tartışma konusudur. Bu noktada çok girift bir yapıyla karşılaştığımızı görmemiz gerekmektedir. Örneğin, Altinel'in ifade ettiği üzere Lût ve soyu, Lût'un kızlarıyla birlikte olmasıyla devre dışı bırakılmakta ve seçilmişliğin dışına itilmektedir. Geriye İbrâhîm ve soyu kalmaktadır. Böylece İbrâhîm seçkinleşirken Lût elenmektedir. Burada yazarın dikkat çektiği üzere Lût'un devre dışı bırakılmasının sebebi metin yazarının Lût'u kızlarıyla birlikte olan bir insan olarak tanıtmamasıdır. Bu durumda kızlarıyla birlikte olmak suretiyle Lût -her ne kadar içkili olup bunun farkında olmasa da- yüz kızartıcı bir işle sistemden atılmaktadır. Diğer taraftan Tamar, kayınpederi Yehuda'yla zina ederek ikiz çocuk doğurmakta fakat bu anlatımda, Tamar'ın soyunu devam ettirmek için gösterdiği bu çaba takdir edilmektedir. Diğer taraftan Ya'küb'un ilk oğlu Reuven, babasının cariyesi ile birlikte olduğu için ilk oğulluk hakkını kaybetmektedir. Lût ve Reuven için seçilmişliğin dışına itilmeye sebebiyet veren şeyin benzeri bir durum, Tamar için seçilmişliğin nişanesine dönüşmektedir. Tevrat'ı derleyen heyet, bunların her birini müstakil hadiseler olarak mı değerlendirdi yoksa metne alırken hepsinin zihninde bunların yüz kızartıcı suçlar olduğu düşüncesi mi vardı tam olarak bilemiyoruz. Her halükarda Tevrat'ta cinsel suçlarla ilgili anlatımlar, birbirinden farklı muameleye tabi tutulmaktadır.

Kanaatimizce Kur'an'ın en özgün yönü bağımsız bir kaynak olarak metinleri aktarmasıdır. Bilim adamları kutsal metinlerin dışında arkeoloji başta olmak üzere birçok alanın verilerini kullanmakla birlikte ısrarla Kur'an'ı görmezden gelmektedir. Kur'an'la Tevrat'ın ortak anlattığı konularda Kur'an'ın kaynağının Tevrat olduğunu ve Hz. Muhammed'in Medineli Yahudilerden bu bilgileri tedarik ettiğini, ortak olmayan anlatımlarda ise başka eserlere dayandığını iddia etmektedirler. Eğer hiçbir şekilde bir kaynakta geçmiyorsa bu durumda günümüze ulaşmamış anonim bir söylenceden alınmış olabileceğini öne sürmektedirler. Bugün birçok Batılı araştırmacıya göre kıssalar hususunda Kur'an'ın bağımsız bir kaynak olma ihtimali yoktur. Tevrat ile Kur'an'ın peygamber anlatımları karşılaştırıldığında Kur'an'ın Tevrat'taki anlatımlardan farklı birçok yeni ve farklı şey söylediği görülmektedir. Bu konuda Kur'an'ın

Tevrat'ı esaslı bir kritiğe tabi tuttuğunu söylemek mümkündür. Fakat ne yazık ki tefsirler başta olmak üzere Müslüman gelenek Yahudilerin şifahi ve yazılı kültürdeki kabiliyetleri ve avantajları karşısında ezilerek Kur'an'daki kıssaları Tevrat başta olmak üzere Yahudi geleneğinin tarih anlatısı çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Bu çaba, yeni bir şey söyleme iddiasında olan Kur'an için son derece talihsiz bir durumdur. Peygamberler tarihine dair yeni şeyler söyleyen ve peygamber profilinin yeni bir sunumunu yapan Kur'an'ın bu özgünlüğü maalesef Müslüman gelenek tarafından da göz ardı edilmiştir. Altınel'in Batı'daki Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğini de kullanarak yaptığı bu çalışmasını okuyan insaf sahibi her araştırmacı, Tevrat metninin Kur'an'a hakem olarak kullanılmasının Kur'an'a yapılmış büyük bir haksızlık olduğunu teslim edecektir.

#### KAYNAKÇA

- Alici, Mehmet. *Kadim İran'da Din*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- el-Ālūsī, Maḥmūd. *Rūḥu'l-Me'ānī*. Tah. Muḥammed Ḥuseyn el-'Arab. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1997.
- Bamidbar Raba*. Çev. Judah Slotki. Londra & New York, NY: The Soncino Press, 1983.
- Choksy, Jamsheed K. "Hagiography and Monotheism in History: Doctrinal Encounters between Zoroastrianism, Judaism and Christianity." *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003): 407-421.
- Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Londra: University of California Press, 1999.
- Dandamayev, Muhammed A. "Magi." *Encyclopedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/magi> (27.02.2022).
- Davidson, Israel. *Saadia's Polemic against Hiwi Al-Balkhi: A Fragment Edited from a Genizah Ms, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1915.
- Delgado, José Martínez. "Ibn Yashūsh, Isaac (Abū Ibrāhīm) Ibn Qastar." *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2010, 2:556.
- Ferāhī, Ḥamīduddīn. *er-Ra'yu's-Şahīḥ fī men Huve'z-Zebīḥ*. Damascus: Dar al-Qalam, 1999.
- Gaon, Sa'adya. *Tefsīru't-Tevrāt bi'l-'Arabiyye*. Haz. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Ghauri, Abdus Sattar ve Ihsanur Rahman Ghauri. *The Only Son Offered for Sacrifice: Isaac or Ishmael*. Lahore: Al-Mawrid, 2007.
- el-Ġarnāṭī, Ebū Ḥayyān. *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*. Tah. 'Ādil Aḥmed-'Alī Mu'avvaḍ. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Ha-levi, Judah. *Kitāb al-Radd wa'l Dalīl fī'l-Dīn al-Dhalil*. Ed. David Baneth, Jerusalem: The Magnes Press, 1977.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban." *I. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ali Bakkal, içinde 149-157. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997.

- Horowitz, Isaiah. *Şney Luhot ha-Brit*. İbraniceden çev. Eliyahu Munk. Jerusalem & New York, NY: Lambda Publishers, 1999.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2019.
- Lowery, Richard H. *The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- al-Maghribî, Samau'al. *İfḥāmū'l-Yehūd*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964).
- Meral, Yasin. ""Biz Yahya ismini daha önce kimseye vermedik!" (19/Meryem:7)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:1 (2017): 213-223.
- Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin, "Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnanıcı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gereçeleri ve Kur'an'ın Tanıklığı." *İslami Araştırmalar* 31:1 (2020): 1-17.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011): 243-266.
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzacağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin. ""Senin derdin neydi ey Sâmirî?" (20/Ṭā-Hâ:95)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:2 (2017): 183-192.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi." *Mukaddime* 6:1 (2015): 19-45.
- Mikraot Gedolot Haketer*. Ed. Menachem Cohen. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2007.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Tah. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḥḥâte. Beyrût: Mu'essesetu't-Târîḫi'l-'Arabî, 2002.
- Olgun, Hakan. *Hız Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek*. İstanbul: MilelNihal, 2021.
- Reckendorf, Hermann Zvi. *al-Kur'an o ha-Mikra*. Leipzig: yy, 1857.
- Rendsburg, Gary. "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?." <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace> (26.03.2022).
- Rivlin, Yosef Yoel. *al-Kur'an*. Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936.
- Şalibî, Kemâl. *The Bible Came from Arabia*. Londra: Pan Books Ltd, 1987.
- eş-Şalibî, 'Amr b. Muḥammed. *Kitābu Kıṣaṣi'l-Enbiyā'*. Nşr. Muḥammed 'Alî el-Melici. Kahire: el-Maṭba'atu'l- Amiretu'ş-Şarkıyye, 1907.
- Secunda, Shai. *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Targum Pseudo-Jonathan*. Çev. Ernest G. Clarke. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1986.
- Targum Yonatan*. Ed. Moshe Ginsburg. Berlin: S. Calvary Co., 1903.
- Yakov ben Aşer. *Peruş al Torah*. New York, NY: Feldheim Publishers, 1993.