TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KARAÎ ÂLİM YA‘KÛB EL-KİRKİSÂNÎ’NİN (10. YÜZYIL) *KİTÂBU’L-ENVÂR VE’L-MERÂKIB* İSİMLİ ESERİNDE YAHUDİ MEZHEPLERİ

Doktora Tezi

FATIMA BETÜL TAŞ

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KARAÎ ÂLİM YA‘KÛB EL-KİRKİSÂNÎ’NİN (10. YÜZYIL) *KİTÂBU’L-ENVÂR VE’L-MERÂKIB* İSİMLİ ESERİNDE YAHUDİ MEZHEPLERİ

Doktora Tezi

FATIMA BETÜL TAŞ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. YASİN MERAL

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KARAÎ ÂLİM YA'KÛB EL-KİRKİSÂNÎ'NİN (10. YÜZYIL) *KİTÂBU'L-ENVÂR VE'L-MERÂKIB* İSİMLİ ESERİNDE YAHUDİ MEZHEPLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. YASİN MERAL

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- **Doç. Dr. Yasin MERAL (Danışman)**

2- **Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR**

3- **Dr. Öğr. Üy. Muhammet Emin EREN**

4- **Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI**

5- **Dr. Öğr. Üy. Tolga Savaş ALTINEL**

Tez Savunması Tarihi

28.07.2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Yasin MERAL danışmanlığında hazırladığım "Karaî Âlim Ya'kûb El-Kirkisânî'nin (10. yüzyıl) *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* İsimli Eserinde Yahudi Mezhepleri (Ankara 2023)" adlı yüksek lisans ☐ - doktora ☒ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

03.08.2023

Fatıma Betül TAŞ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **iii**
KISALTMALAR ..... **v**
GİRİŞ **1**
A. Araştırmanın Konusu, Amacı, Metodu, Kapsam ve Sınırlılıkları 1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı 1
2. Araştırmanın Metodu 2
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları 3
B. Literatür Değerlendirmesi 4
C. El-Kirkisânî'nin Hayatı ve Eserleri 16
1. Hayatı 16
2. Eserleri 18
3. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ve Anahtar Terimler 21
D. Yahudi Mezheplerine Dair Literatür 37
1. Yahudi ve Hıristiyan Kaynakları 37
2. İslam Kaynakları 49
I. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE İLK DÖNEM YAHUDİ GRUPLARI . 70
A. Yeroboam ve Takipçileri 71
B. Sâmirîler 80
C. Rabbaniler 107
D. Sadukîler 111
E. Meğâriyye 119
F. İsa ve Takipçileri 127
G. Kar'iyye 134
H. Hillel ve Şammay Ekolleri 138
II. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE ORTA ÇAĞ'DAKİ YAHUDİ GRUPLARI 145
A. Ebû İsa el-İsfahânî ve Takipçileri 145
B. Yudğân ve Takipçileri 175
C. Anân ben David ve Takipçileri 182
D. İsmâil el-Ukberî ve Takipçileri 199
E. Binyamin en-Nihâvendî ve Takipçileri 205
F. Ebû İmrân et-Tiflîsî ve Takipçileri 225
G. Melik er-Remlî ve Takipçileri 228

H. Mîşeveyh el-Ukberî ve Takipçileri 230
İ. Danyal el-Kûmisî ve Takipçileri 233
J. Bahsedilen Fırkalara Mensup Olmayan Karaîler 243
III. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE RABBANİLİK 248
A. İnanç Esasları 249
1. Tanrı İnancı 249
2. Kitap İnancı 276
B. Dua ve İbadetler 298
1. Dualar 298
2. Şabat Kuralları 306
3. Yahudi Takvimi ve Bayramlar 311
C. Temizlik 323
1. Ölünün Necaseti 323
2. Yiyecekler 329
SONUÇ 341
KAYNAKLAR 352
ÖZET 387
ABSTRACT 388

ÖNSÖZ

Yahudilikte çeşitli dönemlerde dinî, siyasi, sosyal vb. sebeplerle mezhep hareketleri ortaya çıkmıştır. Yahudi mezhep ve grupları hakkındaki malumat, dinî ve tarihî metinlerde yer almaktadır. Tanah ve Yeni Ahit'ten başlayan bu literatür, Yahudi geleneğine ait kaynaklarda, Yahudi ve Hıristiyan müelliflerin tarih ve heresiyografi türü eserlerinde, Karaî bilginlerin yazılarında ve Müslüman bilginlerin tarih, *makâlât, fırak* ve *milel-nihal* türü çalışmalarında ele alınmıştır. 10. yüzyılda İslam hâkimiyetinde yaşamış Karaî bir bilgin olan Ya'kûb el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* isimli eseri, Yahudi mezhep ve grupları hakkında bilgi veren önemli kaynaklardan biridir. El-Kirkisânî'nin anlatımında, kendisinden önceki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman literatürünün izleri bulunduğu gibi, ondan sonra kaleme alınan Karaî ve Müslüman eserlerinde de *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın etkisi bulunmaktadır.

"Karaî Âlim Ya'kûb El-Kirkisânî'nin (10. Yüzyıl) *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* İsimli Eserinde Yahudi Mezhepleri" başlıklı bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, öncelikle araştırmanın konusu ve amaçları, metodu, kapsam ve sınırlılıkları belirlenerek ele alınmıştır. Ardından tezle ilgili modern literatürün değerlendirmesi yapılmıştır. Bu bölümde, el-Kirkisânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın muhtevası ve eserde kullanılan kavramlardan bahsedilmiştir. Son olarak, Yahudi mezhep ve grupları hakkındaki literatür, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman eserleri bağlamında incelenmiştir.

Tezin birinci bölümünde, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da ele alınan ilk dönem Yahudi mezhep ve grupları hakkında bilgiler sunulmuş, bu bilgilerin Hıristiyan ve Müslüman literatürüyle karşılaştırması yapılmıştır. Ardından el-Kirkisânî'nin ilk dönem Yahudi grupları hakkındaki eleştirilerinden bahsedilmiştir. Birinci bölüme benzer bir

üslupla hazırlanan ikinci bölümde, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da bahsedilen Orta Çağ Yahudi mezhep hareketleri konu edilmiş, el-Kirkisânî'nin verdiği bilgiler Yahudi ve Müslüman bilginlerin eserleriyle karşılaştırılmıştır. Burada, el-Kirkisânî'nin Orta Çağ Yahudi mezheplerine yaptığı reddiyeler de incelenmiştir. Tezin üçüncü bölümünde, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da Rabbani Yahudilikle ilgili verilen bilgiler ve el-Kirkisânî'nin Rabbanilik eleştirisi ele alınmıştır. Bu çerçevede, Rabbanilikte Tanrı ve kitap inancı, dua ve ibadetler ile temizlik konularından bahsedilmiştir.

Çalışmam boyunca katkılarını gördüğüm bazı kişi ve kurumlara teşekkür borçluyum. Öncelikle yüksek lisans döneminden itibaren ilim hayatıma rehberlik eden ve tezle ilgili bütün aşamalarda desteklerini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Yasin Meral'e teşekkür ederim. Tez süresince katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Ali İsra Güngör ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Emin Eren'e müteşekkirim. Değerli vaktini ayırarak İbranice dersleri veren Arş. Gör. Mukadder Sipahioğlu'na müteşekkirim. Kilise babalarıyla ilgili literatür hakkında yardımcı olan Arş. Gör. Arif Gören'e teşekkür ederim. TÜBİTAK bursiyeri olarak, doktora çalışmalarımda beni teşvik eden ve bu imkânı sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Türkiye'deki İslam araştırmalarını bir çatı altında toplayarak çalışmalara kolaylıkla ulaşmamızı sağlayan İSAM'a müteşekkirim. İlim hayatını birlikte devam ettirdiğimiz, en büyük destekçilerimden biri olan kardeşim Hatice Dağhan'a teşekkür ederim. Tezi okuyarak düzeltme ve öneriler sunan Dr. Öğr. Üy. Fatma Seda Şengül, Arş. Gör. Rumeysa Bektaş, Arş. Gör. Safiye Merve Özkaldı, Arş. Gör. Sema Nur Uzun, Büşra Şahin ve Kübra Güneş'e müteşekkirim. İlim yolculuğumda her daim yanımda olan, maddi manevi destek veren eşime ve aileme teşekkürü borç bilirim.

Fatıma Betül Taş

Ankara, 2023

KISALTMALAR

as. : Aleyhisselam

b. : Bin veya ben

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editor/Editör

hük. : Hükümdarlığı

Hz. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

MÖ. : Milattan önce

MS. : Milattan sonra

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

ss. : Sayfadan sayfaya

tahk. : Tahkik eden

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

trans. : Translator

vb. : Ve benzeri

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı, Metodu, Kapsam ve Sınırlılıkları

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu tezde, 10. yüzyılda Irak bölgesinde yaşamış Karaî bir bilgin olan Ya'kûb el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* isimli eserindeki Yahudi mezhep ve grupları ele alınmaktadır. Bu çerçevede, önce ilk dönem Yahudi grupları, ardından Orta Çağ Yahudi grupları el-Kirkisânî'nin verdiği bilgiler ışığında incelemeye tabi tutulmaktadır. El-Kirkisânî'nin temel muarızlarının Rabbaniler olması ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da en yoğun eleştirilerin Rabbanilere yönelik olması sebebiyle tezde bu konuya müstakil bir bölüm ayrılmaktadır. El-Kirkisânî'nin Rabbanilerle ilgili eleştirilerinde, temsil değeri yüksek temel eleştiri noktaları esas alınarak değerlendirme yapılmaktadır.

Bu tezin birkaç temel amacı bulunmaktadır. İlki, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın edebî tür olarak neye tekabül ettiğini tespit etmektir. Eserin Yahudi mezhep ve gruplarıyla ilgili bölümleri, metin yapısı ve muhtevası bakımından İslam bilginlerinin kaleme aldığı *reddiye, fırak, makâlât* ve *milel-nihal* türündeki çalışmalar ile Hıristiyan bilginlerin heresiyografi eserlerine benzerlik göstermektedir. Çalışmamızda, bu benzerliklerin tahlili yapılarak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümleriyle ilgili edebî bir tür tanımlaması yapmak amaçlanmaktadır. İkinci olarak, bu tezde el-Kirkisânî'nin mezhepler hakkındaki yazılarında kullandığı usul ve yöntemini tespit etmek hedeflenmektedir. Bu çerçevede, el-Kirkisânî'nin mezheplerle ilgili ne kadar tarihî-kronolojik tanıtım yaptığı ve ne ölçüde ihtilaf noktaları üzerinden reddiyeye başvurduğu incelenerek, onun öncelikli kriterlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Tezin üçüncü temel amacı ise *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın İslam

eserlerindeki Yahudi mezheplerle ilgili anlatımlara etkisini ve kaynaklık değerini ortaya koymaktır.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da, günümüz kaynaklarında Yahudi mezhepleri arasında zikredilmeyen ancak el-Kirkisânî'nin zikrettiği bazı grup ve şahıslar dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, Meğâriyye ve Kar'iyye gibi erken dönemlere, Melikiyye/Remliyye ve Mîşeviyye gibi Orta Çağ'a tarihlendirilen çeşitli Yahudi grupları yer almaktadır. Amaçlarımızdan biri de nadir bilinen Yahudi grupları hakkında bilgi vererek, konuyla ilgili araştırmalara katkıda bulunmaktır.

2. Araştırmanın Metodu

Bu tezde, dinler tarihinin temel metodu olan tarihî-karşılaştırmalı metot kullanılmaktadır. Yahudi mezhepleriyle ilgili bilgi verilirken yargılayıcı ifadelerden kaçınılarak tasvirî bir dil tercih edilmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer alan bilgiler, öncelikle Yahudi mezhepleri hakkında MS. 1. yüzyıldan itibaren yazılan Yahudi ve Hıristiyan literatürüyle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Ardından, bir kısmı el-Kirkisânî'nin çağdaşı bazısı da sonraki yüzyıllarda yaşamış olan İslam bilginlerinin Yahudi mezhep ve grupları hakkında verdikleri malumat ile karşılaştırma yapılmaktadır. Son olarak Yahudi mezhepleri hakkındaki güncel araştırmalara yer verilerek kendi tespit ve kanaatlerimiz ortaya koyulmaktadır.

Çalışmamızda, klasik dinî metinlerin anlaşılmasında ve sınıflandırılmasında filolojik yöntemden faydalanılmaktadır. Yahudi mezhepleri hakkındaki literatür Grekçe, İbranice ve Arapça gibi farklı klasik dillerde yazılmıştır. Grekçe yazılan klasik kaynakların orijinal metinlerini okumak, dil bariyeri sebebiyle mümkün olmamıştır. Bu kaynaklar İngilizce çevirileri üzerinden tez içerisinde kullanılmaktadır. İbranice metinlerden faydalanırken, öncelikle Doç. Dr. Yasin Meral ile yapılan okumalar, daha sonra İngilizce çevirilerin görülmesi esas alınmaktadır. Tarafımızca okunan Arapça

kaynaklardan, mevcut İngilizce ve Türkçe çeviriler de göz önünde bulundurularak istifade edilmektedir. Klasik kaynaklardan alınan bilgilerde, yazarların kavramları kullanım şekilleri dikkate alınmaktadır. Mezhep isimleri, şahıs isimleri gibi mezhepleri tanımlamada önemli rolü olan çeşitli kavramlar, yazarın yazdığı şekilde ve italik bir biçimde gösterilmektedir.

Bu tezin birinci ve ikinci bölümlerinde başlık olarak kullanılan "İlk Dönem Yahudi Grupları" ve "Orta Çağ'daki Yahudi Grupları" şeklindeki ayrım bize aittir. Bu bölümlerin belirlenmesinde, modern çalışmalardaki Yahudi mezheplerini dönemlere ayırma usulü esas alınmaktadır. Öte yandan bu bölümlerdeki alt başlıkların belirlenmesinde *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da yer alan kronolojik sıralama kullanılmaktadır. El-Kirkisânî, Yahudi gruplarına dair bâblara başlarken "*fî hikâyeti kavli'l-Kar'iyye*", "*fî hikâyeti kavli'l-Yudğân*" ve "*fî zikri Ebî 'İmrân et-Tiflîsî ve Melik er-Remlî*" gibi çeşitli başlıklar zikretmektedir. Bu çerçevede tezde, hem el-Kirkisânî'nin yazımı dikkate alınarak hem de Türkçede anlaşılır olabilecek şekilde, Kar'iyye, Yudğân ve Takipçileri, Ebû İmrân et-Tiflîsî ve Takipçileri gibi isimlendirmeler tercih edilmiştir.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb on üç *makâle*den oluşan geniş kapsamlı bir eserdir. El-Kirkisânî, eserinin birinci *makâle*sini Yahudi mezhep ve gruplarını tanıtmaya ayırmakta, üçüncü *makâle*de de bu grupların görüşlerine eleştiriler yönelterek kendi doğru görüşünü ortaya koymaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın ikinci ve dördüncü *makâle*leri, bilgi edinme yolları, akılla elde edilen bilginin delil olarak kullanılması, *bahs, nazar, istidlâl, kıyas* ve *icmâ* yöntemlerinin kullanılması gibi usule dair konuları içermektedir. Eserin beşinci ile on üçüncü *makâle*leri arasında ise sünnet, Şabat, On Emir, takvim, bayramlar, necaset, yasak ilişkiler, helal-haram yiyecekler ve miras gibi

Karaîlerin dinî inanç ve uygulamaları ele alınmaktadır. El-Kirkisânî, doğrudan mezheplerden bahsetmediği bu *makâle*lerde de zaman zaman belirli bir konuya dair çeşitli grupların fikirlerini verip değerlendirmektedir. Bu bakımdan eserin tamamında el-Kirkisânî'nin Yahudi mezhepleriyle ilgili düşünce ve değerlendirmelerini görmek mümkündür. Ancak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın tamamını bir doktora tezi içerisinde mütalaa etmek fazla uzun olacağından bazı sınırlamalar yapılmasına karar verilmiştir. Tezimizin odak noktası, el-Kirkisânî'ye göre Yahudi mezhepleri olduğu için eserin birinci ve üçüncü *makâle*lerindeki mezheplere dair anlatımlar tezin temel metnini oluşturmaktadır. Diğer *makâle*lerdeki mezheplerle ilgili değerlendirmelere de yeri geldikçe müracaat edilmektedir. Bu bölümlerden tez içerisine alınmayan konular için de dipnotta ilgili yerlerin referansları verilmektedir.

Bu tez, bütün Yahudi mezhep ve gruplarını her yönüyle ele alan bir çalışma değildir. Tezde, Yahudi mezhep ve grupları *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer alan anlatımlar üzerinden konu edilmektedir. El-Kirkisânî'nin eserinde yer vermediği mezhepler tezimizin kapsamı dışındadır. El-Kirkisânî, ismen zikretse bile bir mezhebe ait bütün inanç ve uygulamalara değinmemektedir. Onun bahsetmediği mezhep özellikleri de tezimizin kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu yönüyle tez, el-Kirkisânî'nin metnini esas almakta ve oradaki bilgileri takip etmektedir. Çalışmamızda, Yahudi mezhep ve gruplarıyla ilgili bilgilerin yanı sıra el-Kirkisânî'nin reddiyeleri de ele alınmaktadır. Bu çerçevede, hem mezheplerin görüşlerine yapılan eleştiriler incelenmekte, hem de konuyla ilgili Karaî bir bilginin doğru kabul ettiği görüş ortaya koyularak değerlendirilmektedir.

B. Literatür Değerlendirmesi

Araştırma konumuzla ilgili ilk kaynağımız, el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* isimli eseridir. Eserin birinci *makâle*si ilk kez 1894'te Abraham Harkavy

tarafından Rusça bir tanıtım yazısıyla birlikte yayımlanmıştır.[1] Daha sonra Leon Nemoy eserin tamamını içeren yeni bir edisyon hazırlamıştır.[2] Arapça olarak kaleme alınan bu eserde, Yahudi dinî metinleri ve terimleri için İbranice kullanılmaktadır. Nemoy, metni kendi el yazısıyla hazırlamıştır. Bu edisyonda, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bazı bölümlerinde kelime ve cümle eksikleri bulunmakta, bazen de bir bâbın tamamının eksik olduğu görülmektedir. On üç *makâle*den oluşan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın birinci *makâle*si, hem Nemoy hem de Wilfrid Lockwood tarafından İngilizceye çevrilerek yayımlanmıştır.[3] İlerleyen dönemlerde *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* üzerine yapılan araştırmalar içerisinde, eserin çeşitli bâblarının İngilizce ve Fransızca tercümeleri de yer almıştır.[4]

---

[1] Bu yayının 247-278. sayfaları arasındaki Rusça tanıtım yazısı İngilizceye çevrilmiştir. Bkz. A. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 49-90.

[2] Ya'kûb el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, ed. Leon Nemoy, volume I (1939), volume II (1940), The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York. Nemoy, bu tahkik için düzeltmeler yayımlamıştır. Bkz. Leon Nemoy, "Corrections and Emandations to al-Qirqisânî's "Kitâb al-anwâr", *The Jewish Quarterly Review* 50:4 (1960), ss. 371-383.

[3] Leon Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), ss. 317-397. Wilfrid Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 91-200.

[4] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* VI.4'ün Judeo-Arabic (İbranice harflerle yazılan Arapça) yeni bir edisyonu ve İngilizce çevirisi yapılmıştır. Haggai Ben-Shammai, "Qirqisānī on the Oneness of God", *The Jewish Quarterly Review* 73:2 (1982), ss. 105-111. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* VI.38'in İngilizce çevirisi yapılmıştır. Leon Nemoy, "al-Qirqisānī on the Value/Weight of the Shekel", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/7 (1980), ss. 389-395. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* IV.5.1-6'nın İngilizce çevirisi yapılmıştır. Aviram Ravitsky, "Yaʿqūb al-Qirqisānī on Human Intellect, Legal Inference, and the Meaning of the Aristotelian Syllogism", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 26 (2018), ss. 167-173.

El-Kirkisânî ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* hakkında yapılan en eski çalışmalardan biri, Wilhelm Bacher'in 1895 yılında yayımlanan "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects" isimli makalesidir.[5] Bacher bu çalışmasında, el-Kirkisânî'ye ait eserler ile *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın el yazmaları ve içeriği hakkında genel bilgiler vermekte, daha sonra eserin Harkavy tarafından yayımlanan birinci *makâle*sini detaylı bir şekilde anlatarak değerlendirmektedir. Bacher'in makalesi, el-Kirkisânî ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* hakkında yapılan ilk İngilizce çalışma olması bakımından önem arz etmektedir. Tezde, bu makaledeki değerlendirmelere yer verilerek atıfta bulunulmaktadır.

El-Kirkisânî hakkında yapılan önemli çalışmalardan biri, Georges Vajda'nın "Études sur Qirqisânî" isimli Fransızca makale serisidir.[6] 1941, 1946, 1948, 1961 ve 1963 yıllarında peyderpey yayımlanan bu makalelerde, el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki çeşitli görüşleri ele alınmaktadır. Her makalede konuyla ilgili giriş yapıldıktan sonra ilgili pasajların Fransızca çevirileri sunulmaktadır. Bu çerçevede, sihir, mucize ve astroloji, dinî hüküm çıkarma yolları, dinî hüküm çeşitleri, cedel usulü gibi çeşitli konulara yer verilmektedir. Bu makale serisi, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* üzerine yapılan araştırmalarda başvurulan birincil kaynaklar arasındadır. Makalelerin muhtevası Yahudi mezhepleri konusunu birebir ilgilendirmediği için tezimizde sadece ilgili yerlerde atıfta bulunulmuştur.

---

[5] Wilhelm Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", *The Jewish Quarterly Review* 7:4 (1895), ss. 687-710.

[6] Georges Vajda, "Études sur Qirqisânî [I]", *Revue des études juives*, tome 6 (106), 1941, ss. 87-123; "Études sur Qirqisânî. II: Les fondements spéculatifs de la législation religieuse", *Revue des études juives*, tome 7 (107), 1946, ss. 52-98; "Études sur Qirqisânî. III: Questions de méthodologie", *Revue des études juives*, tome 8 (108), 1948, ss. 63-91; "Études sur Qirqisânî. IV: Questions de méthodologie (suite)", *Revue des études juives*, tome 3 (120), 1961, ss. 211-257; "Études sur Qirqisânî. V: Les règles de la controverse dialectique [fin]", *Revue des études juives*, tome 122, n°1-2, 1963, ss. 7-74.

Yaşar Kutluay'ın 1964'teki *İslâm Mezhepleri ile Yahudi Mezhepleri ve Mukayeseleri* başlıklı doçentlik çalışması, İslam fırkaları ile Yahudi fırkalarının karşılaştırılarak değerlendirildiği ilk Türkçe çalışmadır.[7] Kutluay, konuyla ilgili klasik kaynakları kullanmıştır. Bunlar arasında *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* da bulunmaktadır. Eserin ilk bölümünde, İslam'ın ortaya çıkışından itibaren Hz. Muhammed'in hayatı, dört halife dönemi, Hâricîler ve Şiîlerin ortaya çıkışı ve alt fırkaları hakkında bilgi verilmekte ve değerlendirmeler yapılmaktadır. İkinci bölümde ise Yahudilik tarihinin önemli olayları, dinin temel esasları, Sâmirîlerin ayrılığı, erken dönem ve Orta Çağ'daki Yahudi fırkaları ele alınmaktadır. Son olarak, İslam ve Yahudi mezhepleri çeşitli yönlerden karşılaştırılarak benzerlikler tespit edilmektedir. Tez konumuzla doğrudan ilgili olan bu eser, İslam ve Yahudi mezhepleri araştırmaları için hâlâ değerini koruyan önemli bir Türkçe kaynaktır. Tezimizde yeri geldikçe bu esere müracaat edilmiştir.[8]

[7] Bu çalışma, 1965 yılında *İslâm ve Yahudi Mezhepleri* adıyla kitap olarak basılmıştır. Tezde, kitabın 2001 yılında yapılan baskısı kullanılmaktadır. Bkz. Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

[8] Türkçe çalışmalarda klasik İslâm kaynaklarına dayanarak Yahudi mezhepleri hakkında bilgi verildiği görülmektedir. El-Bîrûnî'nin Yahudi mezheplerini tanıtımı hakkında bkz. Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, ss. 229-233. El-Makdisî'ye göre Yahudi mezheplerini listeleyen kitap bölümü için bkz. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdigi Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995, ss. 167-169. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ve İslam eserlerini kullanarak Karaî grupları anlatan kitap bölümü için bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 518-525. Bazı İslam bilginlerinin eserlerinden harmanlanarak Yahudi mezheplerini tanıtan kitap bölümü için bkz. Fadıl Ayğan, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, ss. 68-82. Kısmen klasik kaynaklar, çoğunlukla da modern çalışmalar esas alınarak hazırlanan Yahudi mezheplerine dair bir kitap için bkz. Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilik: Mezhepler*, Kitâbî Yayınları, İstanbul 2022.

Steven Mark Wasserstrom'un doktora tezi olarak hazırladığı, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*[9] başlıklı çalışma, tezimizde istifade ettiğimiz bir diğer çalışmadır. Bu eserde, İslam eserlerindeki Yahudi mezhepleriyle ilgili bilgilerin ortaya çıkışından 16. yüzyıla kadar tarihî seyri gösterilmekte, İslam eserlerinin Hıristiyan ve Yahudi literatürüyle bağlantısı ortaya koyulmaktadır. Wasserstrom, Yahudi mezheplerine dair klasik kaynakları kullanmakta, tez sonunda, kullandığı orijinal metinler ile onların İngilizce çevirilerine bir bölüm ayırmaktadır. Bu çalışma, Yahudi mezhepleri hakkındaki literatür üzerine yapılacak araştırmalarda başvurulması gereken çalışmalardan biridir. Wasserstrom, doktora tezine dayanarak Memlükler dönemindeki İslam bilginlerinin eserlerinde Yahudi mezheplerine dair yazıları ele aldığı bir kitap bölümü hazırlamıştır. Türkçeye çevrilerek yayımlanan bu çalışma, tezimizle kısmen ilgili olmakla beraber yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.[10]

Bir diğer kaynağımız, Camilla Adang'ın kaleme aldığı *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* başlıklı eserdir.[11] Bu çalışmada, Ali bin Rabben et-Taberî, İbn Kuteybe, el-Ya'kûbî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, el-Mes'ûdî, el-Makdisî, el-Bâkıllânî, el-Bîrûnî ve İbn Hazm'ın eserlerinde Yahudiliğe bakış incelenmektedir. Bu çerçevede, İslam bilginlerinin gündeminde olan Hz. Musa şeriatının neshi, beşâiru'n-nübüvve, peygamberlik mucizeleri, Tevrat'ın *tahrîf* edilmesi gibi konular ve kullanılan Tevrat pasajları ele alınmaktadır. Eserde, İslam döneminde yaşamış olan Dâvud bin Mervân el-Mukammes ve el-Kirkisânî gibi

[9] Steven Mark Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, PhD Dissertation, University of Toronto, Toronto 1985.

[10] Steven M. Wasserstrom, "Memlükler Zamanındaki Yahudi Heresiyografisi", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, ed. Jacques Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, ss. 337-379.

[11] Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden 1996.

Müslüman olmayan müelliflere de bölüm ayrıldığı görülmektedir. Adang, çalışmasında klasik kaynaklara dayanmakta, modern araştırmaları da yeri geldikçe değerlendirmektedir. Bu eser, İslam'ın ilk beş asrında İslam literatüründe Yahudilik üzerine yapılacak araştırmalarda önemli bir başvuru kaynağıdır.

Fred Astren'in kaleme aldığı *Karaite Judaism and Historical Understanding* başlıklı çalışma, tezde kullanılan kaynaklardan bir diğeridir.[12] Bu eserde, "Ya'qûb al-Qirqisânî: Heresiography and Rationalism in a Karaite Construciton of History" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Astren, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı şekil ve muhteva yönünden değerlendirmekte, Hıristiyan ve Müslüman literatürüyle bağlantısını ortaya koymaktadır. Astren'in tespit ve değerlendirmeleri tezimiz için önemli ipuçları vermektedir.

El-Kirkisânî hakkında yapılan çalışmalar arasında, Van Bekkum'un "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians" isimli makalesi de bulunmaktadır. Bu çalışmada, el-Kirkisânî'nin ekseriyetle Dâvud bin Mervân el-Mukammes'e atıfta bulunarak edindiği Hıristiyanlık bilgisi ve Hıristiyan inançlarına yaptığı reddiyeler değerlendirilmektedir.[13] Hıristiyanlık üzerine bir araştırma olması sebebiyle bu makale tezimizle doğrudan ilgili değildir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* bağlamında Hıristiyanlık üzerine yapılacak çalışmalarda müracaat edilmesi gereken bir makaledir.

Torki Fahad Abdullah al-Saud'un doktora tez çalışması olan *Al-Qirqisani and Maimonides' Polemics Against Islam: An Intercultural Study in Religion and Literature*

---

[12] Fred Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, Columbia 2004, ss. 98-123.

[13] Wout Jac. Van Bekkum, "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians", *Syriac Polemics*, ed. Wout Jac. Van Bekkum & Jan Willem Drijvers & Alex Klugkist, Peeters, Leuven 2007, ss. 173-192.

bir diğer başvuru kaynağıdır.[14] Yazarın ele aldığı konular, İslam devletlerinde zimmîlik statüsü, el-Kirkisânî'nin Mu'tezile ile benzer yönleri, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da İslam'a yönelik reddiye, İbn Meymûn'un İslam'a bakış açısı ve Yemen Mektubu'ndaki İslam eleştirisidir. Bu çalışmanın tezimizle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Sadece el-Kirkisânî'nin Mu'tezilî bilginlerden etkilendiğine dair değerlendirmelerine yer verilmektedir.

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da Mu'tezilî fikirlerin etkisi olduğunu belirten bir diğer çalışma, David Sklare tarafından hazırlanan "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey" isimli makaledir.[15] Burada, Yahudi literatüründe Mu'tezile ekolünün etkisinde gelişen fikirlerin 8. yüzyıl sonlarında başlayıp 17. yüzyıla kadar devam eden izleri sürülmektedir. Sklare, bu uzun süreyi erken dönem, klasik dönem ve geç dönem olarak üç kısma ayırarak incelemektedir. Ona göre erken dönemde Mu'tezilî görüşe sahip Yahudi bilginler, Davud b. Mervân el-Mukammes, Saadya Gaon, Danyal el-Kûmisî, el-Kirkisânî ve Yefet ben Eli'dir. El-Kirkisânî'nin kaynakları olarak el-Mukammes ve Saadya Gaon'a işaret eden Sklare, el-Kirkisânî'nin eserlerinden kısaca bahsetmekte, herhangi bir görüşünü incelememektedir. Bu sebeple makalede tezimiz için önemli bir bilgi bulunmamaktadır.

El-Kirkisânî'nin İslam eleştirisi hakkında Türkçe bir çalışma, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği" başlığıyla Yasin Meral

---

[14] Torki Fahad Abdullah A. al-Saud, *Al-Qirqisani and Maimonides' Polemics Against Islam: An Intercultural Study in Religion and Literature*, PhD Dissertation, Boston University, Boston 2008.

[15] David Sklare, "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey", *İslâmî İlimler Dergisi* 12:2 (2017), ss. 145-178. Bu makalenin Türkçe çevirisi yapılarak yayımlanmıştır. Bkz. David Sklare, "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller - Bir Tetkik", çev. Casım Ekinci, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:2 (2018), ss. 347-380.

tarafından yayımlanmıştır.[16] Meral, öncelikle Karaîlerin İslam eleştirisi bağlamında el-Kûmisî, Yefet ben Eli, Şlomo ben Yeruhim ve Yusuf el-Basîr'in İslam'a bakışını değerlendirmektedir. Daha sonra el-Kirkisânî'nin, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleri, Kur'an'ın i'câzı ve Tevrat'ı neshetmesi konularında İslam inançlarına yönelik reddiyesi ele alınmaktadır. Makale, Orta Çağ'da diğer din mensupları tarafından İslam'a yöneltilen eleştiriler arasında Karaîliğin yerini anlamak bakımından önemli bir çalışmadır. Bu makale tezimizle doğrudan ilgili değildir.

El-Kirkisânî ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* üzerine araştırmalar yapan isimlerden biri, Aviram Ravitsky'dir. Onun çalışmaları arasında, "Peruş ha-Bikorti şel Ya'kov el-Kirkisani le-İkronot da-Draşa ha-Talmudit" isimli bir kitap bölümü bulunmaktadır.[17] Ravitsky, burada el-Kirkisânî'nin Rabbani gelenekteki on üç yorum kuralına dair kaleme aldığı Arapça metni[18] İbraniceye tercüme etmektedir. Müellif yaptığı çevirinin girişinde, el-Kirkisânî'nin eleştirel şerhinin tarihî önemini ele almaktadır. El-Kirkisânî'nin usul anlayışı açısından değerli olan bu yayın, tezimizle doğrudan ilgili değildir. İlerleyen süreçte, el-Kirkisânî'nin usul anlayışına dair yapılacak çalışmalarda Ravitsky'nin bu kitap bölümüne müracaat edilmesi uygun olacaktır.

Ravitsky'nin bir diğer çalışması, "Rav Saadya Gaon ve Ya'kov el-Kirkisani al-ha-Mivne ha-Logi şel ha-Mitsvot ha-Sihliyot ve-ha-Şim'iyot: Logika ve-Kelam ba-

---

[16] Yasin Meral, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği", *Dini Araştırmalar* 17:45 (2014), ss. 93-114.

[17] Aviram Ravitsky, "Peruş ha-Bikorti şel Ya'kov el-Kirkisani le-İkronot da-Draşa ha-Talmudit", *Dvarim Hadaşim Atikim*, ed. Rachel Elior, The Hebrew University Magnes Press, Kudüs 2011, c. 1, ss. 123-157.

[18] El-Kirkisânî, Rabbani gelenekteki on üç yorum kuralını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Rabbani geleneğe göre on üç yorum kuralı, kutsal metinlerden nasıl hüküm çıkarılacağına dair ilkeleri içermektedir. El-Kirkisânî, Rabbani gelenekteki bu on üç yorum kuralını Arapçaya çevirerek her birini detaylı incelemeye tabi tutmaktadır. Analizinin sonunda el-Kirkisânî, on üç ilkeden sadece altısının geçerli olduğu sonucuna varmaktadır. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.9-21, ss. 365-385.

Vikuah ha-Karaî Rabanî" başlıklı makaledir.[19] Bu makalede, el-Kirkisânî ile Saadya Gaon'un *kıyas* hakkındaki görüşleri karşılaştırılmaktadır. Karaîler ve Rabbanilerin ihtilaf ettiği temel konulardan biri, hukuki meselelerde *kıyas*a başvurmanın meşruiyetidir. El-Kirkisânî ve Saadya Gaon bu konuyu eserlerinde detaylıca incelemişlerdir. Ravitsky'nin bu makalesi, Aristotelesçi mantığın Karaî ve Rabbani gelenekteki izlerini sürmektedir. El-Kirkisânî'ye göre, hukuki meselelerde illet, Aristotelesçi *kıyas*taki orta terime benzemektedir. El-Kirkisânî, Saadya Gaon'un aklî emirlere (*akliyyât*) *kıyas*ın uygulanmasını kabul ettiğini, ancak ilahî emirlere (*sem'iyyât*) uygulanmasını kabul etmediğini iddia ederek onu tutarsızlıkla suçlamıştır. Bu makalede, Saadya Gaon'un görüşü, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki anlatım ile Saadya Gaon'un kendi yazıları karşılaştırılarak incelenmiştir. Ravitsky'ye göre her iki düşünürde de görünen şey; dinî bir pozisyonun rasyonel ve ikna edici argümanlarla desteklenmesi gerektiğidir ki bu da kelamcıların yöntemidir. Ravitsky'nin makalesi, el-Kirkisânî'nin usul anlayışı açısından önemli analizler içermekle birlikte tezimizin kapsamı dışındadır. Bu makale, el-Kirkisânî'nin usul anlayışı hakkında yapılacak ileriki çalışmalarda başvurulması gereken kaynaklar arasındadır.

Ravitsky, daha sonra "Torat ha-Higayon ve-Torat ha-Hakara ba-Metodologya ha-Hilhatit şel Ya'kov el-Kirkisani: Targum İvri şel Kitabu'l-Envar ve'l-Merakıb, Maamar dalet, Şearim alef-het, im Mavo ve-Hearot" isimli, el-Kirkisânî'nin kutsal metin yorumlama usulünü inceleyen bir makale yayımlamıştır.[20] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın dördüncü *makâle*sinde kelami ve felsefi kaynaklardan aldığı

[19] Aviram Ravitsky, "Rav Saadya Gaon ve Ya'kov el-Kirkisani al-ha-Mivne ha-Logi şel ha-Mitsvot ha-Sihliyot ve-ha-Şim'iyot: Logika ve-Kelam ba-Vikuah ha-Karaî Rabanî", *Tarbits* 84:1-2 (2016), ss. 159-193.

[20] Aviram Ravitsky, "Torat ha-Higayon ve-Torat ha-Hakara ba-Metodologya ha-Hilhatit şel Ya'kov el-Kirkisani: Targum İvri şel Kitabu'l-Envar ve'l-Merakıb, Maamar dalet, Şearim alef-het, im Mavo ve-Hearot", *Association for Jewish Studies* 41:2 (2017), ss. 1-32.

dokuz temel mantık ve epistemoloji ilkesini ele almaktadır. O, bu ilkelerden hareketle Karaîliğin Tanah tefsirindeki akılcı yaklaşımını göstermek istemektedir. Ravitsky, önce bu konu hakkında genel bilgiler vermiş, ardından da *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki ilgili kısımları notlar ekleyerek İbraniceye tercüme etmiştir. Çevirinin giriş kısmında, el-Kirkisânî'nin duruşunun felsefi ve tarihî önemi ele alınmaktadır. Makalenin odaklandığı ana noktalar, el-Kirkisânî'nin dokuz mantık ve epistemoloji ilkesi ile bunların kelami kaynaklarıdır. Tezimizle doğrudan ilgili olmayan bu makale, daha sonraki çalışmalarda yararlanılmak üzere dikkate alınmamıştır.

Ravitsky'nin el-Kirkisânî hakkındaki son çalışması, "Ya'qūb al-Qirqisānī on Human Intellect, Legal Inference, and the Meaning of the Aristotelian Syllogism" başlıklı makalesidir.[21] Ravitsky bu yazısında, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın dördüncü *makâle*sinde yer alan Aristotelesçi *kıyas*a ve onun epistemolojik temellerine yönelik bir eleştiriyi incelemektedir. El-Kirkisânî'nin, Aristotelesçi mantığı savunduğuna dikkat çeken Ravitsky, onun *kıyas* eleştirisinin tarihî, teolojik ve felsefi anlamlarına odaklanmaktadır. Ayrıca o, el-Kirkisânî'nin *kıyas*ı, hukuki akıl yürütme alanında ve Tanah'taki hukuki pasajların yorumlanmasında kullanılması gereken bir bilgi kaynağı olarak yorumlamasını analiz etmektedir. Tezimizin kapsamına girmeyen bu makale, el-Kirkisânî'ye göre kutsal metnin yorumlanmasında kullanılacak ilkeler ve onun usul anlayışı hakkında yapılacak çalışmalarda faydalı olacaktır.

Arye Zoref, el-Kirkisânî hakkında "Emdato şel Ya'kov el-Kirkisani ba-Pulmus al Hivatsrut ha-Safa" isimli makalesini yayımlamıştır.[22] Zoref bu yazısında, Tekvin

[21] Ravitsky, "Ya'qūb al-Qirqisānī on Human Intellect, Legal Inference, and the Meaning of the Aristotelian Syllogism", ss. 149-173.

[22] Arye Zoref, "Emdato şel Ya'kov el-Kirkisani ba-Pulmus al Hivatsrut ha-Safa", *Ginzei Qedem* (2016), ss. 275-301.

Kitabı'nda yer alan Babil Kulesi ve dillerin karıştırılması anlatısından[23] hareketle, el-Kirkisânî'nin dillerin oluşumuna dair görüşünü tartışmaktadır. Tezimizle ilgili olmaması sebebiyle bu çalışma kullanılmamıştır.

Nadia Vidro, "Al-Qirqisānī's account of historical Jewish calendars and its dependence on the commentary on Genesis by Saʿadya Gaon: a study of Kitāb al-Anwār VII.1" isimli makalesinde, Rabbanilerle Karaîler arasındaki takvim tartışmasına odaklanmaktadır.[24] Müellif, Leon Nemoy'un edisyonunda eksik kalan kısımları el yazmalarından tamamlayarak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın yedinci *makâle*sinin baş kısmını yeniden yayımlamakta ve metnin açıklamalı çevirisini sunmaktadır. Vidro, bu metinle Saadya Gaon'un Tekvin, 1:14 üzerine tefsirini karşılaştırmakta ve aralarında birebir alıntılar tespit etmektedir. Buradan hareketle de el-Kirkisânî'nin bu konudaki kaynağının -her ne kadar isim belirtmese de- Saadya Gaon olduğunu iddia etmektedir. Vidro'nun dikkat çektiği husus; el-Kirkisânî'nin, Karaîliğin öncülerinden sayılan Anân ben David ve Binyamin en-Nihâvendî'nin takvimle ilgili görüşlerine dair *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın yedinci *makâle*sinin başında verdiği bilgilerin kaynağının, aslında kendisinin Rabbani rakibi Saadya Gaon oluşudur. El-Kirkisânî'nin kaynaklarının tespiti açısından önemli olan bu makaleye, tezimizde Yahudi takvimlerinin işlendiği bölümde atıfta bulunulmaktadır.

El-Kirkisânî ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* hakkında yapılmış Arapça çalışma az sayıdadır. Hamade Muhammed İbrahim tarafından hazırlanan "Muşkiletu'n-Nesh beyne Mutekellimiy el-Yehûdiyye ve'l-İslâm (el-Kirkisânî ve'l-Bâkıllânî

[23] Tekvin, 11:1-9.

[24] Nadia Vidro, "Al-Qirqisānī's account of historical Jewish calendars and its dependence on the commentary on Genesis by Saʿadya Gaon: a study of Kitāb al-Anwār VII.1", *Ginzei Qedem* 17 (2021), ss. 11-49.

Nemûzecen)"[25] isimli makalede, el-Kirkisânî ve el-Bâkıllânî'nin nesh görüşü karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bu makale doğrudan tezimizle ilgili olmadığı için kullanılmamıştır. Bir diğer Arapça çalışma, Boterfas Rabeh'in "Et-Talmûd fî Fikri'l-Yehûdî el-Karâî: Ya'kûb Ebû Yûsuf el-Kirkisânî Nemûzecen" ismiyle yayımladığı makaledir.[26] El-Kirkisânî'nin eserlerinde Talmud hakkındaki bilgileri inceleyen yazar, beş buçuk sayfalık bir bölümü el-Kirkisânî'nin Talmud eleştirisine ayırmakta, fakat eleştirileri analiz etmemektedir. Bu kısımda yalnızca el-Kirkisânî'nin metninden nakiller yapılmaktadır. Ancak aktarılan bilgilerin Rabbani kaynaklardaki yerleri tespit edilmemekte veya bugün elimize ulaşıp ulaşmadıklarına dair bir bilgi verilmemektedir. Zayıf bir çalışma olması sebebiyle makaleye tezimizde müracaat edilmemiştir.

Son olarak bu tezde, Tanah, Mişna, Talmud gibi Yahudi dinî metinlerinin okunmasında orijinal metin ve İngilizce çevirisinin birlikte sunulduğu kaynaklardan faydalanılmıştır.[27] Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirileri kullanılırken bazen yeni çeviri bazen de eski çeviri tercih edilmiştir. Eski çevirinin kullanılma sebebi, İbranice metindeki bütün kelimelerin mümkün oldukça çeviriye yansıtılmış olmasıdır. Böylelikle, el-Kirkisânî'nin kelime tahlili yaptığı Tanah pasajlarında ilgili kelimeler eski çeviride daha net görülmektedir. Yeni çeviri ise hem günümüz Türkçe yazımına daha uygun olması hem de eski çeviride yer almayan bazı eklemeler içermesi bakımından tezde kullanılmaktadır.

---

[25] Hamade Muhammed İbrahim, "Muşkiletu'n-Nesh beyne Mutekellimiy el-Yehûdiyye ve'l-İslâm (el-Kirkisânî ve'l-Bâkıllânî Nemûzecen)", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Arabiyye* 39:7 (2019), ss. 3557-3595.

[26] Boterfas Rabeh, "Et-Talmûd fî Fikri'l-Yehûdî el-Karâî: Ya'kûb Ebû Yûsuf el-Kirkisânî Nemûzecen", *Mecelletu'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 13:3 (2021), ss. 247-270.

[27] Bkz. https://www.sefaria.org/texts.

Yukarıda zikredilen çalışmalarda, el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ve Yahudi mezheplerine dair literatürün çeşitli yönlerden ele alındığı görülmektedir. Bunlar arasında, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın tamamını inceleyerek el-Kirkisânî'nin Yahudi mezhep ve gruplarıyla ilgili anlatımını ve eleştirilerini müstakil olarak konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Benzer şekilde mevcut literatürde, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki bilgiler merkeze alınarak Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman bilginlerin eserleriyle hem usul hem de muhteva bakımından detaylı bir karşılaştırma yapılmamıştır. Türkçe yayınlarda ise el-Kirkisânî'nin İslam eleştirisinin ele alındığı makale haricinde doğrudan el-Kirkisânî'yi ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı inceleyen hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Tezimizde, literatürde eksik olduğunu düşündüğümüz bu hususlar işlenecektir. Tezimizin odak noktası, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın Yahudi mezhepleriyle ilgili literatürdeki kendinden önceki kaynaklarını tespit etmek ve kendinden sonraki eserlerdeki izlerini sürmektir.

C. El-Kirkisânî'nin Hayatı ve Eserleri

1. Hayatı

Müellifin tam ismi Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk bin Sem'eveyh el-Kirkisânî'dir.[28] "El-Kirkisânî" isminden hareketle Irak-Suriye bölgesindeki Kirkisân (Karkisiyâ) veya Kurkusân'da (tarihî Circesium/Karkemiş) doğduğu ve/veya yaşadığı düşünülmektedir.[29] Yine ismindeki İshak-Yakup-Yusuf sıralaması muhtemelen Tanah'taki atalara dayanmaktadır.[30]

[28] Müellifin isminin el-Kırkısânî şeklinde telaffuz edilmesi daha doğru olmakla birlikte bu tezde, yaygın yazımı esas alınarak el-Kirkisânî şeklinde kullanılmaktadır.

[29] A. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, s.

El-Kirkisânî'nin hayatı hakkında kendi eserlerinden elde edilen kısıtlı bilgiler dışında bir malumat bulunmamaktadır. Tahminen dokuzuncu asrın ikinci yarısında doğmuş; 940'tan sonra da vefat etmiştir.[31] El-Kirkisânî'nin ailesi hakkında da herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır.[32] Döneminin dinî, felsefi ve ilmî literatürünü iyi bildiği; Mişna, Gemara, bazı midraşik eserler ve Rabbani litürji hakkında kayda değer seviyede bilgi sahibi olduğu; Kur'an, İncil ve Kilise babalarının yazılarını okuduğu bilinmektedir.[33] İran ve Hindistan gibi çeşitli bölgelere yolculuklar yapan,[34] farklı din ve inançtan kimselerle tanışma imkânı bulan el-Kirkisânî, yakinen tanıdığı kişiler olarak Rabbani bilgin Ya'kûb b. Efrayim eş-Şâmî[35] ve Hıristiyan piskopos Yesu'a Sekkâ'yı[36]

51; Wilhelm Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", *The Jewish Quarterly Review* 7:4 (1895), s. 687; Leon Nemoy, "Kirkisânî, Jacob Al-", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, volume 12, s. 186; Nuh Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 68; Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, trans. David Strassler, Brill, Leiden-Boston 2004, s. 345, 519.

[30] Sonraki dönem bazı Karaî çevirmenler ve müstensihler -bilhassa İbranice yazan Bizanslı Karaîler-, el-Kirkisânî'nin ön isminin Yûsuf olduğunu zannederek onu, Ebû Ya'kûb Yûsuf el-Basîr ile karıştırmışlardır. El-Basîr, el-Kirkisânî'den bir asır sonra yaşamış bir Karaî bilgindir. Bu yüzden el-Kirkisânî'nin dinî otoritesinin el-Basîr'in şöhretini artırdığı iddia edilmektedir. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 51; Nemoy, "Kirkisânî, Jacob Al-", s. 186; Fred Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 140.

[31] Bu tahminî tarih, el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'r-Riyâd ve'l-Hadâ'ik* isimli eserini 938 yılında tamamladığı bilgisine dayanmaktadır.

[32] El-Kirkisânî'nin hayatı hakkında bkz. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 51; Nemoy, "Kirkisânî, Jacob Al-", s. 186; Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", s. 136.

[33] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 55; Nemoy, "Kirkisânî, Jacob Al-", s. 186.

[34] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.7.3, s. 571, VI.8.2, s. 573, VI.22.7, 640-641, VI.43.3, s. 676, VI.70.2, s. 728, X.36.3, s. 1041.

[35] Kudüs Talmudu yorumcusudur. Eş-Şâmî isimlendirmesi Filistinli anlamına gelmektedir. Saadya Gaon'un öğrencisi olduğu bilinmektedir. Marina Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, Cornell University Press, Ithaca-London 2008, s. 48.

[36] Dokuzuncu asır sonlarında Ukberâ'nın piskoposu olan Isho'zekha'dır. Nesturilerden olabileceği belirtilmektedir. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 293.

zikretmektedir.[37] El-Kirkisânî, eş-Şâmî ile çeşitli meseleler üzerine tartışmalarını aktarmakta,[38] Ukberâ piskoposu Yesu'a Sekkâ'nın piskoposların önde gelenlerinden (*min ecelli'l-esâkıfeti*) biri olduğunu belirtmektedir.[39]

2. Eserleri

El-Kirkisânî'nin en meşhur eseri, çeşitli din ve inanç mensupları ve Karaî inanç esasları hakkında kaleme aldığı *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dır (Işıklar ve Bekçi Kuleleri Kitabı/Işıklar ve Gözlem Kuleleri Kitabı). *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın yazılış tarihi tartışmalı olup araştırmacılar 927 ve 937 tarihleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.[40] Eserin çoğu kısmı Arapça olmakla birlikte sık sık İbranice metinler de kullanılmaktadır.[41] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ilk kez 1894'te Abraham Harkavy tarafından kısmen,[42] daha sonra 1939-1940'ta Leon Nemoy tarafından bütün olarak

---

[37] El-Kirkisânî'nin Hıristiyan bir bilginle doğrudan bağlantı kurması, Yahudilerle Doğu Hıristiyan Kiliseleri arasında ilişki olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Sebastian P. Brock, "Jewish Traditions in Syriac Sources", *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), s. 230.

[38] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.2, s. 52, II.16-17, ss. 135-141, VIII.6.17, ss. 866-867, XII.20-21 ss. 1219-1222.

[39] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.6.16, s. 220.

[40] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın yazılış tarihi konusunda 927 yılı daha muteber görülmektedir. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Bruno Chiesa, "Ya'qûb al-Qirqisânî Come Fonte Storiografica", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 17-23. Moshe Gil, 927 tarihini kabul etmektedir. Bkz. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 346. Bazı kaynaklarda ise 937 tarihi esas alınmaktadır. Bkz. Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", s. 687; Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", s. 136.

[41] Bazı kaynaklarda *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın Judeo-Arabic olarak kaleme alındığı bilgisi verilmektedir. Bkz. Van Bekkum, "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians", s. 180; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 269; Durmuş Arık, "Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri", *Dini Araştırmalar* 7:21 (2005), s. 29; Hartwig Hirschfeld, *Qirqisâni Studies*, Jews' College Publications, London 1918, ss. 11-12.

[42] Bu yayının 247-278. sayfaları arasındaki Rusça tanıtım yazısının İngilizce çevirisi için bkz. A. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and*

yayımlanmıştır.[43] Eserin birinci *makâle*si önce Leon Nemoy daha sonra Wilfrid Lockwood tarafından İngilizceye çevrilmiştir.[44]

El-Kirkisânî'nin günümüze ulaşan bir diğer çalışması, Tora'nın -emir ve yasaklar haricindeki-[45] çeşitli bölümlerine tefsir olarak yazdığı *Kitâbu'r-Riyâd ve'l-Hadâ'ik*'tir (Bahçeler ve Parklar Kitabı).[46] Bu eserin 938 yılında tamamlandığı tahmin edilmektedir.[47] *Kitâbu'r-Riyâd* bütünüyle yayımlanmamış olup, *Bereşit Paraşası*[48]

Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 49-90.

[43] Ya'kûb el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, ed. Leon Nemoy, volume I (1939), volume II (1940), The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Abraham Firkovicz (1786-1874) tarafından St. Petersburg'ta oluşturulan yazmalar koleksiyonu içerisinde yer alan ve Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla birlikte araştırmacıların serbest bir şekilde ulaşabildiği pek çok klasik eserden biridir. Van Bekkum, "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians", ss. 173-174.

[44] Leon Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), ss. 317-397. Wilfrid Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 91-200. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.4'ün Judeo-Arabic yeni bir edisyonu ve İngilizce çevirisi yapılmıştır. Haggai Ben-Shammai, "Qirqisānī on the Oneness of God", *The Jewish Quarterly Review* 73:2 (1982), ss. 105-111. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.38'in İngilizce çevirisi yapılmıştır. Leon Nemoy, "al-Qirqisānī on the Value/Weight of the Shekel", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/7 (1980), ss. 389-395. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.5.1-6'nın İngilizce çevirisi yapılmıştır. Ravitsky, "Yaʿqūb al-Qirqisānī on Human Intellect, Legal Inference, and the Meaning of the Aristotelian Syllogism", ss. 167-173.

[45] Muhtemelen farzlar konusunu *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da ele almış olmasından kaynaklanmaktadır. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 53.

[46] El-Kirkisânî'nin bu esere atıfları için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.6.3, s. 207; III.6.9, s. 213; VII.12.14, s. 819; VII.13.14, s. 824.

[47] Leon Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale University Press, New Haven and London 1980, s. 44; Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", s. 137.

[48] Paraşa, Tevrat'ın konularına göre ayrılmış bölümlerinden her birine verilen isimdir. Tevrat'ın beş kitabının ilk paraşaları aynı zamanda o kitapların isimleriyle anılmaktadır. *Bereşit Paraşası, Şemot Paraşası, Vayikra Paraşası, Bamidbar Paraşası* ve *Dvarim Paraşası* şeklinde düzenlenmiştir.

tefsirine yazılan giriş bölümü Arapça ve yer yer İbranice olarak yayımlanmıştır.[49] El-Kirkisânî burada tefsir yaparken kullandığı ilkeleri sıralamaktadır. *Kitâbu'r-Riyâd*'ın bu kısmının İngilizce çevirisi de yapılmıştır.[50] Ayrıca Haggai Ben-Shammai, doktora tezinde el-Kirkisânî'nin dinî görüşlerini incelemekte ve çalışmasının ekinde *Kitâbu'r-Riyâd*'daki *Bereşit Paraşası* tefsirini paylaşmaktadır.[51] Son olarak, *Kitâbu'r-Riyâd*'ın üçüncü bir el yazmasının, bahsi geçen iki yayında (Hirschfeld ve Shammai tarafından) kullanılan el yazmalarıyla kıyaslandığı bir makale hazırlanmıştır.[52]

El-Kirkisânî'nin diğer çalışmaları günümüze ulaşmamış olup bunlar hakkında *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan elde edilen bilgiler bulunmaktadır. Buna göre el-Kirkisânî'nin şu eserleri sıralanmaktadır:

1- Tekvin, Eyüp ve Vaiz kitapları üzerine Arapça olarak kaleme alınmış kapsamlı felsefi-tefsirî yorumlar.[53]

2- *Kitâb fî İfsâdi Nubuvveti Muhammed* isminde Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasını reddeden Arapça bir risale.[54]

3- *el-Kavl 'ale't-Tefsîr ve'ş-Şerhu'l-Me'ânî* adında tefsir usûlü/ilmi üzerine Arapça bir yazı.[55]

4- *el-Kavl 'ale't-Terceme* isminde (kutsal metinlerin İbraniceden diğer dillere)[56] tercüme usûlü/ilmi hakkında Arapça bir yazı.[57]

---

[49] Hirschfeld, *Qirqisâni Studies*, ss. 39-59.

[50] Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, ss. 53-68.

[51] Haggai Ben-Shammai, *Şitot ha-Mahşava ha-Datit şel Ebu Yusuf Ya'kov el-Kirkisânî ve-Yefet ben 'Eli*, Doktora Tezi, Hebrew University of Jerusalem, Kudüs 1977.

[52] Bruno Chiesa, "A New Fragment of al-Qirqisânî's Kitâb al-Riyâd", *The Jewish Quarterly Review* 78:3-4 (1988), ss. 175-185.

[53] Tefsirlere atıflar için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.7.7, ss. 76-77.

[54] Bu isimlendirme için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.13.2, s. 284.

[55] Eser hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IX.13.1, s. 915.

5- *Kitâbu't-Tevhîd* adında inanç prensipleri üzerine Arapça bir eser. Muhtemelen Saadya Gaon'un *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât* (933) isimli eserine cevap vermektedir.[58]

El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da İslam hakkında müstakil bir eser kaleme aldığını, bu eserde Muhammed'in nübüvvetini reddettiğini, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da İslam'a reddiye olarak yazdığı bölümün konunun gerektirdiği kadarıyla cüzi bir bölüm olduğunu belirtmektedir. Müellif, söz konusu müstakil eserinde Müslüman mütekellimlerden bir grupla tartıştığı meselelerden bahsettiğini ifade etmektedir.[59] El-Kirkisânî'ye ait eser listesinde yer alan *Kitâb fî İfsâdi Nubuvveti Muhammed* bu çalışmaya tekabül etmektedir.

3. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ve Anahtar Terimler

Toplam on üç *makâle*den[60] oluşan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* adlı eserin içeriği ana hatlarıyla şu şekildedir:

1. *Makâle*: El-Kirkisânî, kitabın girişinde dinî vecibelerin kişi ve gruplara göre değil araştırma ve incelemeyle belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, akılla elde edilen bilgiler dini bozmaz, aksine sağlamlaştırır. O, bu *makâle*de ilk ayrılıkçı olarak nitelendirdiği Yeroboam'dan başlayıp Karaî âlim Danyal el-Kûmisî'ye (9. yüzyıl) kadar ortaya çıkan Yahudi fırkaları hakkında kronolojik bir şekilde temel

---

[56] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 53.

[57] El-Kirkisânî'nin esere atfı için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.18.11, s. 145.

[58] El-Kirkisânî'nin eserlerinin listesi için bkz. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 53; Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", s. 690; Nemoy, "Kirkisânî, Jacob Al-", s. 186; Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", s. 137.

[59] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.13.2, s. 284; III.15.1, s. 292; III.15.16, s. 301.

[60] El-Kirkisânî, eserinde belirli bir konuyu anlatmak üzere belirlediği her bir bölüm için *makâle* kavramını kullanmaktadır.

bilgiler vermektedir. Daha sonra, Rabbanilerin kabul ettiği fakat bütün Yahudi fırkalarının onlara ihtilaf ettiği görüşler zikredilerek Rabbanilerin küfür ve ilhad gerektiren düşünceleri ele alınmaktadır. Sâmirîlerin ve Sadukîlerin görüşleri de bu bölümde anlatılmaktadır. El-Kirkisânî, daha sonra Meğâriyye, İsa ve Hıristiyanlardan bahsetmektedir. Ardından Kar'iyye'nin görüşlerine ve Filistin Rabbanileri ile Irak Rabbanilerinin ihtilaf ettikleri hususlara değinilmektedir. Müellif, bu bölümde ayrıca Ebû İsa el-İsfahânî, Yudğân, Anân ben David, Binyamin en-Nihâvendî, İsmâil el-Ukberî, Mîşeveyh el-Ukberî ve Danyal el-Kûmisî'nin görüşlerine yer vermektedir.

2. *Makâle*: *Bahs*[61] ve *nazar*ın[62] gerekliliği, akıl hüccetinin ispatı, *icmâ* bahsine dair anlatımlar ile akıl ve kitaptan şüphe duyanlara reddiyeler içermektedir. El-Kirkisânî öncelikle, yalnızca hisle bilgi elde edileceğini, âlimin haber, *nazar* ve *istidlâl*[63] yoluyla bilgi elde etmesinin *muhal* olduğunu iddia edenleri eleştirmektedir. Bu çerçevede o, Tanah'ta *bahs, nazar* ve *ma'kûl*ün[64] kullanılmasını gerekli gören bölümlerden bahsetmektedir. Doğru yolu arayan kişinin, hakkında belge bulunan konularda *bahs* ve

---

[61] *Bahs*, bir konuyu araştırırken veya tartışırken tez ile antitez arasındaki ilişkiyi tahlil ederek doğruya ulaşma anlamında bir mantık terimidir. Genel olarak "iki düşünce arasındaki olumlu ve olumsuz bağlantıyı akıl yürütme yoluyla tespit edip ortaya koyma veya naklî bir hükmü delilleriyle ispat etme" anlamında kullanılmıştır. Mustafa Çağrıcı, "Bahis", *DİA*, c. 4, ss. 487-488.

[62] "Bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama" anlamına gelen *nazar* kelimesi, kelam ilminde kullanılan, itikadî konularda akla ve düşünmeye rol veren bir metottur. Kelam ilmi "ilmu'n-nazar ve'l-istidlâl" ismiyle de anılmıştır. Mu'tezile mezhebi bu yöntemi kullanmaları sebebiyle "ehl-i nazar" olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra ehl-i sünnet tarafından da benimsenen bir metot olmuştur. Metin Yurdagür, "Ehl-i Nazar", *DİA*, c. 10, s. 519.

[63] Mantıkta "bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme" manasında kullanılan bir terimdir. Fıkıh ve kelam ilimlerinde kullanılmaktadır. Kelamda bir hüküm veya kavramın doğru mu yanlış mı olduğunu ispatlamak için zihinde yapılan akıl yürütme eylemine *istidlâl* denir. Abdulkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, c. 23, s. 323; Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl: Kelâm", *DİA*, c. 23, ss. 325-328.

[64] *Ma'kûl*, felsefede akılla kavranan, düşünülür olan varlık veya kavramları ifade eden bir terimdir. *Ma'kûl*ün zıttı duyularla algılanan nesne ve nitelikleri ifade eden *mahsûs* terimidir. İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *DİA*, c. 27, ss. 459-460; İlhan Kutluer, "Mahsûs", *DİA*, c. 27, ss. 392-393.

*nazar*a inanması gerekliliğine vurgu yapan el-Kirkisânî, bu çerçevede Saadya Gaon'un *kıyas*la ilgili düşüncelerini reddetmektedir. Rabbanilerin, önceleri *kıyas*ı reddetmedikleri, daha sonra *kıyas*a karşı mesafeli oldukları ve sadece nakil ve *icmâ*ya sarıldıkları anlatılmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin, âlimleri peygamberlerden üstün görmelerini eleştirmekte ve Mişna ve Talmud'daki çelişkili ifadelerden bahsetmektedir. Filistin ve Irak'taki Rabbani âlimlerin bayram kutlamalarıyla ilgili ihtilaflarına da değinilmektedir. Rabbanilerin, Tevrat'ın kaybolduğu, daha sonra bulunduğu ve Ezra tarafından yazıldığına dair iddiaları reddedilmektedir. El-Kirkisânî, daha sonra *tikkun soferim*den (yazıcıların düzeltmeleri) bahsetmekte ve bu konuda Rabbanilerin iddialarını yalanlamaktadır. O, ayrıca *ketiv* ve *keri* adı verilen ve yazıldığı gibi okunmayan bazı Tevrat ifadelerine değinmektedir. Tevrat'ta Allah hakkında kullanılan, görme, duyma, ayağa kalkma, oturma, öfke, rıza, pişmanlık, kalp, el, parmak, ayak vb. ifadelerin zahirî değil mecazi anlam taşıdıkları ifade edilerek Allah'ın *teşbîh* ve *tecsîm*den (antropomorfizm, insana benzetme) uzak olduğuna dikkat çekilmektedir.

3. *Makâle*: Fırkalar ve görüşlerinin reddi hakkındadır. Önce Sâmirîlere ardından Hıristiyanlara eleştiriler yapılmaktadır. Hıristiyanların, Allah'ın üç uknumdan oluşan bir cevher olduğuna dair iddiaları reddedilmektedir. Allah'ın araz kabul edip etmemesi, cisim oluşu, üç uknumun nasıl birliği ifade ettiği gibi konulara değinilmektedir. Hıristiyanların Kelam'ın kıdemi konusundaki görüşlerine yer veren el-Kirkisânî'ye göre, kutsal metin (kitap) mahluktur, kadim değildir. El-Kirkisânî, buna ilaveten teslis inancını ve İsa'nın gelişiyle Tevrat'ın emirlerinin sakıt olduğu şeklindeki Hıristiyan görüşünü reddetmektedir. Hıristiyanların kullandığı Tevrat metinleri ve bunlardan çıkardıkları teviller sıralanarak bunların yanlışlığı ortaya koyulmaktadır. Tevrat'ta ve diğer nebilerin kitaplarında (Neviim) mükâfat ve ceza bulunduğu savunulmaktadır. Ayrıca ölülerin dirileceğini kabul etmeyenlere eleştiriler sunulmakta, mükâfat ve

cezanın ebedîliği savunulmaktadır. Nefsin bedenden ayrılmasından sonra yeniden dirilip tekrar bedene dönmesine kadar olan durumu ele alınarak nefsin baki olduğu, bunun akli ve naklî delillerle sabit olduğu vurgulanmaktadır. Bu bölümde ayrıca Ebû İsa el-İsfahânî'nin görüşlerine itirazlar sunulmaktadır. Ardından Muhammed'in peygamberliği reddedilmektedir. El-Kirkisânî, Muhammed'in mucizelerinin sınırlı sayıda insan tarafından nakledildiğini belirterek onun mucizeleriyle ilgili sağlıklı bir delil olmadığını ifade etmektedir. O, ayrıca Tevrat'ın nesh edilmediğini ispatlamaya gayret etmektedir. Yine el-Kirkisânî'ye göre Muhammed, bütün âleme gönderilmiş bir peygamber olsaydı, Tevrat'ta böyle üstü kapalı veya zayıf bir işaretle bile olsa belirtilmesi gerekirdi. İsa'nın peygamber olduğu ve mucize getirdiği iddiaları da reddedilmektedir. Bu bölümde ayrıca tenâsühü kabul edenlere eleştiri yapılmaktadır. Binyamin en-Nihâvendî'nin Allah'ın dünyayı bir melek aracılığıyla yarattığına dair düşünceleri çürütülmeye çalışılmaktadır. El-Kirkisânî, daha sonra erkek çocuğun ne zaman dinî emir ve yasaklarla mükellef olduğuna dair tartışmalara değinmektedir. Mesih döneminde Mabed'in durumu ve insanların istifade edecekleri nimetlerden bahsedilerek bölüm tamamlanmaktadır.

4. *Makâle*: Farzların bilgisine ulaştıran yollar ve sebepler, nas çeşitleri ve *kıyas* yollarının bahsi hakkındadır. Her farz için bir illet ve bir amaç olduğu dile getirilmektedir. Ardından Rabbani gelenekte Rabbi Yişmael'e atfedilen 13 yorum kuralı incelenmektedir. El-Kirkisânî, bu metotlardan bazısını makul bulurken bazısını da abes ve gereksiz bir yöntem olarak değerlendirmektedir. Ona göre, farzların tamamı zahirine göredir, ancak zahirî anlam bir fesad ve tezat şüphesi oluşturuyorsa farklı şekilde tevil edilmelidir. Bu bölümde ayrıca *istisnâ* ve *kıyas* üzerinde durulmaktadır. İki nehiy çakıştığında daha hafif olan göz ardı edilip ağır olana uyulmalıdır. Bir mekân, bir zaman veya bir şahsa bağlı olan farzlar da bu bölümün konuları arasındadır. Kutsal topraklara özgü tutulan farzlar meselesine değinen el-Kirkisânî, bu farzların sürgünde

uygulanabilirliğini tartışmaktadır. Musa'dan önce de şeriatın olup olmadığı detaylıca incelenmekte ve bu konuda farklı grupların görüşleri ele alınmaktadır. Daha sonra şeriatın neshini caiz görmeyip farzın kıdemini kabul edenlerin delilleri sunularak *beda*yı caiz görenlerin görüşleri eleştirilmektedir. Bölüm, kelami bir incelemede takip edilmesi gereken münazara ve cedel usulleriyle sona ermektedir.

5. *Makâle*: Sünnet ve Şabat hakkındadır. Sünnetin gerekliliği, oğlunu sünnet ettirmeyen babaya verilecek ceza, sünnetin ne zaman olacağı, sonradan Yahudi olanları ve Yahudi olmayanları sünnet etmenin hükmü, kadınların sünnetinin uygun olup olmadığı gibi hususlar sünnet bağlamında incelenmektedir. Ardından da Şabat'la ilgili açıklamalara geçilmektedir. Şabat günü cinsel birlikteliğin yasak olması vurgulanmaktadır. Rabbanilerin daha hafif konulara izin vermedikleri hâlde Şabat günü cinsel ilişkiye izin vermeleri eleştirilmektedir. El-Kirkisânî, daha sonra Şabat günü bir şey taşıma yasağına nelerin girdiğini tartışmaktadır. Şabat günlerinde evlerde ateş yakmanın ve bulundurmanın yasaklığı işlenmektedir. Şabat günü sünnetin caiz olup olmadığı, Şabat'ta deniz yolculuğu ve can güvenliği için Şabat'ı ihlal etmenin hükmünden de bahsedilmektedir. Şabat'tan önce, Yahudi olmayanlara Şabat'ta iş yapmalarını emretmek ve bunun şartları tartışılmaktadır. Daha sonra Şabat gününde insanlara talim, kıraat, dua ve sohbet ederek kazanç elde etmenin hükmü ele alınmaktadır. Şabat günü yüzük takmak, ilaç almak, suyla yıkanmak, İbranice olmayan bir yazı okumak da bu bölümde tartışılan konular arasındadır.

6. *Makâle*: On Emir'den (*asarat ha-dvarim*) dokuz tanesinin detaylı açıklaması ve konuyla ilgili hükümler hakkındadır. El-Kirkisânî, bölümün başında Tanrı'nın varlığından, birliğinden, putperestliğin yasaklanmasından, insan kurbanının haram olmasından bahsetmektedir. Sihir konusu ve mucizenin sihirden farkı ele alınmakta, fal ve türleri incelenerek astronomi ve astrolojiye değinilmektedir. El-Kirkisânî, Anâniyye

mensuplarının tıbbı ve ilaç kullanmayı yasaklayarak, Allah'ın *Şâfî* olduğunu iddia eden görüşlerini eleştirmektedir. Rüya çeşitlerine, Tanah'ta yer alan çeşitli salihlerin rüyalarına değinilmektedir. İbadetin gerekliliği ve bunun nas, haber, *icmâ* ve nakille sabit olduğundan bahsedilmektedir. Ardından duanın mahiyeti, adabı, miktarı ve vakitleri hakkında bilgi verilmektedir. El-Kirkisânî, ibadetler sırasında kıble olarak Kudüs'e dönülmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Yeminin kaç yolla olacağı, yalan yere yemin etmenin cezası, nezir ve adaklar hakkında bilgi verilmektedir. Anne babaya saygı gösterilmesi de bu bölümde ele alınmaktadır. Anne babasına isyan eden evladın hükmü, cinayetin yasaklanması, öldürmenin kasıtlı veya yanlışlıkla olması, intihar edenin durumu, çocuk ve delinin birini öldürmesi ve öldürmek kastı olmadan birini öldüren kimsenin hükmü, sığınak şehirler, köle ile efendi arasındaki öldürme ve yaralama olayları da bu bölümün konuları arasındadır. Ardından zina konusu, zina ettiğinden şüphelenilen kadının durumu, boşanma, savaş ganimeti olarak cariye kadın alma, kohenlerin bakirelerle evliliği konuları incelenmektedir. Devamında hırsızlık, borçlar, ödemeler, ipotek, faiz ve hediye konuları işlenmektedir. Yalan yere şahitlik, şahitliğin şartları, laf taşıma, iftira ve lanet konularıyla bölüm tamamlanmaktadır.

7. *Makâle*: Takvim hesaplamalarında ay başlarını ve ilk ay olan Aviv'i tespit etme hakkındadır. Bu bağlamda, Yahudi fırkalarının ayların başları konusundaki ihtilafları anlatılmaktadır. Güneş ve Ay'ın takvim için belirleyici rolünden bahsedilmektedir. Ardından artık ay (*ibur*) uygulamasına değinilmektedir. Rabbanilerin artık ay uygulamasının *icmâ* ve nakille sabit bir uygulama olmadığı gösterilmektedir. Daha sonra bayramların, Filistin topraklarındaki Yahudiler tarafından bir gün, Irak'ta yaşayan Yahudiler tarafından iki gün kutlanmasına dair tartışmalar incelenmektedir. Ayları yirmi dokuz ve otuz gün olarak belirlemeyle ilgili tartışmalara değinilerek Aviv

ayı olarak bilinen Nisan ayının tespiti ile ilgili görüşler aktarılmaktadır. El-Kirkisânî, ayrıca Aviv'in tespiti konusunda Karaîler arasındaki ihtilaflardan bahsetmektedir.

8. *Makâle*: Şavuot Bayramı (*'îdu'l-'ansara*) ve *beyn ha-arbayim* (alacakaranlık zamanı)[65] hakkındadır. Bütün Karaîlerin icmâ ettiği, Şavuot Bayramı'nın pazar gününe denk gelmesi gerektiğine dair görüş aktarılmaktadır. *Omer* sayma[66] uygulamasının detaylarına yer verilerek, Pesah'tan itibaren Şavuot'a kadar geçen süre tespit edilmektedir. Bu çerçevede, Rabbanilerin Şavuot Bayramı'nın tespitiyle ilgili görüşleri reddedilmektedir. Şavuot Bayramı'nı sürgündeyken kutlamak gerekmediği iddiası ele alınmakta ve bütün bayramların her zaman ve mekânda geçerli olduğu savunulmaktadır. Ardından *beyn ha-arbayim* konusunda Karaîler arasındaki ihtilafa yer verilmekte ve günün kısımları, kaç türde olduğu, sabahın ve gecenin kısımları hakkında bilgiler sunulmaktadır.

9. *Makâle*: Yahudilikteki diğer bayramlar ve bayram ile Şabat arasındaki farklılıklar hakkındadır. Mayasız ekmek yemenin zorunluluğundan, mayasız ekmek yemeye hangi gün hangi vakitte başlayıp onu ne zaman sonlandırmak gerektiğinden bahsedilmektedir. Ekmeği fırında pişirmek ile ateşte pişirmek hakkında âlimlerin ihtilaflarına yer verilmektedir. Ardından mayasız ekmeğin buğdaydan mı arpadan mı yapılacağına dair tartışmalar ele alınmaktadır. Pesah'ta mayasız ekmek kullanmadan sadece diğer yemekleri yemenin uygun olmadığı belirtilmektedir. El-Kirkisânî'ye göre,

---

[65] El-Kirkisânî'ye göre iki batışın arası (*beyne'l-ğurûbeyn*) anlamına gelen *beyn ha-arbayim*, güneşin batışı (hafif karanlığın çökmesi-birinci batış) ile ışığın batması (ağır karanlığın çökmesi-ikinci batış) arasındaki zamana tekabül etmektedir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.16.5, s. 607.

[66] Pesah'ın birinci günü bitiminden başlayarak Şavuot Bayramı'na kadar 49 gün sayılmasıdır. Tevrat'ın "Şabat'tan sonraki gün sallamalık demeti götürdüğünüz günden başlayarak tam yedi hafta sayın. Yedinci Şabat'tan sonraki güne kadar elli gün sayın. O gün Rabb'e yeni tahıl sunusu sunacaksınız (Levililer, 23:15-16)" emrine dayanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2021, ss. 240-241.

Sukot Bayramı'nda yedi gün *suka*da (çadır) oturmanın zorunlu olması gibi, yedi gün mayasız ekmek yemek de zorunludur. El-Kirkisânî, mayanın Pesah girmeden saklanması veya Yahudi olmayanlara verilmesi hakkındaki tartışmalara yer vermekte ve bunda bir beis olmadığını ifade etmektedir. Pesah'ın Şabat gecesine denk gelmesiyle ilgili gruplar arasındaki tartışmalara değinilmektedir. Ardından Şofar, Yom Kipur, Yom Kipur'da oruç tutmanın önemi, Yom Kipur dışındaki günlerde oruçlu olmak, şeriatın aslında olmadığı hâlde sonradan ihdas edilen oruçlar, yedinci ayın on beşinden itibaren yedi gün *suka*da oturmanın emredilmesi ve *suka*ların hangi malzemeden yapılması gerektiği konuları incelenmektedir. Şabat'ta yapılması yasak olup bayramda yapılması caiz olanlar, bayram ile Şabat arasındaki farklar, bayramda kurban kesme ve diğer türde ameller bölümün konuları arasındadır. Bayramda eşyayı bir yerden diğerine götürmek ve benzer şekilde köy ve şehrin kapısından çıkmakla ilgili hükümlere de bu *makâle*de yer verilmektedir.

10. *Makâle*: Dinî anlamda necaset hakkındadır. Önce insanların sonra hayvanların kirliliğinden bahsedilmektedir. Hayvanların kirleten parçalarının neler olduğu ve sınırları hakkında bilgi veren el-Kirkisânî, daha sonra haşerat, sürüngenler, öldürülen hayvanlar, doğal yollarla ölen hayvanlar ile ilgili hükümleri açıklamaktadır. El-Kirkisânî, kirli hayvanların içine düştüğü kabı ve içindekini kirlettiğini, kabın dışına temas ederse kabın kirli sayılacağını, fakat içindekinin temiz olacağını savunmaktadır. Necasete sebebiyet veren şeylerin ne olduğu, ölünün necaseti, necis bir şeye yaklaşıp onu bilmeyen ancak sonra fark eden kişinin durumu da bu bölümde ele alınmaktadır. Necasetle ilgili şüpheli durumları inceleyen el-Kirkisânî, şüpheli durumlarda tedbirli olmayıp harama düşenin cezasının kasıtlı yapandan düşük olduğuna dikkat çekmektedir. Necis şeylerin dönüşüm geçirmesinden sonra necasetinin gittiğine dair tartışmalar detaylı bir şekilde nakledilmektedir. Bu çerçevede bazılarının savunduğu, fare ölüsü

necistir, fare yanıp kül olursa kül necis değildir; kanı yemek haramdır, kanın değişmiş hali olan süt ise caizdir; hayvan dışkısı necis ve haramdır ancak ziraatte kullanılır ve onunla yetişen sebze meyveler helal olur şeklindeki düşünceler incelenmektedir. Ardından el-Kirkisânî, necis bir şeyin temiz bir şeyle karışması hâlinde, bu karışım hangi oranda olursa temiz şeyin kirlenmeyeceğine dair ölçüleri tartışmaktadır. Çiğ etin necis olduğu ifade edilmektedir. Kapların kirliliği hakkında bilgi verilmekte ve suların hükmüne dair bilgiler sunulmaktadır. Akabinde insanların necaset durumlarına değinilmektedir. Doğum yapan kadının kirlilik durumuyla ilgili özel bir bölüm ayrılmaktadır. Kadınların doğumdan sonraki kirlilik süreleri, bu kirlilik günlerinde ihtiyaç ve zaruri olan haller, kirlilik ve temizliğin mertebeler hâlinde olması, kirlilik bitiminde 41. ve 81. günler kurban kesilmesi gibi konulardan bahsedilmektedir. Cüzzamla ilgili hükümlerin yalnızca kohenin sözüyle gerekli olduğuna dikkat çekilmektedir. Yahudi olmayanların kirliliği de ele alınmaktadır. El-Kirkisânî, kirlilikte yaş sınırı koymayı gerekli görenleri eleştirerek çocukların akıl baliğ olmamaları sebebiyle velilerinin bundan sorumlu olacağını ifade etmektedir. O, daha sonra giysi ve derilerdeki küfle ilgili kurallardan bahsetmektedir. Bölümde ayrıca cüzzamlının, meni akıntısı olanın temizlenme şartları ve akıntısı olanın oturduğu yeri ve bindiği hayvanı kirletip kirletmediğine dair tartışmalar ele alınmaktadır. Kirliliğin geçmesi için yıkanmanın gerektiğine vurgu yapılmakta ve necis kapları kırmanın, kırmayıp Yahudi olmayanlara satmanın hükmüne yer verilmektedir. El-Kirkisânî, temizlenme aracı olarak tatlı suyla ilgili şartları açıklamaktadır. Hayızlı kadınların durumu, karı-koca kirli kabul edilen çiftlerin cinsel ilişkiye girmesi, ölülerin kirliliği ile ilgili hükümler, kabirlerin oluşturduğu kirlilik hükümleri, ateşle temizlik, kirli iken ibadetin yasak oluşu, bu *makâle*de ele alınan konular arasındadır.

11. *Makâle*: Yasak ilişkiler (*arayot*) hakkındadır. Buluğa erip ermeme durumu, bir kişiye anne, baba ve neslinden gelen herkesin haram oluşu, haramlığın ebedî olması gibi hususlara değinilmektedir. Yasak evliliklerle ilgili Tanah metinlerini nasıl anlamak gerektiği üzerinde duran el-Kirkisânî, erkek için haram olan akrabaların kadın için de haram olacağı üzerine açıklamalar yapmaktadır. Ardından iki kız kardeşle aynı anda evlenme, eşcinsel evlilikler, azl yapma, hayvanlarla birlikte olma, *yivum* ve *halitsa*[67] uygulamaları, yasak ilişkileri işleyenlerin cezaları gibi konular açıklanmaktadır.

12. *Makâle*: Yiyecek ve giysilerden helal ve haram olanlar ve bunlarla ilgili hususlar hakkındadır. Ehlî ve vahşi hayvanların kirli ve temiz olanları belirtilmekte ve kurban kesiminden bahsedilmektedir. Ardından hayvan yağlarıyla ilgili detaylı bilgiler paylaşılmakta ve hayvanın iç organlarıyla ilgili hükümlere yer verilmektedir. Yavrunun sekizinci gün Rabb'e sunulması ve hayvanı yavrusuyla aynı gün kesmeme konuları ele alınmaktadır. Etle süt ürünlerini bir arada yeme yasağına dair tartışmalara yer verilmektedir. Meyveler ve tahıllarda bulunan haşerat ve kurtları yemenin hükümleri belirtilmektedir. Haram hayvanlardan ortaya çıkan buhur ve kokuların durumu, bunların burna çekilmesi, başa veya bedene sürülmesi ve sürme çekmek gibi eylemlerin hükmü tartışılmaktadır. Yahudi olmayanların hazırladığı ilaçların kullanılması, sürgünde inek ve koyun etinin haram olduğu iddialarının reddedilmesi, *şmita* (Şabat yılı),[68] *yobel* (özgürlük yılı)[69] ve bunlarda haram kılınan ziraat, hasat, bağ bozumu konuları da bu bölümde tartışılmaktadır. Farklı cinsten iki hayvanı çiftleştirme, tarlaya iki çeşit tohum

---

[67] Erkek kardeşi ölen bir adamın yengesiyle evlenip ölen kardeşinin soyunu devam ettirmesi *yivum*; bu evliliği reddetmesi hâlinde uygulanan seremoni de *halitsa* olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Tesniye, 25:5-10.

[68] Yahudi takvimine göre, yedi yıllık döngünün sonundaki yedinci yıldır. Bu yılda tarlaların nadasa bırakılması ve borçların silinmesi gerekmektedir. Bkz. Levililer, 25:1-6.

[69] Yahudi takvimine göre, yedi kez *şmita* gerçekleştikten sonra gelen ellinci yıldır. Bkz. Levililer, 25:8-17.

ekme, iki tür ipliği karıştırma ve *tsitsit* (püsküller) hakkındaki hükümler de incelenen konular arasındadır.

13. *Makâle*: Miraslar hakkındadır. Kutsal toprakların kabilelere dağıtılması, kura yöntemi, farklı büyüklükteki kabileler için toprağın neye göre bölünüp kura çekildiği gibi konulardan bahsedilmektedir. İnsanın, yaşadığı sürece malıyla dilediğini yapmakta özgür olmasının şartları değerlendirilmektedir. Kişinin çocukları arasında mirasın nasıl pay edileceği detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Daha sonra ölen kişinin ebeveyninin, dede ve ninesinin mirastaki payı ele alınmaktadır. Kadının kocaya, kocanın kadına miras hakkı, ilk doğan erkek çocuğun mirastan iki pay alması da bu bölümde ele alınan konular arasındadır.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb üzerine ilmî çalışmalar yapmanın çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Bunlardan biri, eserin günümüze ulaşan metninde yer yer eksiklikler olmasıdır. Bazen bir babın sadece başlığı varken içeriği elimizde yoktur. Bazen de paragraf aralarındaki boşluklar konuyu anlamayı güçleştirmektedir. Tezimize konu teşkil eden bölümler, çoğunlukla *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın ilk üç *makâle*sinde yoğunlaşmaktadır.

El-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da tercih ettiği kavramlar eseri anlayıp değerlendirmek açısından önem taşımaktadır. Bu kavramlardan bazıları şu şekildedir:

***Ashâbunâ*:** Genel olarak Yahudileri, özelde Karaî cemaatini ifade etmek için kullanılmaktadır.[70] Herhangi bir Yahudi liderin takipçilerinden bahsederken de

[70] Karaîleri kastettiği yerler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.46, s. 29; I.18.2, s. 59.

ashâbuhû, *ashâbu fulân* tarzında ifadelere yer verilmektedir.[71] Bazen bir görüşü benimseyen kimseler için de *ashâb* kelimesiyle tamlama yapılmaktadır. Mesela takvim hesaplarında *ibur* yöntemini benimseyenler için *ashâbu'l-ibûr* denilmektedir.[72]

El-Âye: Tanah pasajlarını ifade etmek için zaman zaman kullanılmaktadır.[73] Tanah'tan alıntı yapılırken daha ziyade *kavlu'l-kitâb* (kitabın sözü), *kavluhu* (onun sözü) gibi ifadeler tercih edilmektedir.[74]

***El-Bârî azze ve celle*:** Allah'a atıfta bulunulan yerlerde ekseriyetle bu tabir tercih edilmektedir.[75] *Allah* lafzı da yer yer kullanılmaktadır.[76] El-Kirkisânî'nin bir diğer ifadesi *el-Hâlık teâlâ* şeklindedir.[77]

***El-Cemâa*:** Genel olarak topluluk, grup anlamında zikredilmektedir. Mesela, Rabbani topluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır.[78] Bununla birlikte, "Et-Tiflîsî ve er-Remlî cemaate muhalefet ettiler" şeklinde bir kullanım bulunmaktadır. Nemoy, el-Kirkisânî'nin buradaki *el-cemâa* sözüyle mezheplerin tamamını kastedip kastetmediğinden emin değildir.[79] Yahudilerin çoğunluğunu oluşturan grup anlamında kullanması muhtemel görünmektedir.

***Ehlu'n-nazar*:** *Nazar* yöntemini benimseyenler için kullanılmaktadır. Örneğin, ehl-i nazardan birinin görüşü aktarılmakta ve bu görüşün sahih olduğu ifade

---

[71] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.1, s. 51; I.12.1, s. 52; I.13.1, s. 53.

[72] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.11, s. 804.

[73] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.18, s. 39; VI.15.1, s. 603.

[74] Eserin hemen hemen her sayfasında bu ifadelere rastlanmaktadır. Örnek olarak bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.17, 18, s. 20; I.3.30, s. 24.

[75] Kur'an'da da Hz. Musa kavmine "Yaratınıza tövbe edin" derken *Bâriikum* ifadesini kullanmaktadır. Bkz. 2/Bakara, 54.

[76] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.18.1, s. 58; VI.17.4, s. 609; VI.17.8, s. 612.

[77] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55.

[78] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.9, s. 186.

[79] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 389.

edilmektedir.[80] Çeşitli konularda ehl-i nazardan şahıs ve gruplara atıfta bulunulmaktadır.[81] Bu bölümlerde, ehl-i nazar olarak nitelendirilen kişilerin Rabbaniler, Anâniyye ve Karaîler arasından bazı kimseler oldukları zikredilmektedir. El-Kirkisânî'nin Yahudiler için zikrettiği *ehlu'n-nazar* tabirinin mütekellimler için yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir.

Envâr: El-Kirkisânî, eserine isim olarak kullandığı bu tabiri tercih etme sebebinden bahsetmemektedir. Bununla birlikte *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* içerisinde *envâr,* Tanrı'nın sekine ve melek gibi yeryüzündeki tecelli şekillerinden biri olarak açıklanmaktadır.[82] Ancak esere verilen ismin bu anlama geldiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır.

***El-Fatîr*:** Mayasız ekmek anlamına gelen bu kelime, *eyyâme'l-fatîr* (mayasız ekmek günleri) şeklinde Pesah'ı ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[83]

***Fırka, fırkateyn, fırak*:** Yahudi mezhepleri için *fırka* kelimesi kullanılmıştır. Örneğin, Sâmirîlerin iki fırkasının bulunduğu ifade edilmektedir.[84] Bir meselede Yahudilerin görüş ayrılıklarından bahsedilirken de "bu konuda ümmet üç, dört vb. fırkaya ayrılmıştır" şeklinde ifade edilmektedir.[85]

***Hahamim*:** Hikmet sahibi kimseler, bilgeler anlamındadır. Rabbanilere göre bilgeler, Musa'dan itibaren Tevrat'ın nesilden nesile aktarılmasında rol almışlardır.[86]

---

[80] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7.14, ss. 233-234.

[81] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.39.1, s. 418; V.11.3, s. 507; V.15.1, s. 514; VII.21.1, s. 845; X.55.19, s. 1086; XI.27.15, s. 1160.

[82] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.22.3, s. 154; II.28.8, s. 174.

[83] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.30, s. 24;

[84] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

[85] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.1.1, s. 790.

[86] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.12.1-4, ss. 111-115.

***El-Hukemâ*:** Mişna ve Talmud'da görüşleri bulunan bilginler (rabbiler) için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Rabbi Eliezer ben Hurkanus (Tannaim'den), Rabban Gamaliel (Tannaim'den) gibi şahıslar zikredilmektedir.[87]

***El-İmâmu'l-kebîr*:** İbranicesi *kohen ha-gadol* olan bu tabir, başkohen anlamında kullanılmaktadır.[88] Bu çerçevede kohenler için de *el-imâm* kelimesinin çoğul formu olan *el-eimme* ifadesi tercih edilmektedir.[89]

***El-Kitâb*:** Tanah'tan referans verilirken çoğunlukla bu kavram kullanılmaktadır. Tora, Neviim ve Ketuvim bölümlerinin tamamına yani Tanah'a *el-kitâb* denilmektedir. Kur'an'da da Hz. Musa'ya verilen kitap için *el-kitâb* ve *kitâbu Mûsâ* lafzı bulunmaktadır.[90]

***El-Makâlât*:** Bir mütekellimin eserinden bahsederken kullanılmaktadır.[91] Yıldız ilminden bahsedilen bir bölümde bu kavrama, "Mütekellimler *makâlât* kitaplarında zikrederler" şeklinde atıfta bulunulmaktadır.[92] Ayrıca Yahudilerin fırkalara ayrılmasından bahsedilen bir bölümde, fırkalar anlamında *makâlât* kelimesi kullanılmaktadır.[93] Dönemin İslam eserlerinde de yer alan bir kavramdır.

***Mezheb*:** Bazen inanç ve görüş anlamında bazen de dinî bir uygulamayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[94] Hıristiyanlığın Sadukîler ile Kar'iyye'den alındığı belirtilirken *min mezhebi's-Sadûkiyye ve'l-Kar'iyye* şeklinde bir ifade

---

[87] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.10, s. 34; II.13.7, s. 118.

[88] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.6, s. 118.

[89] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.20.2, s. 151.

[90] 2/Bakara, 87; 11/Hûd, 17; 46/Ahkâf, 12.

[91] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.10, s. 12.

[92] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.11.3, s. 590.

[93] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7.1, s. 223.

[94] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.17, 20, 21, s. 14; I.3.12, s. 18.

zikredilmektedir.[95] Günlük kurbanların yağını tüketmeye izin veren Mîşeveyh'in, bu uygulamayı (*hâze'l-mezhebi*) çıkaran ilk kişi olduğu belirtilmektedir.[96]

***El-Muhâlifûn*:** Diğer din müntesipleri anlamında kullanılmaktadır.[97]

***El-Muvahhide*:** Bu ifadeyle tevhid görüşünü benimseyenler (*ehlu't-tevhîd*) kastedilmektedir. Mu'tezile mezhebi yaygın olarak *ehlu't-tevhîd ve'l-adl* olarak bilinmektedir. El-Kirkisânî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) *muvahhide*den bir mütekellim olduğunu söylemektedir.[98]

***El-Mudevvin*:** Tevrat'ı tedvin eden anlamında Hz. Musa için kullanılmaktadır.[99]

***El-Muslimûn*:** Bazı yerlerde Müslümanlar için açıkça zikredilmektedir.[100]

***El-Mutekellimûn*:** Kelam ilmiyle meşgul olan âlimler için kullanılmaktadır. Müslüman mütekellimlerin kastedildiği örnekler verilmektedir.[101] Eski mütekellimler olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile İbrahim en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşlerinin yeni mütekellimlerle kıyaslandığı bir bölüm bulunmaktadır.[102] "Mu'tezile'den mütekellim bir gruba" atıf yapılmaktadır.[103]

---

[95] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.9.1, s. 47.

[96] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.17.1, s. 57.

[97] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.15.2, s. 56; I.19.3, ss. 61-62.

[98] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.9.3, s. 248.

[99] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.11.9, s. 807.

[100] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.52.1, s. 440.

[101] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.9.3, s. 248.

[102] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.4, s. 304.

[103] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.23.8, s. 525.

***En-Nass*:** Dinî emir ve yasakları içeren Tanah metinleri için kullanılmaktadır. Bilhassa amelî meselelerde delil olarak kullanılan Tanah pasajları için bu tabir tercih edilmektedir.[104]

***Pasul*:** Hz. Muhammed için kullanılan küçük düşürücü bir tabirdir. "Eksik, ayıplı" gibi anlamlar taşımaktadır. Arapça *rasûl* kelimesi ile ses benzerliği olduğu için tercih edilmiştir. El-Kirkisânî, Hz. Muhammed'den bahsederken *pasul*[105] kelimesinin yanı sıra *sâhibu'l-muslimîn* ve *Muhammed* ifadelerini de kullanmaktadır.[106]

***Et-Tevriye/et-Tevrât*:** Tora kastedilmektedir. Sadece Tora'dan bahsedilmek istendiğinde bu kelime tercih edilmektedir.[107] Tora'ya özel bir vurgu olmadığında Tora'dan yapılan atıflarda *el-Kitâb* lafzı da kullanılmaktadır. Aynı kelime *Sifru't-Tevriye* (*Sefer ha-Tora*) biçiminde terkip içerisinde de görülmektedir.[108] Neviim'deki yazıların Tora'yı açıkladığı, şerh ve tefsir ettiği ifade edilmektedir. Örneğin, Hezekiel peygamberin Tesniye Kitabı'ndan bir pasajı tefsir ettiği söylenmektedir.[109] Sâmirîlerin yalnızca Tora'yı ve Yeşu Kitabı'nı kabul ettiklerini belirtirken de bu kelime kullanılmaktadır.[110]

---

[104] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.18.1, 12, s. 141, 146.

[105] Yahudi müelliflerin Hz. Muhammed için yaygın olarak kullandıkları bir isimlendirmedir. Resul kelimesi ile benzerliği sebebiyle tercih edilen *pasul*, "tam olmayan, eksik, ayıplı, defolu" gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, ss. 128-129.

[106] *Pasul* için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.1, s. 284; III.15, s. 292.

[107] *Et-Tevriye* ifadesi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7, s. 222; III.7.6, s. 227; III.7.8, s. 229; VI.20.9, s. 629. *Et-Tevrât* ifadesi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 41; III.23.3, s. 332; VI.15.2, s. 604.

[108] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.19.2, s. 150.

[109] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7.10, s. 230.

[110] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

***El-Umme*:** Yahudilerin tamamı kastedilmektedir.[111] Bazen din ve millet anlamlarında da kullanılmakta, Müslümanlar veya Hıristiyanlar için *umme*, İsrailoğulları dışındaki milletlere *el-umem* denilmektedir.[112]

D. Yahudi Mezheplerine Dair Literatür

Bu bölümde, sırasıyla Yahudi mezheplerine dair bilgi veren Yahudi, Hıristiyan ve İslam kaynakları tezimizi ilgilendiren yönleri itibarıyla tanıtılacaktır.

1. Yahudi ve Hıristiyan Kaynakları

Yahudi mezhepleri hakkındaki literatür, el-Kirkisânî'den çok daha eski zamanlarda yazılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede zikredilecek ilk kaynaklar, mezheplere dair bir eser yazma amacında olmamakla birlikte mezhepler hakkında malumatın bulunduğu Tanah, Yeni Ahit ve Yahudi geleneğine ait Mişna, Talmud gibi dinî metinlerdir. Tanah ve Yeni Ahit'te Sâmirîler, Ferisîler, Sadukîler gibi erken dönem Yahudi hareketleri hakkında, Mişna ve Talmud'da ise erken dönem Yahudi gruplarının yanı sıra Rabbanilikle ilgili temel bilgilere ulaşılmaktadır. Yahudi mezhepleriyle ilgili bilgi verirken el-Kirkisânî'nin dinî metinleri de referans aldığı görülmektedir.

Yahudi mezhep ve grupları hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan biri, Yahudi komutan ve tarihçi Josephus Flavius'tur (ö. 100).[113] Josephus'un yazıları ilk dönem Yahudi gruplarıyla ilgili literatür açısından önem arz etmektedir.[114] Bunlardan

---

[111] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.1, s. 6; I.2.5, s. 10; I.3.1, s. 15.

[112] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.14, s. 13; I.11.2, s. 52.

[113] J. H. Freese, *Translations of Chiristian Literature: The Library of Photius*, Volume 1, The Macmillan Company, London-New York 1920, ss. 126-128.

[114] Konuyla ilgili Türkçe bir çalışma için bkz. Bekir Zakir Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2008), ss. 57-69. Bu makalede, Josephus'un eserlerinde Ferisîler, Sadukîler, Essenîler ve Zealotlar hakkında verilen bilgiler değerlendirilmektedir. Ayrıca bkz. Bekir Zakir Çoban, "Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi

biri, MÖ. 2. yüzyıldan itibaren MS. 66-70 arasında gerçekleşen Roma-Yahudi savaşına kadar Yahudi tarihinin ele alındığı, yaygın olarak İngilizcede *The Jewish War* (Yahudi Savaşı) ismiyle bilinen eserdir. Bir diğer önemli eser ise Yahudi tarihinin yaratılıştan başlayarak Roma-Yahudi savaşına kadar daha geniş bir şekilde ele alındığı, İngilizcede *Jewish Antiquities* (Yahudilerin Kadim Tarihleri) ismiyle tanınan çalışmadır.[115] Josephus bu eserlerinde Ferisîler, Sadukîler, Essenîler ve Zealotlardan bahsetmektedir. O, Yahudi gruplarını sistemli bir şekilde ele almamış, konu aralarında yeri geldikçe bilgi vermiştir. Zira Josephus, Yahudi mezhepleri tarihi yazmayı değil genel olarak Yahudi tarihini anlatmayı amaçlamıştır. Josephus'un yazılarının sonraki dönemde yazılmış Kilise babalarının eserlerini etkilediği bilinmektedir.[116]

Yahudi gruplarını konu edinen erken dönem eserler arasında Kilise babalarının çalışmaları yer almaktadır. Uzun bir dönemi kapsayan bu yazılarda, Hıristiyan mezhep hareketleri, felsefi ekoller ve ilk dönem Yahudi grupları hakkında malumata ulaşılmaktadır. Kilise babalarının eserlerinde dinî grupların ele alınması; ortodoks inancın sınırlarını çizme, bu sınırın dışında kalan heretik inançların belirlenmesi ve onlara reddiye yazılması gayelerini taşımaktadır. Kilise babalarının, heretik gruplarla ilgili yazılarında birbirlerini etkiledikleri ve eserlerde benzer bilgilerin tekrarlanarak aktarıldığı görülmektedir.

Kilise babaları arasında Yahudi gruplarıyla ilgili bilgi veren kaynaklardan biri, Romalı Hippolytos'tur (ö. 235). Irenaeus'un (ö. 202) öğrencisi olan Hippolytos, ilahiyat ve heresiyografi alanında eserler yazmış, bunlar anonim olarak yayılmaları sebebiyle

---

Bağlamında Josephus Flavius", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 257-273.

[115] Josephus'un bütün eserleri bir arada İngilizce olarak basılmıştır. Bkz. Josephus Flavius, *Josephus: The Complete Works*, trans. William Whiston, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1998. Josephus alıntılarında bu çeviri esas alınmıştır.

[116] Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları", ss. 268-271.

Josephus ve Origen gibi yazarlara nispet edilmiştir.[117] Hippolytos'un önemli çalışmalarından biri, *Refutation of All Heresies* (Bütün Heretiklerin Reddi) ismiyle İngilizceye tercüme edilmiştir. Bu kitapta, heretik kabul edilen çeşitli filozoflar, din ve inanç grupları sıralanmakta, ayrıca Yahudilik ve Yahudi mezheplerinin ele alındığı bir bölüm bulunmaktadır.[118]

Yahudi mezhepleri hakkında bilgi veren bir diğer başvuru kaynağı Kilise babası Origen'dir (ö. 254). İskenderiye ilahiyat okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Origen, görüşleri sebebiyle İkinci İstanbul Konsili'nde (553) heretik kabul edilmiştir. Hıristiyan ilahiyatı alanında çokça eser kaleme almasıyla tanınmaktadır.[119] İbranice bildiği, *Septuagint* üzerinde düzeltmeler yaptığı, Kitab-ı Mukaddes'in tamamına alegorik şerhler yazdığı bilinmektedir.[120] Origen'in meşhur eserlerinden biri, pagan filozof Celsus'a karşı Hıristiyanlığı savunmak üzere kaleme aldığı İngilizcede *Against Celsus* (Celsus'a Karşı) adıyla bilinen eserdir.[121] *Against Celsus*, erken dönemde Hıristiyanlık savunusu yapan (apolojetik) eserler arasında en etkili çalışma olarak nitelendirilmektedir. Origen burada, konu aralarında Yahudi mezheplerine dair bilgiler

---

[117] Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, trans. M. David Litwa, SBL Press, Atlanta 2016, ss. xl-xlii. Hippolytos hakkında bkz. Freese, *Translations of Chiristian Literature: The Library of Photius*, Volume 1, s. 211.

[118] Eser Grekçe metinle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, trans. M. David Litwa, SBL Press, Atlanta 2016.

[119] Origen'in eserleri hakkında bkz. Freese, *Translations of Chiristian Literature: The Library of Photius*, Volume 1, ss. 21-22. Origen'le ilgili detaylı bilgi için bkz. Nadide Şahin, *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2018.

[120] Origen'in Kitab-ı Mukaddes şerhlerinin değerlendirmesi için bkz. Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19:1 (2010), ss. 183-214.

[121] Origen, *Origen Against Celsus*, in *ANF04. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, ed. Phillip Schaff, Grand Rapids, MI 2006, ss. 675-1186. Eser Latincede *Contra Celsum* ismiyle bilinmektedir.

de sunmaktadır. Eserin geniş bir çevrede yayılmış olması kendinden sonraki çalışmaları etkilemiştir.

Salamis piskoposu Epiphanius (ö. 403), çalışmalarında Yahudi grupları hakkında malumata yer veren isimlerdendir. Katolik Kilisesi ve Doğu Ortodoks Kilisesi tarafından Kilise babası ve bir aziz olarak kabul edilen Epiphanius'un en meşhur eseri *Panarion*'dur. Grekçeden Latinceye *Adversus Haereses* (Heretiklere Karşı) şeklinde tercüme edilen bu eserde, Hz. Âdem'den Epiphanius'un dönemine kadar ortaya çıkmış seksen heretik grup hakkında bilgi verilmekte ve onlara reddiye yazılmaktadır. Bunlar arasında Barbarlar, İskitler, Helenizm ve Yahudilik ile Stoacı, Platoncu, Pisagorcu ve Epikürcü felsefe okulları ve Hıristiyan heretik gruplar bulunmaktadır. Yahudilik ve Yahudilikle bağlantılı on iki grup hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır.[122] Epiphanius'un yazılarının Yahudi mezhepleri hakkındaki literatürü önemli ölçüde etkilediği bilinmektedir.[123]

İslam'ın gelişinden sonra, Hz. Muhammed'in hayatından itibaren Müslümanlarla iç içe olan ve Kur'an'da ilk eleştirilerin yapıldığı Yahudiler ve Hıristiyanlar, İslam'ın tanıdığı zimmî statüsünün ve hoşgörü politikalarının getirdiği imkânlarla ilim hayatlarını devam ettirebilmişlerdir. Gayrimüslimler, hem sözlü ortamlarda (müzakere meclisleri) hem de yazınsal sahada görüşlerini açıklama imkânı bulmuş ve dönemin özelliklerini taşıyan bir dinî literatür oluşturmuşlardır. Bu çalışmalarda, kendi doğru inançları ortaya koyulmakta, buna ters düşen çeşitli dinî gruplar reddedilmekte ve çok sık olmamakla birlikte dinler ve mezheplerden bahsedilmektedir. Yahudi ve Hıristiyan

[122] Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, trans. Frank Williams, Brill, Leiden-Boston 2009; Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book II and III. De Fide*, trans. Frank Williams, Brill, Leiden-Boston 2013. Ayrıca bkz. Freese, *Translations of Chiristian Literature: The Library of Photius*, Volume 1, ss. 211-212.

[123] Örnek olarak Epiphanius'un Yuhanna ed-Dımaşkî üzerindeki etkisi için bkz. Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 113.

bilginlerin İslam eleştirisi, ilk zamanlar İslam coğrafyasında yaşayanlar tarafından yapılırken, ilerleyen dönemlerde başka bölgelerde de örneklerini göstermiştir. Bilhassa 13-14. yüzyıllar İslam'a ve Hz. Muhammed'e reddiye yazımının en yoğun olduğu dönemler olmuştur.[124]

İslam'ın gelişi ve Doğu Kiliselerinin (Nesturi, Yakubi, Melkit) İslam devletlerinin hâkimiyetine girmesi, bu Kiliselere mensup bilginlerin eserlerini etkilemiştir. Çoğunlukla Süryanice, Kıptice ve Arapça olarak kaleme alınan bu çalışmalarda, heretik inanç grupları arasına İslam da dâhil olmuştur.[125] Müslüman bilginler için ulaşılabilir olan bu eserler, hem İslam'a reddiye barındırmaları sebebiyle hem de Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında verdikleri malumat yönünden İslam eserlerini etkilemiştir.

Emeviler zamanında Şam'da yaşayan ve divan kâtipliği görevi yürütmüş olan Melkit Hıristiyan[126] Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 749), İslam döneminde heretikler üzerine

---

[124] Orta Çağ'da İslam ve Yahudilik arasındaki polemiklerin genel seyri için bkz. Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics Between Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age: Proceedings of Regional Conferences Held at The University of California, Los Angeles and Brandeis University in April 1973*, ed. S. D. Goitein, Association for Jewish Studies, Cambridge-Massachusetts 1974, ss. 103-138; Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan İlmî Araştırmalar* 9/2 (2000), ss. 237-256; Camilla Adang, "Yahudi Kutsal Metinlerine Yönelik Ortaçağ Müslüman Polemikler", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, ed. Jacques Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, ss. 303-336; Camilla Adang, "Polemics (Muslim-Jewish)", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 82-90; Mustafa Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

[125] Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, ss. 97-99.

[126] Melkit Hıristiyanlar (Melkâiyye), Kadıköy Konsili'nde (451) alınan İsa'da iki tabiatın birbirine karışmadan bulunduğu (diyofizit) kararını benimseyerek Bizans imparatorunu destekleyen, İskenderiye, Kudüs ve Antakya Kiliselerine mensup kişilerdir.

eser veren ilk Hıristiyan bilginlerden biridir.[127] Ed-Dımaşkî'nin en meşhur eseri *E Pege tes Gnoseos*'tur (Bilgi'nin Kaynağı).[128] Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Hıristiyan inancının temel dogmaları açıklanmaktadır. *Peri Aireseon/De Haeresibus* (Sapkınlar Kitabı) ismindeki ikinci bölüm, heretik grupların kronolojik bir biçimde anlatılmasıyla dikkat çekmektedir. Üçüncü bölümde de ortodoks inancın açıklaması yapılmaktadır. Ed-Dımaşkî'nin eserinde sıraladığı 103 farklı heretik grup incelendiğinde bunlardan ilk 80 grubun tanıtımlarında en temel kaynağının Epiphanius'un *Panarion* adlı eseri olduğu anlaşılmaktadır. Eserde yer alan 81-100. arasındaki grupların da bir başka kaynaktan alındığı ve ed-Dımaşkî'ye özgü bölümün sadece 101-103. gruplar olduğu ortaya çıkmaktadır. *İsmailoğullarının Heretikliği* adıyla Müslümanlardan bahseden bölüm, kitapta 101. bölüm olarak yer almaktadır.[129] Ed-Dımaşkî burada İslam'a, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e eleştiriler yöneltmektedir.[130] Bazı araştırmacılar, el-Kirkisânî'nin eseri *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın yazı formu ve içerik bakımından *E Pege tes Gnoseos*'la benzer yönlerine dikkat çekmektedirler.[131]

---

[127] Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 28. Ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşkî", *DİA*, c. 43, ss. 580-582.

[128] Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Yuhanna ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, trans. Frederic H. Chase, Jr, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1999.

[129] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, ss. 100-104, 113.

[130] Yuhanna ed-Dımaşkî'nin İslam eleştirisi yaptığı bu bölümün Türkçe tercümesi ve değerlendirmesi yapılmıştır. Bkz. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkī (649-749) ve İslâm", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), ss. 23-54. Ed-Dımaşkî'nin hayatı, eserleri, İslam'a yönelik eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Aydoğmuş, *Şamlı Aziz Yuhanna: İslam Üzerine Bir Hıristiyan Polemiği*, İlav Yayınları, Ankara 2022. Ayrıca bkz. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam the "Heresy of the Ishmaelites"*, E. J. Brill, Leiden 1972.

[131] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 47-48; Chiesa, "Ya'qûb al-Qirqisânî Come Fonte Storiografica", s. 26; Bruno Chiesa, "A Note on Early Karaite Historiography", *History and Theory* 27:4 (1988), ss. 62-63.

İslam döneminde zikredilmesi gereken şahıslardan bir diğeri İstanbul Patriği Photius'tur (ö. 893). Hem bir düşünür hem de bir siyasetçi ve diplomat olarak önemli faaliyetlerde bulunan Photius, Slavların Ortodoks Hıristiyanlığı benimsemesinde ve Doğu ile Batı Kiliselerini birbirinden ayrılmaya götüren süreçte rol oynamış bir isimdir.[132] Photius'un *Bibliotheca* isimli çalışması, Hıristiyan ve pagan yazarlar tarafından yazılmış 280 kitabın özetini ve kendi yorumlarını içeren ansiklopedik bir eserdir.[133] Burada, Kilise babalarının pek çoğuna ait eserler listelenmekte, bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmamış olduğundan *Bibliotheca* vasıtasıyla onlar hakkında bilgi edinilmektedir. Kimi eserlerde yer alan Yahudi mezheplerine dair anlatımlar hakkında da malumat verilmektedir. Photius'un aktardığı bilgilerin İslam eserlerinde kullanılmış olabileceği düşünülmektedir.[134]

Yahudi bilginlerin -hem Rabbani hem Karaî- İslam dönemindeki eserlerinde Mu'tezile mezhebinden etkilendikleri bilinmektedir.[135] Mu'tezile mezhebi, hem kelami görüşleri bakımından takip edilmiş hem de mensuplarının diğer din ve mezheplere gösterdikleri ilgi sebebiyle dinler ve mezhepler tarihi yazıcılığına öncülük etmiştir. 10.

---

[132] Timothy Ware, *Ortodoks Kilisesi: Doğu Hıristiyanlığına Giriş*, çev. Mehmet Katar & Arif Gören, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019, ss. 69-73, 91-96. Ayrıca bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", *Dini Araştırmalar* 2:5 (1999), ss. 387-414.

[133] Stanley Jerome Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, Brill, Leiden 1976, ss. 63-64.

[134] Örnek olarak bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 63-69, 71, 107-108, 162-163.

[135] Mu'tezile, 2/8. yüzyıl başlarında Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi şahısların başını çektiği Basra menşeli bir harekettir. Dini anlamada aklı ön plana çıkarmaları, Allah'ın şerri yaratmayacağından hareketle iradi fiillerde tamamen insanı sorumlu tutmaları, büyük günah işleyenleri küfürle iman arasında bir konumda (fasık) kabul etmeleri ile bilinmektedirler. Temel görüşlerini "*usûl-i hamse*" ismiyle kabul ettikleri beş ilkede açıklayan Mu'tezile, bütünüyle itikadî sahaya yönelip fıkıhla çok ilgilenmeyerek İslam tarihindeki ilk kelam mezheplerinden biri olmuştur. Bkz. Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12:2 (2017), ss. 43-80. Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013 (2 cilt).

yüzyılla tarihlendirilen bir geniza dokümanında, Basra Mu‘tezile mezhebinin önemli temsilcilerinden Ebû Ali el-Cübbâ‘î (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâ‘î’yi (ö. 321/933) takip eden bir Yahudi gruba reddiye yazıldığı kaydedilmektedir.[136]

Yahudi mezhepleriyle ilgili anlatım, Yahudi bilginlerin çalışmalarında da yer almaktadır. Bu konuda zikredilmesi gereken şahıslardan biri, felsefe ve kelam çalışmalarıyla tanınan Yahudi bilgin Dâvud bin Mervân el-Mukammes’tir (9. yüzyıl).[137] El-Mukammes, ‘*Işrûn Makâle* isimli meşhur eserinin günümüze ulaşmamış olan yirminci bölümünde, diğer dinler hakkında bilgi vererek onlara reddiye yazdığını bildirmektedir.[138] Hem Rabbani hem Karaî bilginler tarafından eserine atıfta bulunulan el-Mukammes, el-Kirkisânî’nin de ismen zikrettiği bilgi kaynaklarından biridir. *Kitâbu’l-Envâr ve’l-Merâkıb*’ın el-Mukammes hakkında bilgi veren en eski ve önemli eser olduğu düşünülmektedir.[139] Karaîler, el-Mukammes’in Karaî olduğunu düşünmekle

---

[136] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 84-85. Mu‘tezile’den etkilenen Rabbani ve Karaî bilginler hakkında bilgi için bkz. Sklare, “Mu‘tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey”, ss. 145-178; Sklare, “Yahudi Teolojisinde Mu‘tezili Temayüller - Bir Tetkik”, ss. 347-380.

[137] Nemoy, *Kitâbu’l-Envâr*’ın tahkikinde kelimeyi el-Mukammes yerine *el-Mukammis* olarak harekelemektedir. Stroumsa, el-Mukammes şeklinde okunmasını esas almaktadır. Bkz. Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: ‘Işrûn Makâle*, ed. Sarah Stroumsa, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2016, ss. xvi-xviii; Sarah Storumsa, “al-Muqammas”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge Publishing, London-New York 1996, ss. 604-606. El-Mukammes hakkında Türkçe bir araştırma için bkz. Ebru Pınar, “Yahudi Düşünür Dâvud ibn Mervân el-Mukammes (9. yy.): Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman’a Armağan-*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 515-554.

[138] Al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: ‘Işrûn Makâle*, s. xxxi, xlv. El-Mukammes bu eserinde nübüvveti reddeden bir grup olarak Berâhime’den de bahsetmekte ve delillerine cevap vermektedir. Konuyla ilgili bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:1 (2004), ss. 181-182.

[139] Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 107.

birlikte Rabbani müellifler onu Rabbaniler arasında zikretmektedir.[140] El-Kirkisânî ise el-Mukammes'in herhangi bir fırkaya mensubiyetinden bahsetmeksizin onun Yahudilikten Hıristiyanlığa geçtiğini belirtmektedir. El-Kirkisânî'ye göre başta Yahudi olan Dâvud bin Mervân er-Rakkî (el-Mukammes), Hıristiyan filozof ve tabip Nânâ[141] vasıtasıyla Nusaybin'de Hıristiyan olmuş, Nânâ'nın öğrencisi olup felsefe ve Hıristiyanlık konusunda uzmanlaşmış, Hıristiyanlığı eleştirdiği iki kitap yazmış ve Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmış olan Tekvin ve Vaiz tefsirlerini tercüme etmiştir.[142]

Her ne kadar el-Kirkisânî zikretmemiş olsa da onun anlatımındaki sıralamaya dayanan bazı araştırmacılar, el-Mukammes'in Hıristiyanlıktan Yahudiliğe geri döndüğünü düşünmektedir. Hıristiyanlığa reddiye kaleme alan el-Mukammes'in, bu reddiyelerdeki bilgi birikimini Yahudi iken değil ancak Hıristiyan olduğu dönemde elde etmiş olabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla Hıristiyan iken ulaştığı malumatı tekrar Yahudiliğe döndükten sonra reddiye yazmak için kullandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Öte yandan Karaî ve Rabbanilerin el-Mukammes'i sahiplenerek eserine atıfta bulunmaları da onun Yahudiliğe geri döndüğü fikrini pekiştirmektedir.[143] Kanaatimizce bu varsayım makul görünmekle birlikte, el-Mukammes'in bir Yahudi iken Nânâ'dan

---

[140] Ayrıntılı bilgi için bkz. al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: 'Işrûn Makâle,* ss. xix-xxiii.

[141] El-Kirkisânî'nin bahsettiği bu şahsın Yakubi bilgin Nisibisli Nonnus (ö. 862'den sonra) olduğu tahmin edilmektedir. Al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: 'Işrûn Makâle*, s. xvi. Ayrıntılı bilgi için bkz. David Thomas & Barbara Roggema, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900), History of Christian-Muslim Relations,* Brill, Leiden-Boston 2009, ss. 743-745.

[142] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.8.5, s. 44. El-Mukammes, İbn Hazm tarafından da Yahudi mütekellimler arasında zikredilmektedir. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c. 2, ss. 692-693.

[143] Al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: 'Işrûn Makâle*, s. xix. Ayrıca bkz. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 63; Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews,* s. 124.

eğitim aldığı dönemde de reddiye yazma imkânı bulunmaktadır. Hıristiyanlığa yönelik reddiyelerinin, onun Yahudi olduğu zannına sebep olması mümkündür. Hıristiyanlıkta kalmış olsa bile reddiyelerindeki Hıristiyanlık karşıtı argümanların Yahudiler tarafından kullanılması şaşırtıcı olmazdı. Zira o dönemde Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman bilginler arasında pek çok bilgi ortaklığı bulunduğu ve benzer kaynakların kullanıldığı görülmektedir. El-Mukammes'in Hıristiyan olarak yaşayıp Hıristiyan kaynaklardan edindiği bilgi birikimiyle yazdığı eserler, kendisi gibi Arapçayı kullanan Yahudi, Karaî ve Müslüman bilginler için Hıristiyan literatürü hakkında önemli bir bilgi kaynağı olmuştur.

Yahudi geleneğinde diğer mezhep ve dinler hakkında eserler kaleme alan önemli isimlerden biri, Sura akademisi gaonu Rav Saadya Gaon'dur (Sa'îd bin Yûsuf el-Feyyûmî, ö. 942).[144] Rabbani Yahudiliğin önemli temsilcilerinden olan Saadya Gaon, Karaîliğe, İslam'a ve heretik olarak kabul ettiği çeşitli şahıs ve görüşlere reddiyeler kaleme almıştır.[145] En meşhur eserlerinden biri olan *Kitâbu'l-Emânât ve'l-'İtikâdât*'ta[146] İslam'a reddiye içeren bölümler yer almakta, *Kitâbu't-Temyîz* isimli eserinde Karaîliğe eleştiriler yöneltilmekte, *Kitâbu'r-Redd 'ala 'Annân'*da Anâniyye mezhebinin kurucusu

[144] Saadya Gaon'un hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadia Gaon: Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2015. Yahudilerin İslam devletinde yaşadığı dönem, gaonlar (*geonim*) dönemi olarak isimlendirilmektedir. Gaonlar, Yahudi toplumunun en büyük iki kurumu olan Sura ve Pumbedita'daki din akademilerin liderleridir. Yahudilerin çoğunluğunu oluşturan Rabbaniler, manevi önderleri olan gaonların yanı sıra devlet nezdinde cemaati siyasi temsil yetkisi bulunan *Re'su'l-Câlût* (*Reş Galûta*) ile yönetilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde İslâm Dünyasında Yahudiler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 170-177.

[145] Saadya Gaon'un eserlerinde İslam'la ilgili bilgilerin değerlendirmesi için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslamî Unsurlar", *Belleten* 80:287 (Nisan 2016), ss. 23-40; Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, ss. 43-48.

[146] Sa'id b. Yûsuf el-Feyyûmî, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, ed. S. Landauer, E. J. Brill, Leiden 1880; Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven and London 1948.

kabul edilen Anân ben David'in ve *Kitâbu'r-Redd 'ala Hivi el-Belhî*'de ise kutsal kitap eleştirileriyle tanınan Hivi el-Belhî'nin (9. yüzyıl) görüşleri reddedilmektedir. Her ne kadar eserlerinde bir Yahudi mezhep listesi yapmamış olsa da Saadya Gaon'un eserleri Orta Çağ Yahudi mezhep ve gruplarıyla ilgili birincil kaynaklar arasında yer almaktadır. Karaî bilginler de Saadya Gaon'un eleştirilerine cevap vermek üzere eserler kaleme almışlardır.[147] Saadya Gaon'la aynı zamanda ve yakın bölgede yaşayan Karaî bir bilgin olarak el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın önemli bir bölümünde ondan ismen bahsederek *el-Feyyûmî*'nin görüşlerini reddetmektedir.[148]

Karaî bilginler arasında dikkat çeken isimlerden biri, İstanbul'da yaşamış Bizans Karaîlerinden Yehuda Hadassi'dir (12. yüzyıl). *Aveley Tsiyon* (Siyon'un Yas Tutanları)[149] cemaatinin son üyelerinden biri olan Hadassi'nin en önemli eseri *Eşkol ha-Kofer*'dir (Kına Demeti). Hadassi, *Eşkol ha-Kofer*'de Maniheizm, Deysâniyye (Gnostik bir grup), Mecûsîlik, Sofistler, Sumeniyye, Berâhime, Bekriyye, Abbadiyye, Muğrabiyye, Haşhaşiyye, Sâbiîlik, İslam ve Hıristiyanlıktan (*Dat ha-Arelim*/sünnetsizlerin dini) bahsetmektedir. Hadassi'nin ele aldığı Yahudi grupları ve liderler ise Sâmirîler (*Şomronim*), Sâmirîlerin fırkaları Kuşan ve Dustan, Meğâriyye (*Gâddiye/Magâdiyye)*, Kar'iyye, Ebû İsa el-İsfahânî, Yudgâniyye (*el-Yudganîm*), İsmâil el-Ukberî, Litvey'in dini, Zikiyye, Sadukîler (*Sadukim*), *Baytosim*, Ebû İmran et-Tiflîsî (*Ebû İmdan et-Tiflisî)*, Melik er-Remlî (*Meleh Eremli)*, Mîşeveyh el-Ukberî (*Mişevey*

[147] Samuel Poznański, "The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Tenth Century", *The Jewish Quarterly Review* 18/2 (1906), ss. 209-250; Samuel Poznański, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, Luzac & Co., London 1908.

[148] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.9-10, ss. 79-101, II.14-15, ss. 123-134, V.14.8, s. 513, V.23.13, s. 526, VII.3.3, s. 792, VII.13.13, s. 824, X.44.6, s. 1053, XI.14.2, s. 1137, XI.29, ss. 1168-1174, XII.7.12, s. 1195, XII.15-16, ss. 1208-1215.

[149] Karaîler arasında, Mabed'in yıkılışına yas tutan, yeniden inşa edilmesi ve Mesihî krallığın kurulması için tövbe eden, Kudüs'e yerleşmeyi teşvik eden, çokça dua ve ibadet ederek zühd hayatı yaşayan bir grubun ismidir.

Baalbeki) şeklinde sıralanmaktadır.[150] Hadassi'nin el-Kirkisânî'nin kaleme aldığı *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan önemli ölçüde istifade ettiği bilinmektedir.[151]

Rabbani bilginler arasında dikkat çeken bir diğer isim, felsefe üzerine çalışmalarıyla bilinen Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne'dir (ö. 1284). İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs* (Üç Dinle İlgili Araştırmaların Düzenlenmesi) isimli eserinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam hakkında bilgiler verip bu üç dinin temel tartışma konularını aktarmaktadır.[152] Bu bakımdan eser, az sayıdaki karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmalarından biri olarak kabul edilir. *Tenkîhu'l-Ebhâs'*ta Yahudilik hakkındaki Hıristiyan ve İslam eleştirilerine cevaplar verilerek reddiye de yapılmaktadır. Buna karşılık Hıristiyan ve Müslüman bilginlerin *Tenkîhu'l-Ebhâs'*a

---

[150] Yehuda Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*, ed. Daniel J. Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis & David Sklare, Brill, Leiden-Boston 2019, ss. 662-707.

[151] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, s. 662; Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 78, 80, 81; Yoram Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), s. 163; al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters: 'Işrûn Makâle*, ss. xxviii-xxix. *Eşkol ha-Kofer*, Karaî iman esasları listesi veren en eski eser olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Karaî İman Esasları Listeleri", *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 371-407.

[152] Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs, Sa'd bin Mansûr Ibn Kammûna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths*, ed. Moshe Perlmann, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1967. Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion*, trans. Moshe Perlmann, University of California Press, Berkeley 1971. Bu eser Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. İbn Kemmûne, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din Üç Peygamber -13. Yüzyıl Klasiği-*, çev. Ali Osman Kurt, Eskiyeni Yayınları, İstanbul 2017. İbn Kemmûne hakkında bkz. Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz Al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*, Brill, Leiden-Boston 2006. Ayrıca bkz. Fuat Aydın & Yasin Meral & Fatıma Betül Taş, *İbn Kemmûne ve Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs Üzerine Araştırmalar*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2020.

cevap verdikleri çalışmalar bulunmaktadır.[153] İbn Kemmûne'nin bir diğer önemli eseri, Rabbaniler ile Karaîler arasındaki farklılıkları ve tartışmaları ele aldığı *el-Fark beyne'r-Rabbâniyyîn ve'l-Karâiyyîn'*dir.[154]

2. İslam Kaynakları

İslam'ın ilk asırlarında, Endülüs'ten Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada hâkim olan İslam devletleri içerisinde çeşitli din, mezhep ve inanç gruplarının varlığı bilinmektedir. Başta Yahudiler ve Hıristiyanlar olmak üzere Mecûsîler, Sâbiîler ve Maniheistler ile bunların çeşitli mezhepleri zimmî statüsünde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Farklı din müntesipleriyle birlikte yaşamanın Müslüman bilginlerin düşünce ve yazılarını etkilediği bilinmektedir. Müslümanlar ile gayrimüslimlerin muhatap oldukları ortamlardan biri *meclis*lerdir. Abbâsiler zamanında (750-1258), bilhassa kelam ve felsefe konularındaki *meclisu'n-nazar* (*meclisu'l-munâzara*) ismi verilen toplantılara önem verilmiş, halifeler saraylarda yapılan büyük âlimlerin de katıldığı *meclis*lere iştirak etmişlerdir.[155] İlim meclislerinde farklı din ve inançtan kimselerin bir araya geldikleri ve kimi zaman münazaralar yaptıkları bilinmektedir.[156]

---

[153] Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", s. 250, 251, 255. Bu eserler; İbnu's-Sâatî el-Bağdâdî'ye ait (ö. 1294-1295) *ed-Durru'l-Mendûd fi'r-Red 'alâ Feylesûfi'l-Yehûd*, El-Malatî'nin çalışması (ö. 1386-1387) *en-Nuhûd an Cuhûdi Habîsi'l-Yehûd* ve müellifi bilinmeyen *Kitâbu İsbâti'n-Nubuvve*'dir. Ayrıca Hıristiyan âlim ve müstensih İbnu'l-Mahrûme'nin *Havâşî* isimli yazılarında *Tenkîhu'l-Ebhâs'*a cevaplar verilmektedir.

[154] Bkz. Leon Nemoy, "Ibn Kammunah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites", *The Jewish Quarterly Review* 63:2 (1972), ss. 97-135.

[155] Nahide Bozkurt, "Abbâsî Tarihinden Günümüze Entellektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat", *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İlyas Çelebi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2020, ss. 50-51; Nebi Bozkurt, "Meclis", *DİA*, c. 28, ss. 241-242; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, ss. 13-14. Meclis toplantılarıyla ilgili farklı açılardan değerlendirmeler için bkz. Hava Lazarus-Yafeh, *The Majlis Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1999.

[156] Ahmed b. Tolun'un meclisinde geçen Kıptî ile Yahudi tabibin münazarası hakkında bkz. Ali bin Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, ed. Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet

Nitekim el-Kirkisânî de eserindeki bilgilerin bir kısmını *meclis*lerde edindiğinden bahsetmektedir.[157] Bilhassa Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman bilginlerin bir araya geldikleri *meclis*lerin, Yahudi mezhepleri hakkındaki bilgilerin aktarımında da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Müslümanların farklı inanç ve görüşlerle temasını sağlayan bir diğer etken, tercüme hareketleri ve Beytülhikme'nin faaliyetleridir. Emeviler döneminden itibaren ferdî çabalarla belirli alanlarda sürdürülen tercüme faaliyetlerinin, Abbâsîler zamanında devlet eliyle genişletilerek daha sistemli bir şekilde yapıldığı bilinmektedir. Abbâsî halifesi el-Mansûr (hük. 754-775) mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi, tıp, dil ve edebiyat sahalarında Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsçadan tercümeler yaptırmış ve eserler için Bağdat'taki sarayında *Hizânetu'l-Hikme* isminde bir kütüphane oluşturmuştur. Bu kütüphane zamanla genişletilmiş ve Beytülhikme ismiyle anılmaya başlanmıştır. Abbâsî halifesi el-Me'mûn (hük. 813-833) zamanında, tercüme faaliyetleri için büyük bir bütçe ve istihdam sağlanarak Beytülhikme, dönemin en büyük ilim merkezi haline getirilmiştir. Bu çeviri faaliyetlerinde bilhassa gayrimüslim ve mühtedi bilginler görev almıştır.[158] Antik Yunan, Hint, İran ve Nabâtî kültürlerinin ilmî birikiminin Arapçaya çevrilmesi, büyük bir ilmî meraka sahip olan Müslüman bilginlerin bu bilgilere ulaşmasını sağlamış, aynı zamanda bu kültürlerde yer alan felsefi ve dinî tartışmalardan da haberdar olunmuştur.[159] Tercüme faaliyetlerinin, Müslüman

---

de Courteille, A L'imprimerie Impériale, Paris 1861, c. 2, ss. 390-391; Ali bin Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2017, s. 428.

[157] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.1.4, s. 5.

[158] Bozkurt, "Abbâsî Tarihinden Günümüze Entellektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat", ss. 44-50; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, c. 6, ss. 88-90; Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, ss. 15-16.

[159] Din ve mezheplere ait eserlerden yapılan çevirilerle İslam toplumunda yeni dinî tartışma konuları ortaya çıkmış ve bilhassa bâtıni gruplar ile nispeten Mu'tezile bundan etkilenmiştir. Ethem Ruhi Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara*

bilginler kadar 10. asırdan itibaren ilim dili olarak Arapçayı kullanan Hıristiyan ve Yahudi bilginler için de önemli olduğu açıktır.[160] El-Kirkisânî'nin, İslam dünyasında tercüme faaliyetleri neticesinde tanınan Aristoteles (ö. MÖ. 322) ve onun eserlerini şerh eden İskender Afrodisî (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı), Yahya en-Nahvî (John Philoponus, ö. 6. yüzyılın ikinci yarısı) ve Furfûriyûs'a (Porphyrios, ö. 304), tıp konusunda Hipokrat (ö. MÖ. 375 [?]) ile ona şerh yazan Câlînûs'a (Galen, ö. 200 [?]) atıfta bulunması bunun en güzel örneklerinden biridir.[161]

Wasserstrom'a göre, İslam kaynaklarında Yahudi mezheplerine dair ilk bilgiler devlet için düzenlenen resmî evraklarda yer almaktadır.[162] İslam devletlerinde Müslüman olmayan tebaanın zimmî statüsünde himaye edildiği ve cizyeye bağlandığı

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 4 (1980), s. 130. Abbâsî devri tercüme faaliyetleriyle birlikte Müslümanlar, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine de vakıf olmuşlar ve bunlar hakkında daha makul eserler kaleme almışlardır. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-I", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), s. 165. Hıristiyan, Yahudi ve İran dinî düşüncelerine yakından muhatap olan Müslüman bilginler, bilhassa Abbâsî vezir el-Bermekî'nin (ö. 189/805) gayretleriyle çevirisi yapılan Hint eserlerini de görme imkânı bulmuş ancak Hint dini ve kültürü hakkında diğer dinlere göre sınırlı bir malumata sahip olmuşlardır. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", ss. 173-174. Beytülhikme ve Abbâsîler döneminde Bağdat ve çevresindeki ilmî hareketlilikle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003; Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2010.

[160] Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi*, ss. 537-541.

[161] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7.1, s. 223. İslam dünyasında tercüme faaliyetleri hakkında bkz. Muhittin Macit, "Dokuz ve Onuncu Asır Bağdat Hıristiyan Mütercimleri", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, İstanbul, c. 1, ss. 347-356; Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, c. 40, ss. 498-504.

[162] Hıristiyan devletlerin de benzer ihtiyaçlarla Yahudi gruplarını resmî belgelerde listeledikleri belirtilmektedir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 43-45.

bilinmektedir.[163] Ehl-i zimmeti belirleyebilmek için İslam devletlerinin hükümleri altındaki dinî grupları tanımlamaları gerekmekteydi. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul eden Îseviyye'nin Müslüman zannedilmemesi, Sâmirîlerin Yahudi olmadıklarının düşünülmemesi, her iki grubun da zimmî kabul edilmesi, Yahudi mezhepleri hakkındaki malumata dayanmaktaydı.[164] Siyasi otoritelerin yanı sıra dinî liderler de Müslüman olmayan dinî grupları tanıma ihtiyacı duymuştur. Özellikle dinî meselelerin tartışılması ve reddiyelerin kaleme alınması, Yahudi grupları ve görüşlerini bilmenin zaruriyetini ortaya çıkarmıştır.[165]

İslam tarihinde, 7. yüzyılda başlayıp 11. yüzyıla kadar devam eden süreçte yaşanan birtakım siyasi, dinî ve ilmî gelişmeler neticesinde Müslüman toplum hem fıkhi

[163] İslam hukuk sistemine göre zimmî statüsüyle varlıklarını sürdüren gayrimüslimler umumiyetle refah içinde yaşamışlardır. Cizyelerini ödemek koşuluyla dinlerine uygun bir hayat sürmüş, siyasi, ekonomik ve sosyal hayatta yer sahibi olmuş, sarraflık, tüccarlık, hekimlik, bankerlik, kâtiplik, kaymakamlık, vezirlik gibi önemli meslek ve konumlara gelebilmişlerdir. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, ss. 52-53, 62-68, 118. Yahudilerin Hz. Muhammed dönemindeki dinî ve sosyo-kültürel hayatı için bkz. Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer, İstanbul 2016. Emeviler döneminde Yahudilerin sosyal, ekonomik ve ilmî hayattaki yeri hakkında bkz. Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde İslâm Dünyasında Yahudiler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016. Abbâsiler ve Fâtımîler döneminde Yahudilerin ekonomik ve ilmî hayatları için bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009. Abbâsiler ve Fâtımîler döneminde Yahudilerin hukuki, dinî ve sosyal durumları hakkında bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011. Başlangıçtan modern döneme kadar İslâm toplumunda Yahudiler üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Belgin Çınar, Akılçelen Kitaplar, Ankara 2018. Orta Çağ'da, 500-1200 yılları arasında Yahudilerin sosyal ve dinî tarihlerini ele alan bir çalışma için bkz. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews: High Middle Ages (500-1200) Volume V Religious Controls and Dissensions*, Columbia University Press, New York 1957.

[164] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 306.

[165] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 45-46.

hem de itikadî mezheplere ayrılmıştır.[166] Bu dönem, ilmî gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Bilhassa Abbâsîler dönemindeki (750-1258) literatür, İslam mezheplerinin nazari yönden temelini oluşturmuştur.[167] Mezheplerin hemen hemen tamamı, mensupları tarafından kendi görüşlerini ortaya koymak, karşıt görüşleri reddetmek ve eleştirilere cevap vermek üzere kaleme alınan eserlerle kendini ifade etmiştir. Eserlerde hem İslam mezhepleri hem de İslam dışı din, mezhep ve felsefi sistemler konu edilmiştir.[168] Bu çerçevede *makâlât, reddiye, fırak, milel-nihal* ve *diyânât* gibi isimlerle adlandırılan geniş bir külliyat ortaya çıkmıştır. Örnekleri çok olmamakla birlikte bu dönemden itibaren ilk karşılaştırmalı dinler tarihi eserleri de verilmiştir.

[166] Hz. Muhammed'in vefatından günümüze kadar ortaya çıkmış siyasi, itikadî, fıkhi, felsefi ve tasavvufi bütün İslam mezhep hareketleri hakkında bkz. Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2017. İlk beş asırda İslam mezheplerinin gelişimi hakkında bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2017. Bu erken dönem mezhepleşme sürecinden sonra duraklama devri yaşanmış, 18. yüzyıldan itibaren İslam toplumunda yeni mezhep hareketleri görülmüştür. İlyas Üzüm, "Mezhep", *DİA*, c. 29, s. 526; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, ss. XIII-XXXI.

[167] Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 32.

[168] Başta Hıristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere Berâhime/Brahmanizm, Mecûsîlik ve Dehriyye'ye ait inanç ve düşünceleri ele alan İslam eserleri çoğunlukla reddiye türünde olmuştur. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan reddiye literatürü hakkında en eski ve kapsamlı çalışmalardan biri, Moritz Steinschneider'in 1877 yılında hazırladığı *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* isimli bibliyografik eseridir. Müslümanların Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkındaki polemiklerinin tarihî gelişimi, muhtevası ve niteliğine dair eski çalışmalardan biri de Ignaz Goldziher'in (1850-1921) makaleleridir. İki makalesi, Türkçe çevirisi yapılarak yayımlanmıştır: Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-I", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), ss. 151–169; "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), ss. 249–277. Ayrıca bkz. Yasin Meral, "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsra Güngör, Grafiker Yayınları, Ankara 2017, ss. 161-176; Moshe Perlmann, *A Study of Muslim Polemics Directed against the Jews*, PhD Dissertation, University of London, 1940.

İslam toplumunda görülen ilk dinî ve siyasi bölünmeler *makâlât* türündeki eserlerle dile getirilmiştir.[169] Âlimler, tartışmalı meseleler hakkında *makâle* (söz, görüş) ismiyle risaleler yazmış ve bu görüş etrafında oluşan gruplara *ashâbu'l-makâlât* ismi verilmiştir.[170] *Makâlât* türündeki eserlerin yanı sıra âlimler tarafından farklı görüşlere cevap vermek ve kendi doğru inancını açıklamak üzere *reddiye*ler kaleme alınmıştır. *Reddiye*ler, hem İslam fırkalarını hem de diğer din ve felsefeleri konu edinmiş, uzunca bir dönem de yazılmaya devam edilmiştir. *Ashâbu'l-makâlât* ismi, İslam mezhepleri için geçici bir dönem kullanılmış, sonraki dönemlerde yaygın olarak *fırka* tabiri tercih edilmiştir. *Fırka* tabirinin öne çıkmasında, iftirak hadisi etkili olmuş, buna binaen *fırak* ismiyle eserler yazılmıştır. *Milel* ve *nihal* tabirleri ise İslam dışı din ve inanç gruplarıyla münasebetlerin artması üzerine ortaya çıkmıştır. *Millet* (din) ve *nihle* (görüş, mezhep) kelimelerinin çoğulu olan *milel* ve *nihal* (dinler ve mezhepler) tabirleri bazı âlimlerin

[169] *Makâlât* türündeki eserlerin yazılışı tamamen dinî gayelerle değil yaygın bir şekilde toplumsal ve siyasi olayların etkisinde gerçekleşmiştir. Müelliflerin çoğunluğu tarafından sergilenen 73 fırka hadisini temel alarak kendi dinî-siyasi grubunu meşrulaştırma ve diğer grupları ötekileştirme tavrı, aynı zamanda İslam siyaset tarihi yazımının da başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar ekoller itikadî olarak birbirlerinden çok uzak olmasalar ve çoğunluğun aksine mezheplerin ekserisini ümmet olarak kabul eden âlimler bulunsa da kelami ekol isimleri dinî-siyasi bir kimlik olarak kullanılagelmiştir. İslam'ın ilk asırlarındaki siyasi olayların etkisi günümüze kadar etkisini sürdürmüş ve itikadî farklılıklar önemsiz boyutta olmasına rağmen mezhepler arası siyasi temelli ayrılık devam etmiştir. M. Salih Geçit, "Kelâmî Fırkaların İsimlendirilmesi Problemi", *İslami Araştırmalar* 27:3 (2016), ss. 323-332.

[170] El-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. XIII-XIV.

eserlerine isim olmuştur.[171] Benzer şekilde *din* kelimesinin çoğulu olan *diyânât* tabiri de çeşitli dinler hakkındaki eserlerin başlığı olmuştur.[172]

Müslüman bilginlerin mezheplere dair yazılarında, "73 fırka hadisi" olarak da bilinen iftirak hadisi önemli bir rol üstlenmiştir. En yaygın versiyonuyla iftirak hadisi, Yahudilerin yetmiş bir, Hıristiyanların yetmiş iki, Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, Müslüman fırkalardan sadece birinin (*fırka-i nâciye*) kurtuluşa ereceğini, kalanların ise cehennemlik olacağını bildiren rivayettir.[173] İftirak hadisi, 10. yüzyıldan itibaren gerek müelliflerin zihin yapısını gerekse eserlerin şekil ve içeriğini etkilemiştir. Hadisin muhtevası tartışmalı olup kimi âlimler (el-Makdisî, Fahreddin er-Râzî) buradaki sayının çokluk ifade ettiğini söylemiş, kimisi de (Abdülkahir el-Bağdâdî ve eş-Şehristânî) sayıyı gerçek kabul edip hadise uygun bir biçimde İslam toplumundaki fırkaları yetmiş üçe tamamlamaya çalışmıştır. Fırka tasnifinde yetmiş üç sayısını gözeten en eski eser, Nâşî el-Ekber'e (293/906) ait olduğu düşünülen *Mesâilu'l-İmâme*

---

[171] *Nihal* tabiri eş-Şehristânî tarafından farklı anlamda kullanılmıştır. *El-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde *milel* tabiriyle ilahi kaynaklı ve ilahi kaynağı şüpheli dinleri, *nihal* tabiriyle batıl inançları ele almıştır. Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *DİA*, c. 30, s. 57. Batıl ve temelsiz inançları ifade etmek için kullanılan bir diğer tabir, *hevâ* (tutarsız düşünce) kelimesinin çoğulu olan *ehvâ*dır. Üzüm, "Mezhep", s. 526.

[172] Süleyman Sayar, "İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği Üzerine", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, ed. Süleyman Sayar & Muhammet Tarakçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 469; Üzüm, "Mezhep", s. 526.

[173] Rivayetlerde İslam fırkalarının sayısı 71, 72, 73 şeklinde değişkenlik göstermektedir. Ebû Dâvûd, "Sünen", 1; Tirmizî, "Îmân", 18, 38; *Müsned*, III, 120, 145; İbn Mâce, "Sünen", 1, "Fiten", 17. İftirak hadisi erken dönemlerden itibaren sahih kabul edilmiş ve sıhhati pek tartışma konusu olmamış, her fırka kendi meşruiyetini kanıtlamak üzere bu hadisin kendine uygun olan rivayetini kullanmıştır. İlerleyen dönemlerdeki tartışmalarda ise kısmen hadisin sıhhati, daha ziyade ise hadisin anlaşılıp yorumlanma şekli konu edilmiştir. Bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2 (2014), ss. 59-97. İftirak hadisi üzerine kapsamlı bir araştırma için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017. Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât'tır. Hadiste kurtuluşa eren fırka olarak zikredilen *fırka-i nâciye,* müelliflerin mezhebine bağlı olarak (ehl-i sünnet ve'l-cemâat, ehl-i bâtın, Zeydiyye, İbâzıyye, Mu'tezile vb.) belirlenmiştir. Öte yandan İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbnu'l-Vezîr el-Yemânî (840/1436) gibi az sayıda âlim iftirak hadisinin çoğu versiyonunu sahih kabul etmemiş, el-Eş'arî (ö. 324/935-936) ve Neşvân el-Himyerî (573/1178) gibi bazı âlimler de mezhepleri ele aldıkları eserlerinde bu hadisten hiç bahsetmemişlerdir.[174]

Fırak türü eserlerde etkisi görülen iftirak hadisi, İslam eserlerindeki Yahudi mezheplerine dair yazıları da etkilemiştir. İftirak hadisini sahih kabul eden ve hadiste belirtilen sayıyı gerçek anlayan Müslüman bilginler, Yahudi fırkalarının sayısını yetmiş bir olarak kabul etmişler, ancak bu sayıyı tamamlamakta güçlük çekmişlerdir. Bu sebeple hakkında bilgiye ulaşabildikleri Yahudi fırkalarını tanıtıp, toplamda yetmiş bir fırka olduklarını belirtmekle yetinmişlerdir.[175] Müslüman bilginlerin Yahudi mezhepleri hakkındaki yazılarında, ilk zamanlar Hıristiyan, Rabbani, Karaî ve Îseviyye kaynaklarından, ardından mühtedilerin çalışmalarından faydalandıkları, ancak daha ziyade diğer Müslümanların yazılarını kullandıkları belirtilmektedir.[176]

---

[174] Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), ss. 147-160; El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* ss. XXIII-XXIV. İslam bilginlerinden el-Makdisî, Kâdî 'Abdülcebbâr, İbn Hazm, el-Gazâlî ve İbn Rüşd'ün 73 fırka hadisini kullanma biçimleri ve konunun değerlendirmesi için bkz. Muhammet Emin Eren, "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar* 29:2 (2018), ss. 331-347.

[175] Örnek olarak bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 256, 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 204, 208; el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, ss. 301-303.

[176] Geniş bilgi için bkz. Steven Mark Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, Doktora Tezi, University of Toronto, Toronto 1985.

Yahudi mezhepleri hakkında bilgi veren en eski İslam eserleri, tarihçilerin çalışmalarıdır (kronikler). İslam bilginlerinin, tarih çalışmalarının yanı sıra reddiye türü eserlerde de Yahudi mezheplerini ele aldıkları bilinmektedir. Erken dönemde, bilhassa Mu'tezile'ye mensup bilginler tarafından kaleme alınan reddiye türü eserler günümüze ulaşmamıştır. Ancak sonraki âlimlerin atıfları sayesinde erken dönem reddiyelerin içeriklerinden kısmen haberdar olunmaktadır. Yahudi mezheplerinden bahsettikleri dolaylı olarak bilinen isimler, Mu'tezile âlimleri el-Câhiz (ö. 255/869) ve Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Müslümanlığı tartışmalı olan Ebû İsa el-Verrâk'tır. Bu bağlamda Wasserstrom, Mu'tezile bilginlerinin çalışmalarının İslam âlimlerinin Yahudi mezhepleri hakkındaki yazılarını etkilediğini ifade etmektedir.[177]

Dinler ve mezhepler hakkında eser veren bazı âlimlerin Müslümanlığı tartışmalıdır. Kelam âlimi Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) ve onun öğrencisi olarak bilinen kelam âlimi ve filozof İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-914 [?]) durumu bu şekildedir.[178] İbnu'r-Râvendî'ye nispet edilen *Kitâbu'z-Zumurrud*, nübüvvetin reddedildiği ve aklın otoritesinin vurgulandığı bir eser olarak bilinmektedir.[179] El-

[177] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 80-86. Müslüman müellifler tarafından kaleme alınan kelami ve felsefi eserlerde yer yer Yahudi mezheplerinden bahsedilmektedir. Tezimizde, Yahudi mezheplerini müstakil olarak işleyen *milel-nihal, fırak* ve *reddiye* türü eserler esas alındığı için kelami ve felsefi eserlerde serpiştirilmiş olarak yer alan bilgiler ileriki çalışmalara havale edilmiştir.

[178] Yahudi mezhepleri hakkındaki İslam literatürü üzerine yapılan bir doktora tezinde *Kitâbu'l-Makâlât*'ın etkisinden bahsedilmekte ve el-Verrâk, Mu'tezile'ye mensup bir bilgin olarak zikredilmektedir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 85. Başka bir çalışmada, el-Verrâk'ın Maniheist olduğuna veya Müslümanken dinden çıktığına dair iddialar bulunsa da Müslüman kaldığı düşünülmekte ve Şiî sempatisi olabileceği belirtilmektedir. David Thomas, "Abû 'Îsâ al-Warrâq and the History of Religions", *Journal of Semitic Studies* 41:2 (1996), s. 275.

[179] Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, ss. 570-573; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, c. 1, ss. 88-89; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", s. 180; Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû Îsâ", *DİA*, c. 43, ss. 59-60. İbnu'r-Râvendî ve *Kitâbu'z-Zumurrud* hakkında İslam

Verrâk ise *Makâlâtu'n-Nâs ve İhtilâfuhum* şeklinde atıfta bulunduğu ve daha çok *Kitâbu'l-Makâlât* ismiyle tanınan eserinde, Yahudi ve Hıristiyan mezhepleri, İslam öncesi dönemdeki Arap inanışları, Şiîlerin görüşleri ve Orta Doğu coğrafyasında yer alan farklı gruplar hakkında detaylı bilgiler vermektedir. El-Verrâk'ın bahsettiği gruplara eleştiri yapmaması ve tasvirî bir bakış açısıyla dinler ve mezhepleri anlatması sebebiyle, bazı araştırmacılar *Kitâbu'l-Makâlât*'ı bir Müslüman tarafından kaleme alınan ilk dinler tarihi çalışması olarak nitelendirmektedir. *Kitâbu'l-Makâlât,* dinler ve mezhepler hakkında verdiği malumatla gerek Müslüman âlimlerin gerekse Yahudi ve Hıristiyan müelliflerin başvuru kaynağı olmuştur. Özellikle *Seneviyye* (düalist gruplar) söz konusu olduğunda, *Kitâbu'l-Makâlât*'ın Müslüman müellifler için en temel kaynak olduğunu söylemek mümkündür.[180] Günümüze ulaşmamış olan bu eser, el-Mes'ûdî, el-Eş'arî, el-Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr, Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Bîrûnî, Ebu'l-Me'âlî ve eş-Şehristânî gibi âlimler tarafından zikredilerek kullanılmıştır.[181]

Yahudi gruplarına değinen ve günümüze ulaşmış en eski eserlerden biri, Şiî bir aileden gelen tarihçi, coğrafyacı ve seyyah el-Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Ya'kûbî* isimli eseridir.[182] Genel tarih alanında yazılan *Târîhu'l-Ya'kûbî,* İslam tarihi yazımının ilk örneklerinden birini teşkil etmektedir. Eserdeki tarih anlatımı, yaratılıştan başlayarak 259/872-73 yılının olaylarına kadar devam etmektedir. El-

---

kaynaklarında yer alan bilgiler de dikkate alınarak yapılan bir çalışma için bkz. Sarah Stroumsa, "The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud*", *Journal of the American Oriental Society* 114:2 (1994), ss. 163-185. İbnu'r-Râvendî'nin nübüvvet düşüncesi ve zındık olarak itham edilmesi hakkında detaylı bir araştırma için bkz. Tuğba Öztürk, *İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.

[180] Thomas, "Abû 'Îsâ al-Warrâq and the History of Religions", ss. 275-290.

[181] Örnek olarak bkz. El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* ss. 284-285; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye),* ss. 296-297. Ayrıca bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2019, ss. 363-371, 374-393.

[182] Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995 (2 cilt).

Ya‘kûbî, herhangi bir eleştiride bulunmaksızın *es-Sâmira* hakkında malumat vermektedir. Onun, Müslüman bilginler arasında, eserinde İbranice metin kullanan ilk yazar olduğu belirtilmektedir.[183]

Yahudi mezhepleriyle ilgilenen bir diğer müellif, el-Kirkisânî ile aynı dönemde yaşayan, tarihçi, coğrafyacı ve seyyah el-Mes’ûdî’dir (ö. 345/956). El-Mes’ûdî, Şiî ve Mu‘tezilî görüşleriyle tanınmaktadır. El-Mes’ûdî’nin günümüze ulaşan iki eseri, *Murûcu’z-Zeheb ve Meʿâdinu’l-Cevher* ile *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*’tır.[184] *Murûcu’z-Zeheb*’de dünyanın yaratılışından itibaren genel tarih ile Abbâsî halifesi Mutî‘-Lillâh’a (hük. 946-974) kadar İslam tarihi anlatılmaktadır. Eserde tarihî, coğrafi, dinî ve kültürel pek çok alanda bilgiler sunulmakta, bilhassa daha uzun yer ayrılan İslam döneminde, çeşitli fırkalar ve onların inançlarından da bahsedilmektedir. El-Mes’ûdî’nin son eseri olduğu tahmin edilen *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*’ta ise dünya tarihi ve coğrafyasına dair malumat bulunmaktadır. İki çalışmada da Yahudi mezheplerine değinilmekte, *el-Esâmira* ve iki alt fırkası *el-Kûşân* ve *ed-Dustân*, *el-Eşme‘as*, *el-‘Anâniyye* ve *el-Karâiyye* fırkaları hakkında bilgiler sunulmakta, onlara eleştiri yapılmamaktadır. İslam eserlerinde Karaîlik genellikle Anâniyye ismiyle karşılanmakla birlikte el-Mes’ûdî, Anâniyye ile Karaîler arasında ayrım yapan ve bir mezhep olarak Karaîlerden bahseden ilk İslam bilginidir.[185]

---

[183] Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 76.

[184] Ali bin Hüseyin el-Mes‘ûdî, *Murûcu’z-Zeheb ve Meʿâdinu’l-Cevher*, ed. Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courteille, A L’imprimerie Impériale, Paris 1861. Ali bin Hüseyin el-Mes‘ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Mektebetu’l-Meşrıki’l-İslâmiyye, Kahire 1938. Her iki eser de Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Ali bin Hüseyin el-Mes‘ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2017; Ali bin Hüseyin el-Mes‘ûdî, *Kitabu’t-Tenbih ve’l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, çev. Prof. Dr. Ramazan Şeşen, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2018.

[185] Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, ss. 80-81.

İslam tarihçisi, filozof ve kelamcı olarak tanınan Mutahhar bin Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra), tarih çalışmalarında Yahudi mezheplerinden bahseden bir diğer bilgindir. El-Makdisî'nin, Bağdat Mu'tezile ekolünden ve bu ekole bağlı Ka'biyye fırkasının lideri Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'den (ö. 319/931) etkilendiği bilinmektedir.[186] El-Makdisî'nin günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*'tir. Genel tarih ve kültür ansiklopedisi olarak kabul edilen *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*'te dinler tarihi, kelam ve İslam felsefesi gibi çeşitli alanlara dair bilgiler sunulmaktadır.[187] *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*'te on üç Yahudi fırkası hakkında bilgi verilmekte; bu bağlamda *el-'Ânâniyye, el-Eşme'îsiyye, el-Câlûtiyye, el-Feyyûmiyye, es-Sâmiriyye, el-'Ukberiyye, el-İsbahâniyye, el-'Irâkiyye, el-Meğâribe, eş-Şeristâniyye, el-Filistîniyye, el-Mâlikiyye* ve *er-Rabbâniyye* fırkaları konu edilmektedir.[188] El-Makdisî'nin Yahudi mezhepleri hakkındaki yazımının Ebu'l-Me'âlî (11. yüzyıl), Neşvân el-Himyerî ve el-Makrizî (ö. 845/1442) tarafından kullanıldığı bilinmektedir.[189]

İslam bilginlerinden Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), daha ziyade felsefi çalışmalarıyla tanınmakla birlikte karşılaştırmalı olarak dinlerden bahsettiği bir eser de kaleme almıştır. El-Âmirî, *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm* ismini verdiği eserde İslam,

---

[186] El-Ka'bî'nin *Kitâbu-l'Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâili ve'l-Cevâbât* isimli eseri İslam fırkaları hakkında kaleme alınmış en eski eserlerden biridir. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu-l'Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâili ve'l-Cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdulhamid Kürdi, Kuramer, İstanbul 2018. Ayrıca bkz. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, c. 24, s. 27; Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, c. 2, ss. 157-185.

[187] El-Mutahhar bin Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire. El-Makdisî ve eserleri hakkında bkz. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdigi Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.

[188] El-Makdisî'nin on üç Yahudi mezhebi hakkında bilgi verdiği bölümün Türkçe anlatımı için bkz. Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdigi Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma*, ss. 167-169.

[189] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 90.

Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbiîlik ve putperestlik arasında hem dinî meseleler hem de siyasi tarih bakımından karşılaştırma yaparak İslam'ın üstünlüğünü ortaya koymakta ve bu dinlerin mensuplarınca İslam'a yöneltilen bazı eleştirileri cevaplamaktadır.[190] El-Âmirî, Yahudi fırkaları arasından Sâmirîlere atıfta bulunmaktadır.

Bürokrat kimliğiyle tanınan Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), ansiklopedik tarzda kaleme aldığı *Mefâtîhu'l-ʿUlûm* isimli eserinde hem İslam itikadî fırkaları hakkında bilgi vermekte hem de dönemindeki diğer din ve inanç gruplarından bahsetmektedir.[191] *Mefâtîhu'l-ʿUlûm'*da, Yahudi fırkalarından *el-'Anâniyye, el-'İseviyye, el-Kar'iyye, el-Mekâribe, er-Râ'iyye* ve *es-Sâmiriyye*'nin tanıtıldığı bir bölüm bulunmaktadır. El-Hârizmî, eserini meslektaşlarına bilgi verme maksadıyla yazdığı için fırkaları tanıtırken eleştiri yapmamaktadır.[192]

Yahudi mezheplerini konu edinen reddiye müelliflerinden biri, Eş'ari mütekellimler arasında yer alan el-Bâkıllânî'dir (ö. 403/1013). El-Bâkıllânî'nin kelam konularını ele aldığı *et-Temhîd fi'r-Red ʿale'l-Mulhideti'l-Muʿattıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Muʿtezile* isimli eseri, kelam eserleri arasında önemli yer tutmaktadır.[193] Müellif, bu çalışma içerisinde hem Yahudi mezhepleri hakkında malumat vermekte hem de Yahudiliğe eleştiri yapmaktadır. El-Bâkıllânî'nin zikrettiği Yahudi mezhepleri, *eş-Şem'aniyye, el-'Annâniyye, es-Sâmiriyye* ve *el-'İseviyye*'dir. *Et-Temhîd*, bir kelam

[190] Hidayet Işık, *Âmirî'ye göre İslam ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006; Mahmut Kaya, "Âmiri Ebü'l-Hasan", *DİA*, c. 3, ss. 68-72.

[191] Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut 1989.

[192] İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, c. 16, ss. 222-224.

[193] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ed. Richard J. McCarthy, el-Mektebetu'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957.

eserinde Yahudi mezhep listesi veren ve Îseviyye mezhebinin nübüvvet doktrinini detaylı olarak ele alarak onları reddeden ilk eser olarak bilinmektedir.[194]

Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihi Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) kaleme aldığı *el-Fark beyne'l-Fırak*, İslam mezhepleri tarihi açısından oldukça kapsamlı bir muhtevaya sahip erken dönem eserlerdendir.[195] Müellif, iftirak hadisini açıklayarak başladığı eserini bu hadise uygun bir biçimde bina etmiş, İslam fırkalarını yetmiş üçe tamamlayarak kurtuluşa eren fırkanın ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İslam'a dâhil olmayan fırkalar için de bir bölüm ayırmıştır.[196] Bu eserde ismi geçen Yahudi fırkaları *el-'Îseviyye* ve *Muşkâniyye*'dir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* isimli bir eseri daha bilinmekte olup muhtasar hâlinde bir yazması bulunmaktadır. Son olarak Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kelam hakkındaki *Usûlu'd-Dîn* isimli eserinde Yahudi fırkalarından bahsettiği görülmektedir.[197] Burada zikredilen fırkalar, *'Anâniyye, Rabbâniyye, Sâmira, Şâzâniyye* ve *el-'Îseviyye*'dir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin öğrencisi ve damadı olan Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078) de mezhepler hakkında *et-Tebşîr fi'd-Dîn* isminde bir eser kaleme almıştır. Eserin üslup ve muhteva bakımından *el-Fark beyne'l-Fırak* ile önemli benzerlikler taşıdığı ifade edilmektedir.[198]

---

[194] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 154; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 88.

[195] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum*, nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire 1988.

[196] Bu eserin Türkçe çevirisi, *makâlât, firak, milel-nihal* geleneklerini tanıtıp bu alandaki literatür hakkında bilgi veren bir önsözle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

[197] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul 1928.

[198] El-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. XX-XXI; Doğan Kaplan, "İslam Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), ss. 214-216.

Dinler ve mezhepler tarihi alanında zikredilmesi gereken isimlerden biri, Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî'dir (ö. 453/1061?).[199] Onun kaleme aldığı *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Hint inançları, kültürü ve coğrafyası hakkında objektif ve ayrıntılı bilgiler sunan ilk ciddi eser olarak kabul edilmektedir.[200] Bunun haricinde el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye* isimli eserinde çeşitli milletlerin ve dinlerin takvimleri ve bayramları hakkında malumat vermektedir.[201] *El-Âsâru'l-Bâkiye*'de Yahudilerin takvim ve bayramları da ele alınmaktadır. Bilindiği üzere Yahudi fırkaları arasında en çok tartışılan meselelerden biri, Yahudi takviminin ve kutsal günlerin belirlenmesidir. Bu çerçevede el-Bîrûnî, Yahudi lider ve fırkalardan *er-Râ'î, el-İsfahânî, es-Sâmira, er-Rabbâniyye, el-Mîlâdiyye, el-Eşme'iyye, el-'Anâniyye, el-Meğâribe* ve *el-Elfâniyye* hakkında bilgiler sunmaktadır.

Mu'tezilî bilgin Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* isimli hacimli eserinde çeşitli din ve mezheplerin konu edildiği bölümler yer almaktadır. *El-Muğni*'de İslam'a aykırı bulduğu Seneviyye ekollerini tanıtan müellif, bunların düalist fikirlerini reddetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Seneviyye'yle ilgili bilgilerini Musa en-

---

[199] El-Bîrûnî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve dinler tarihi yazıları hakkında bkz. Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.

[200] Eserin Türkçe tercümesi yapılmıştır. Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *Tahkiku ma li'l-Hind Biruni'nin Gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

[201] Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* ed. Eduard Sachau, Brockhaus, Leipzig 1898. Bu eserin Türkçe tercümesi yapılmıştır. Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. D. Ahsen Batur, Slenge Yayınları, İstanbul 2011. Din Bilimleri alanında el-Bîrûnî'nin öncülüğüne dair bir araştırma için bkz. Kamar Oniah Kamaruzaman, "İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru: Bîrûnî Örneği", çev. Muhammet Tarakçı, *Marife* 2:2 (Güz 2002), ss. 161-175. Ayrıca bkz. Ali İhsan Yitik, "Biruni ve Tahkiku Ma li'l-Hind İsimli Eseri", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010, ss. 217-224. El-Bîrûnî'nin dinler ve mezheplerle ilgili yazılarının değerlendirmesi için bkz. Arthur Jeffery, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), ss. 315-352.

Nevbahtî'nin (ö. 310/922) *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* isimli eserine dayandırmaktadır.[202] Kâdî Abdülcebbâr'ın dinler ve mezhepler tarihi kitabı yazma gibi bir düşüncesi olmadığı, kendi döneminde aktif olan Seneviyye gruplarının İslam'a uymayan inançlarını reddettiği ve Mu'tezile bilginlerinin Senevilikle suçlanmalarına bir cevap vermiş olabileceği düşünülmektedir.[203]

Endülüslü bilgin İbn Hazm (ö. 456/1064), Zahiriyye mezhebinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Usul, fıkıh, hadis, tarih, dil ve edebiyat sahalarında çeşitli eserler kaleme alan İbn Hazm'ın, çağdaşı olan bilginlerle pek çok alanda tartışmalar yaptığı bilinmektedir. İbn Hazm'ın dinler ve mezhepler hakkındaki en önemli eseri *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*'dir.[204] *El-Fasl*'da öncelikle Allah'ın varlığı, âlemin yaratılmış olduğu, nübüvvetin hakikati, mucizenin özellikleri, meleklerin varlığı gibi konularda görüşler belirtilerek çeşitli dinlere ve felsefi sistemlere reddiye yazılmaktadır. Daha sonra Tevrat metninin kritiği yapılarak *tahrîf* edilmiş bir kitap olduğu öne sürülmekte; İncillerin ilahi kaynaklı olmadığı iddia edilerek çeşitli meselelerde Hıristiyanlığın görüşleri reddedilmektedir. Son olarak itikadî İslam fırkalarının ortaya çıkışı anlatılmakta, itikadî görüşlerde ehl-i sünnetin hakka en yakın

---

[202] Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), ss. 169-171. Şiî İmâmiyye fırkasına mensup olan en-Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* isimli eseri kısmen günümüze ulaşmıştır. Grek felsefesi ile Hint dinleri hakkında objektif bilgiler sunulan eser, karşılaştırmalı dinler tarihi alanına dâhil edilebilecek en eski çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. En-Nevbahtî'nin Şiî grupları ele aldığı *Fırâku'ş-Şîa* isimli bir eseri daha bulunmakta olup Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Kummî/Nevbahti, *Şiî Fırkalar: Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak el-Kummî Fıraku'ş-Şia en-Nevbahtî*, çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

[203] Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", ss. 179-180.

[204] Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ven-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996 (5 cilt). Eserin yeni bir edisyonu Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanmış olup tezde bu edisyona atıfta bulunulacaktır. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017 (3 cilt).

mezhep olduğu belirtilmekte ve diğer fırkaların hatalı kabul edilen görüşleri çürütülmektedir.[205] İbn Hazm'ın *el-Fasl*'da zikrettiği Yahudi fırkaları, *es-Sâmiriyye, es-Sadûkiyye, el-'Anâniyye, er-Rabbâniyye* ve *el-'İseviyye*'dir.

11. yüzyılda yaşamış İranlı bilgin Ebu'l-Me'âlî, dinler ve mezhepler hakkındaki ilk Farsça eser olan *Beyânu'l-Edyân*'ı kaleme almıştır (485/1092). Ebû İsa el-Verrâk, el-Makdisî ve el-Bîrûnî'nin eserlerinden istifade ettiğini belirten müellif, çeşitli kavimlerde tanrı inancının varlığı, İslam öncesi dinî gruplar ve iftirak hadisinden bahsederek İslam fırkaları ve bazı sapkın gruplar hakkında bölümler yazmıştır. Ebu'l-Me'âlî'nin Yahudi fırka liderlerinden el-İsfahânî ve *er-Râ'î* hakkında yazıları bulunmaktadır.[206]

Orta Çağ'ın en meşhur İslam bilginlerinden eş-Şehristânî (ö. 548/1153), dinler ve mezhepler hakkında yazılarıyla tanınmaktadır. Onun bu alanda kaleme aldığı en önemli eser, *el-Milel ve'n-Nihal*'dir.[207] Dinler, mezhepler ve felsefeler tarihi olarak nitelendirilen bu eserde, *milel* kategorisinde ilahi kaynaklı ve ilahi kaynağı şüpheli olan dinler, *nihal* bölümünde ise batıl/temelsiz inançlar incelenmektedir. Eş-Şehristânî, dönemin yaygın uygulamalarından biri olarak eserinde iftirak hadisini temel almakta ve İslam mezheplerini yetmiş üçe tamamlamaya çalışmaktadır.[208] Benzer şekilde o,

---

[205] İbn Hazm'ın hayatı, ilmî kişiliği ve *el-Fasl*'ın muhtevası hakkında bkz. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi,* c. 1, ss. 25-127.

[206] Bkz. Sean W. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", *The Lineaments of Islam Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, ed. Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston 2012, ss. 21-59; Mehmet Aydın, "Beyânu'l-Edyân", *DİA*, c. 6, s. 33.

[207] Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Emir Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Marife, Beyrut-Lübnan 1993.

[208] Eserin iki farklı Türkçe çevirisi bulunmaktadır. Muhammed eş-Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*, çev. Muharrem Tan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014. Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019. Ayrıca bkz. Şaban Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-

Yahudilerin de yetmiş bir fırkaya ayrıldıklarını belirtip en meşhur olanları zikrettiğini söylemektedir.[209] Eş-Şehristânî'nin zikrettiği Yahudi fırkaları, *el-'Anâniyye, el-Îseviyye, el-Mekâribe, el-Yuz'âniyye, el-Muşkâniyye, es-Sâmira* ve Sâmirîlerin iki alt fırkası *Dustâniyye/Elfâniyye* ile *Kustâniyye'*dir. Eş-Şehristânî'nin Yahudi mezhepleri hakkında verdiği bazı bilgiler, daha önce kaynaklarda yer almayan bilgilerdir. Aynı zamanda onun kendinden sonraki literatürde etkili olduğu ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve el-Kalhâtî gibi bazı İslam bilginleri tarafından eserinin kullanıldığı tespit edilmiştir.[210]

Mühtedi bilgin Samuel b. Yahyâ el-Mağribî (ö. 570/1175 civarı), Müslüman olduktan sonra *İfhâmu'l-Yehûd* isimli bir reddiye kaleme almıştır.[211] Bu eserde, *beşâiru'n-nubuvve*, Tevrat'ın *tahrîf* ve *tebdîl* edilmesi, Kur'an'ın Tevrat'ı nesh etmesi, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve mucizesi gibi Yahudiliğe yöneltilen temel reddiye konuları işlenmektedir. Rabbaniliğe uzun eleştiriler yapan el-Mağribî'nin, Karaî literatürüyle benzer argümanları kullanması dikkat çekmekte, bazı hususlarda el-Kirkisânî'den etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir. *İfhâmu'l-Yehûd*'da Yahudi fırkaları olarak Rabbaniler ve Karaîler zikredilmektedir. *'Ânân* ve *Benyâmîn*'in ashabı olarak nitelendirilen Karaîler hakkında nispeten ılımlı ifadeler kullanılmaktadır. *İfhâmu'l-Yehûd*'un geniş bir çevreye yayıldığı ve Müslüman bilginler tarafından kullanıldığı bilinmektedir.[212]

Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile ilgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), ss. 179-208.

[209] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 256, 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 204, 208.

[210] Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) hakkındaki tespit için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 201-202.

[211] Samuel bin Yahyâ bin Abbas el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, New York 1964.

[212] *İfhâmu'l-Yehûd* hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatıma Betül Taş, *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi

Endülüslü bilgin Ahmed bin Abdi's-Samed el-Hazrecî'nin (582/1186), bir papaza reddiye amacıyla yazdığı *Mekâmi'u's-Sulbân* isimli eserinin geniş bir çevreye yayıldığı bilinmektedir.[213] *Mekâmi'u's-Sulbân'*ın mevcut tahkikinde Yahudi fırka isimleri hatalı yazılmış olup dipnotlarda daha doğru yazımlar verilmektedir. Buna göre, el-Hazrecî'nin bahsettiği Yahudi fırkaları, *es-Sâmiriyye, ez-Zâhiriyye, el-'Ânâniyye, el-'Ukberiyye, et-Tiflisiyye, el-Benyâmiyye, el-İseviyye*'dir. El-Hazrecî'nin mezhepler listesi, 10. yüzyıl bilginlerinden el-Makdisî ve el-Kirkisânî'nin kullandığı bilgilerle benzerlik taşıması bakımından önem arz etmektedir.[214]

Hâricî-İbâzıyye'ye mensup bir bilgin olan el-Kalhâtî'nin (13. yüzyıl [?]) *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli eseri, mezhep yazımı konusunda dikkat çeken çalışmalardandır.[215] Müellif bu eserinde, Hz. Âdem'den başlayarak peygamberlerin hayatlarını, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik ve Mecûsîlik gibi çeşitli din ve düşünce gruplarını, Hz. Muhammed'den itibaren yaşadığı zamana kadar ortaya çıkan İslam fırkalarını konu etmektedir. El-Kalhâtî, İbâzıyye'yi Hâricîliğe dâhil etmemekte, iftirak hadisini temel alarak oluşturduğu yetmiş üç İslam fırkası arasında İbâzıyye'yi *fırka-i nâciye* (kurtuluşa eren fırka) olarak kabul etmektedir. *El-Keşf ve'l-Beyân*'ın otuz beşinci bölümünde Yahudi mezhepleri hakkında bilgi verilmekte, dört ana gruba ayrılan Yahudilerin yetmiş

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014; Fatıma Betül Taş, "Yahudi Asıllı Mühtedî Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: *İfhâmu'l-Yehûd*", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), ss. 243-269.

[213] Bkz. Ahmed bin Abdi's-Samed el-Hazrecî, *Mekâmi'u's-Sulbân*, tahk. Abdülmecit eş-Şerefî, Silsiletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Tunus 1975.

[214] Değerlendirme için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 206-208. Wasserstrom, *ez-Zâhiriyye* isminin Karaîler için kullanıldığını düşünmektedir.

[215] Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tahk. Seyyide İsmâil Kâşif, Uman 1980 (2 cilt).

bir alt fırkası olduğu belirtilmektedir.[216] El-Kalhâtî'nin Yahudi mezhepleri hakkındaki yazılarında eş-Şehristânî'nin eseriyle benzerlikler bulunduğu dikkatimizi çekmiş olup, bunlar tez içerisinde örnekler üzerinden gösterilmektedir. Bu tespitin el-Kalhâtî'nin yaşadığı zamanla ilgili de bir ipucu olacağı düşünülmektedir.[217]

Yahudi mezhepleri hakkında önemli kaynaklardan biri, Ebu'l-Fadl el-Mâlikî es-Su'ûdî'nin (ö. 942/1535) Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı *el-Muntehabu'l-Celîl min Tahcîli men Harrefe'l-İncîl* adındaki eseridir.[218] Es-Su'ûdî bu eserinde, Yahudilerin yetmiş bir fırka olduklarıyla ilgili rivayete değinmekte, kendisi yedi fırkayı tanıtmakta, yaşadığı dönemde ise dört Yahudi fırkasının bulunduğunu belirtmektedir. Tezde müracaat edilen bilginlerden çok daha ileri bir dönemde yaşamış olan es-Su'ûdî, el-Kirkisânî ve el-Makdisî gibi 10. yüzyıl bilginleriyle ortak bilgiler sunmaktadır.[219] Es-Su'ûdî'nin eseri, el-Kirkisânî tarafından aktarılan malumatın etkisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Orta Çağ Yahudi-Müslüman ilişkileri konusunda yetkin isimlerden Goitein, Tacitus (ö. 120) ve onu takip eden Grek yazarların anlatımlarından, el-Mes'ûdî, el-Bîrûnî ve eş-Şehristânî gibi Müslüman bilginlerin Yahudi mezhepleri hakkında verdiği

---

[216] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, ss. 301-303. Hâricî-İbâzî müelliflerin kaleme aldıkları bazı eserlerin yazmaları hakkında kısa bilgiler ve el-Kalhâtî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserinin geniş tanıtımı için bkz. Yaşar Kutluay, "İbadilere ait Bazı Metinler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), ss. 141-149. El-Kalhâtî'nin Hâricîliğin ortaya çıkmasına sebep olan siyasi süreci anlattığı bölüm yayımlanmış olup Türkçe çevirisi yapılmıştır. Bkz. Muhammed Kafafi, "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâti'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), ss. 177-191.

[217] Eş-Şehristânî ile el-Kalhâtî arasındaki bağlantıya dikkat çeken bir araştırmada, İslam mezhepleri yazımında iki eser karşılıklı değerlendirilmektedir. Bkz. Kadir Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-", *İslâmî İlimler Dergisi* 10:1 (2015), ss. 149-168.

[218] Ebu'l-Fadl el-Mâlikî es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl min Tahcîli men Harrefe'l-İncîl*, tahk. Ramazan es-Safenâvî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1997.

[219] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, ss. 246-249.

bilgilere geçildiğinde; herhangi bir hakikat ve araştırma içermeyen barbarlar diyarından ayrılıp insanların inancına bilimsel merak ve gerçek ilgi duyanların ortamına geçiş yapılmış gibi hissettiğini belirtmektedir.[220] Bu övgüye mesafeli yaklaşan Erder ise Müslüman yazarların Yahudi mezhepleri konusunda ikincil kaynaklar olduklarını, Karaî eserlerinden önemli ölçüde faydalandıklarını ve mezheplerin ana kaynaklarına erişimleri konusunda şüpheler bulunduğunu ifade etmektedir.[221] Her hâlükârda Müslüman müelliflerin diğer dinlerle ilgili çalışmaları dikkate değer bulunmaktadır.

[220] Shlomo Dov Goitein, "Ha-Dat ha-Zoefet", *Sefer Dinaburg*, ed. Yitshak Baer, Kiryat Sefer, Kudüs 1949, s. 151.

[221] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", s. 163.

I. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE İLK DÖNEM YAHUDİ GRUPLARI

El-Kirkisânî'nin Yahudi mezheplerine dair bilgi ve değerlendirmeleriyle ilgili temel eseri *Kitâbu'l-Envâr ve'l-*Merâkıb'dır. El-Kirkisânî, bu eserin birinci *makâle*sinde kronolojik bir biçimde Yahudi mezheplerini anlatmaktadır. Eserine başlarken bu eseri yazma amacı ve eserde nasıl bir üslup kullandığına dair bilgi vermektedir. Yahudi grupları arasında haset ve liderlik arzusu sebebiyle düşmanlık bulunduğunu ifade eden müellif, Yahudi gruplarına önderlik eden şahısların görüşlerini ve dayandıkları delilleri anlatmak için *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı kaleme almıştır. Kitaplardan ve *meclis*lerdeki konuşmalardan elde ettiği bilgileri kullanan el-Kirkisânî, kendi görüşlerini de ortaya koyduğunu, anlamadığı hususlarda kati yorumdan kaçındığını, meseleleri ne çok ayrıntılı ne de çok kısa, orta uzunlukta ele aldığını belirtmektedir.[222]

El-Kirkisânî'nin heretik grupları anlatmaya başlamadan önce giriş sadedinde söyledikleri, kelamcıların yaygınlıkla kullandıkları bir yöntem olarak bilinmektedir. Bu metin düzeni, Yuhanna ed-Dımaşkî'nin *E Pege tes Gnoseos,* el-Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlu'd-Dîn* adlı eserleri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde benzer şekilde görülmektedir. Ed-Dımaşkî'nin eserine dikkat çeken araştırmacılar, eserin 9. yüzyılda Arapçaya çevrildiğini, bu sebeple el-Kirkisânî'nin onu görmüş olabileceğini düşünmektedir.[223] El-Bâkıllânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Kâdî Abdülcebbâr ise el-Kirkisânî'den sonra yaşamış bilginlerdir.

El-Kirkisânî, İsrailoğulları sürgün edildiğinde, aralarında nebiler ve kohenler bulunmadığı için fırkalara (*makâlât*) ayrıldıklarını ve inançlarda (*i'tikâdât*) ihtilafa

---

[222] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.1.4, s. 5.

[223] Chiesa, "A Note on Early Karaite Historiography", ss. 62-63.

düştüklerini belirtmektedir. O, bu dönemlerde Musa'dan sonra gelen nebilerin kendi kitaplarında Musa'nın sözlerini açıklayıp şerh etmeleri vesilesiyle İsrailoğullarının cehalete düşmekten kurtulduklarını ifade etmektedir (*ve levlâ latafe el-Bârî celle ve azze lenâ bi kutubin men kâne ba'de Mûsâ mine'l-enbiyâi ellezîne şerahû ba'de mâ kâlehû ve fesserûhu lekad kâne hâluna esvee hâlin fî bâbi'l-cehli*).[224]

Bu bölümde, el-Kirkisânî'nin sıralaması takip edilerek ilk dönem Yahudi grupları ele alınacaktır.

A. Yeroboam ve Takipçileri

El-Kirkisânî'ye göre, Yahudilerin ilk ayrılıkçı hareketini başlatan kişi Yeroboam'dır.[225] O, Yeroboam'ın ihtilafları hakkında Tanah'tan pasajlar vererek açıklamalar yapmaktadır. Bilindiği üzere Tanah'ta Tanrı, Kral Süleyman'ın (hük. MÖ. 970-931) günahkârlığı sebebiyle İsrailoğullarının on kabilesini Efrayim kabilesinden Yeroboam'a vereceğini, yalnızca bir kabilenin Süleyman'a kalacağını bildirmiştir.[226] Kral Süleyman'ın ölümünün ardından oğlu Rehoboam kral olmuş ancak Yeroboam da Tanrı'nın kendisine verdiği söze uygun olarak Rehoboam'dan ayrılıp Şekem'de bir krallık kurmuştur.[227] Böylece Rehoboam'ın önderliğinde Yeruşalim merkezli Yehuda Krallığı ile Yeroboam'ın başında bulunduğu Şekem merkezli İsrail Krallığı ortaya çıkmıştır. İsrail Krallığı MÖ. 722'deki Asur istilasına, Yehuda Krallığı ise MÖ. 586'daki Babil istilasına kadar devam etmiştir.

El-Kirkisânî, Yeroboam'ın dinî vecibeleri *tağyîr* ve *tebdîl* ettiğini ifade etmektedir. Onun, bu konudaki temel bilgi kaynağı Tanah'tır. El-Kirkisânî'ye göre,

---

[224] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7.1, ss. 222-223.

[225] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.1-4, ss. 6-10.

[226] 1. Krallar, 11. bölüm.

[227] 1. Krallar, 12. bölüm.

Yeroboam'ın dinî emir ve yasaklarda yaptığı bazı değişiklikler; iki altın buzağı yaptırması, bunlara kurban kesip buhur yaktırması, halkını Yeruşalim'e gitmekten men etmesi, Levili olmayanları da kohen yapması, yeni bir hac zamanı ve bayram ihdas etmesidir.[228] El-Kirkisânî, Yahudi bir grubun (*kavmun min ashâbinâ*) Yeroboam'ın yaptığı değişikliklerle ilgili iddiasına değinmektedir. Onlar, yedinci aydaki bayrama (Sukot Bayramı) alternatif olarak sekizinci ayda bayram ihdas eden Yeroboam'ın, artık yıl uygulamasını da ortaya çıkarmış olabileceğini söylemektedir.[229] El-Kirkisânî'ye göre, Yeroboam'ın dinî emirlerde daha pek çok değişiklik yapmış olması mümkündür. Tanah muhtemelen en büyük ve çirkin olanlara değinmekle yetinmektedir.[230]

El-Kirkisânî, Yeroboam'ın dini *tağyîr* ve *tebdîl* ettiğini ifade etmekle birlikte putlara taptığını ve dinden çıktığını düşünmemektedir. Onun önemle üzerinde durduğu husus, Yeroboam'ın ihtilafının itikadî değil amelî boyutta olması ve krallığını ve otoritesini koruma amacı gütmesidir.[231] Yeroboam'ın krallığını devam ettirebilme kaygısıyla çeşitli uygulamalar başlattığı Tanah'ta açıkça zikredilmektedir.[232] Bu hususta isim vermeden birine gönderme yapan[233] el-Kirkisânî, Tanah'ın farklı pasajlarından delillerle Yeroboam'ın dinden çıkmadığını, iki altın buzağıya veya putlara tapmadığını, yalnızca dinî emir ve yasakları temsil edebilecek yeni uygulamalar getirmek suretiyle

---

[228] 1. Krallar, 12:28-33.

[229] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.1, ss. 6-7.

[230] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.2, s. 7.

[231] Nemoy da el-Kirkisânî'nin bu düşüncesini açıklarken Yeroboam'ın Efrayim cemaatini Yehuda'dan bağımsız kılmak için dinde küçük değişiklikler yapması olarak yorumlamaktadır. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 323, dipnot: 10.

[232] "Ve Yeroboam yüreğinde dedi: 'Şimdi krallık Davud evine dönecek; eğer bu kavim Rab'bin evinde, Yeruşalim'de, kurbanlar kesmek için çıkarsa, o zaman bu kavmin yüreği efendilerine, Yehuda kralı Rehoboam'a dönecektir; ve beni öldürecekler, ve Yehuda kralı Rehoboam'a dönecekler.' Ve kral danıştı ve iki altın buzağı yapıp kavme dedi: 'Yeruşalim'e çıkmak sizin için fazladır; ey İsrail, işte seni Mısır diyarından çıkaran ilahların!" 1. Krallar, 12:26-28.

[233] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.4, s. 10.

günahkâr olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Yeroboam tamamen dinden çıkıp putperest olsaydı dinî emirlerin her birinin benzerini ortaya koymaya çabalamaz, hepsini terk edip ortadan kaldırırdı. Nitekim Yeroboam'ın putperest olmadığını kanıtlayan delillerden biri, Tanah'ta Kral Yehu'yla ilgili anlatımda bulunmaktadır. Kral Yehu, İsrail'den Baal'i yok etmiş ve putperest İsraillileri öldürmüştür.[234] Tanah'taki "Ancak (Kral Yehu) Nebat'ın oğlu Yeroboam'ın İsrail'e işlettirmiş olduğu suçlarından, Beyt-El'de ve Dan'da olan altın buzağılardan, onların ardından ayrılmadı"[235] ifadeleri, putperestlikle mücadele eden Kral Yehu'nun nezdinde Yeroboam'ın buzağılarının -her ne kadar dine aykırı olsa da- putperestlerin putları mesabesinde olmadığını göstermektedir.[236]

El-Kirkisânî, Yeroboam'ın putperest olmadığını Tanah'tan delillerle ifade ettikten sonra yine Tanah'ta onun putperest olduğu izlenimi veren metinleri tek tek açıklamaktadır. Tanah'ta yer alan "yaptığı buzağılara kurban kesmek için"[237] ve "yaptığı buzağılara buhur yakmak için"[238] gibi ifadeler, Yeroboam'ın putperest olduğunu düşündürmektedir. Zira kurban kesmek ve buhur yakmak, Tanrı için yapılan ibadetlerdir. El-Kirkisânî'ye göre, burada Tanah'ın genel bir üslubu söz konusudur. Tanah, Tanrı'nın hoş görmediği, dine aykırı bir şeyin benimsenmesini, mecazen ona tapınmak şeklinde isimlendirmektedir. Örneğin, sürgünde İsrailoğulları puta

---

[234] 2. Krallar, 9-10. bölümler.

[235] 2. Krallar, 10:29.

[236] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.2, s. 7.

[237] "Ve Yeroboam sekizinci ayda, ayın on beşinci gününde Yahudada yapılan bayram gibi bir bayram yaptı; ve mezbaha çıktı; yaptığı buzağılara kurban kesmek için Beyt-elde böyle yaptı; ve yaptığı yüksek yerler kâhinlerini Beyt-elde durdurdu. Ve kendi yüreğinden uydurduğu sekizinci ayda, ayın on beşinci gününde Beyt-elde yaptığı mezbaha çıktı; ve İsrail oğulları için bir bayram yaptı, ve buhur yakmak için mezbaha çıktı." 1. Krallar, 12:32-33.

[238] Tanah'ta böyle bir metin bulunmamaktadır. 1. Krallar, 12:33'te "ve buhur yakmak için mezbaha çıktı" ifadesi vardır.

tapmadıkları hâlde "Orada görmeyen, duymayan, yemeyen, koku almayan, insan eliyle yapılmış, ağaçtan, taştan tanrılara tapacaksınız"[239] denilmektedir. Burada, Tanrı'ya inandıkları hâlde İsrailoğullarının putperestlerin günahlarına düşecekleri kastedilmektedir. Yine Tanah'ta "Mısır'da bir süre yaşadınız; onların törelerine göre yaşamayacaksınız. Sizleri Kenan ülkesine götürüyorum. Onlar gibi de yaşamayacaksınız. Onların kurallarına uymayacaksınız"[240] sözünün ardından evlenilmesi yasak olan kadınlardan bahsedilmektedir. Bu durum, Mısır ve Kenan'ın -Tanrı inancından değil- uygulamalarından uzak durmanın kastedildiğini göstermektedir. Ona göre, "Kurban kesiyorlar ağlarına bu yüzden. Kendilerine lezzetli ve bol yiyecek sağlayan ağları için buhur yakıyorlar"[241] cümlesinde daha açık bir örnek mevcuttur. Bir insanın balıkçılıkta kullandığı ağ, çapa gibi malzemelere kurban kesmesi veya buhur yakması, gerçek anlamda onlara tapması değildir. Geçimini sağladığı şeyi üstün tutması, dünyevi mutluluğuna sebep olan işine kalbinde yer vermesi demektir. Böylelikle kurban kesilip buhur yakılan kutsalın saygınlığı ve üstünlüğü, mecazen ağ ve çapaya atfedilmektedir.[242]

El-Kirkisânî, kurban kesme ve buhur yakma uygulamalarının putperestlik olmadığına dair Tanah'tan başka örnekler de vermektedir. Yehuda kralı Hizkiya'nın icraatlarından bahseden pasajlardaki, "Musa'nın yapmış olduğu Nehuştan adındaki tunç yılanı da parçaladı. Çünkü İsrailliler o güne kadar ona buhur yakıyorlardı"[243] ifadesi ona göre, İsrailoğullarının tapınma değil yüceltme ve onurlandırma amacıyla yaptıkları bir

[239] Tesniye, 4:28.

[240] Levililer, 18:3.

[241] Habakkuk, 1:16.

[242] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.2, ss. 7-8.

[243] 2. Krallar, 18:4.

uygulamayı aktarmaktadır.[244] İnsanlar, kendilerini öldüren yılanlardan kurtulmak için şifa kılınan buhuru her ne kadar yılanın önünde yaksalar da muhtemelen Tanrı için yakmaktaydılar. Benzer şekilde "İsrail halkı taptığı teke ilahlara artık kurban kesmeyecek. Bu yasa kuşaklar boyunca geçerli olacak"[245] ifadesinde de aslında tekelere tapınılma söz konusu değildir. Tekelerin önünde Tanrı'ya kurban kesilmektedir. Ancak Tanrı, suretler edinmeyi ve seçilmiş mekânın dışında buhur ve kurbanı yasakladığı için bu işleri yapan kimse de mecazen bunlara tapmış sayılmaktadır. Dolayısıyla el-Kirkisânî'ye göre, Yeroboam da Tanrı'ya inanmakla birlikte suretler edinip seçilmiş mekânı terk ederek Tanrı'nın kurallarını çiğnemek suretiyle günahkâr olmaktadır.[246]

Tanah'ta Yeroboam'ın putlara taptığı izlenimi uyandıran bir diğer ifadesi, iki altın buzağı yaptırıp halkına, "Tapınmak için artık Yeruşalim'e gitmenize gerek yok… Ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkaran ilahlarınız!"[247] demesidir. El-Kirkisânî, Yeroboam'ın "ilahlarınız" sözüyle Tanrı'yı ve Tanrı'ya -kurban ve dua ile- yaklaşılan mekânı kastettiğini düşünmektedir. Buzağılar doğrudan tapınma objesi değil Tanrı'yı temsil eden varlıklar olarak değerlendirilmektedir. Nitekim benzer bir kullanım Musa'nın kıssasında da bulunmaktadır. Musa Sina'da iken İsrailoğulları Harun'a "Kalk, bize öncülük edecek bir ilah yap"[248] dediler. Harun altından bir buzağı yaptıktan sonra

[244] Tanrı, Mısır çıkışı çöl hayatı sırasında İsrailoğullarının şikayetlenmesi üzerine halkın arasına zehirli yılanlar göndermiştir. Yılanlar ısırınca İsraillilerden birçok kişi ölmüştür. Bunun üzerine Musa halk için yalvarmış, Rab de Musa'ya, "Bir yılan yap ve onu bir direğin üzerine koy. Isırılan herkes ona bakınca yaşayacaktır" demiştir. Böylece Musa tunç bir yılan yaparak direğin üzerine koymuş, yılan tarafından ısırılan kişiler tunç yılana bakınca yaşamıştır. Bkz. Sayılar, 21:4-9.

[245] Levililer, 17:7.

[246] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.2, ss. 8-9.

[247] Çıkış, 32:4; 1. Krallar, 12:28.

[248] Çıkış, 32:1.

"Halk, 'Ey İsrailliler, sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız budur!' dedi."[249] Bu hikâyeye göre altından buzağı, henüz yapılmadığı bir dönemde İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmış olmaktadır. Zira Mısır'dan çıkarken ellerinde bir buzağı heykeli yoktur. El-Kirkisânî, bu ifadeyi literal olarak anlamanın delilik olduğunu düşünmektedir. Onun tahminine göre, buradaki altın buzağı meleklerin yüzlerinden biri olarak kabul edilmiş olabilir. Çünkü Tanah'ta bazı meleklerin öküz suretinde olduğu zikredilmektedir.[250] Dolayısıyla "İsrailoğullarını Mısır'dan çıkaran Tanrı" ifadesiyle, aslında onlara Mısır'dan çıkışta rehberlik eden meleğin sureti kastedilmektedir. İsrailoğulları Musa ile birlikte Firavun'dan kaçarken zikredilen "İsrail ordusunun önünde yürüyen Tanrı'nın meleği yerini değiştirip arkaya geçti"[251] cümlesi de el-Kirkisânî'nin "İsrailoğullarını Mısır'dan çıkaran melek" düşüncesini pekiştirmektedir. Sonuç olarak el-Kirkisânî, Harun'la hemen hemen aynı ifadeleri kullanan Yeroboam'ın da benzer düşüncede olabileceğini ifade etmektedir.[252]

El-Kirkisânî, Yeroboam'ın altın buzağıları hakkında farklı bir yoruma da değinmektedir. Yahudiler arasındaki (*kavmun min ashâbinâ*) bir iddiaya göre, Yeroboam iki altın buzağıyı *keruvim*in yerine geçirmek üzere yaptırmıştır.[253] Bu iddiayı mümkün gören el-Kirkisânî, Yeroboam'ın Levili olmayanları kohen yapması, yeni hac ve bayram ilan etmesi gibi uygulamalarının bunu pekiştirdiğini belirtmektedir. Zira Yeroboam'ın bütün bu ihtilafları, genellikle Tanah'taki emirlerin benzerlerini ortaya

[249] Çıkış, 32:4. Kur'an'da da birtakım farklılıklarla bu hadise anlatılmaktadır. Kur'an'da buzağıyı yapan Hz. Harun değil Sâmirî isimli bir şahıstır. Bkz. 7/Araf, 148-154; 20/Taha, 83-98.

[250] "Her yaratığın dört yüzü vardı: Önde dördünün yüzü insan yüzüne, sağda dördünün aslan yüzüne, solda dördünün öküz yüzüne, arkada dördünün kartal yüzüne benzer bir yüzü vardı." Hezekiel, 1:10.

[251] Çıkış, 14:19.

[252] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.3, s. 9.

[253] *Keruvim*in melek benzeri kanatlı kutsal varlıklar oldukları, çeşitli yerlerde insan yüzlü, kartal kanatlı bir aslan veya boğa şeklinde tasvir edildikleri bilinmektedir. https://infogalactic.com/info/Cherub (Erişim tarihi 11.11.2020).

koymak şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onun, altın buzağıları da Yahudiliğe ait bir şeyi temsilen yaptığı düşünülebilir.[254] El-Kirkisânî, iki altın buzağı ile *keruvim*in ne açıdan benzerlik gösterdiğine değinmemektedir. Tanah'a göre *keruvim*, Ahit Sandığı'nın kenarlarına yerleştirilmiş, kanatlı tanrısal varlıkları temsil eden altından iki heykeldir.[255] Yeroboam'ın yaptırdığı buzağıların iki tane olması ve altından yapılması, Tanah'taki *keruvim*le benzerlik göstermektedir. Yine Tanah'ta *keruvim*in dört yüze sahip olduğu, bunlardan birinin öküz yüzüne benzediği ifade edilmektedir.[256] *Keruvim*in öküz figürüyle temsil edilmesi ile Yeroboam'ın heykellerinde buzağı tercih etmesi arasında bağlantı kurmak mümkündür.

Yahudi geleneğinde, Musa dönemindeki altın buzağı hadisesi üzerine çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Genel kanaat, İsrailoğullarının Tanrı'ya şirk koşma amacı taşımadığı, Tanrı'yı temsil eden bir suret yaparak günahkâr olduğu yönündedir.[257] Onlar, Tanrı'yla iletişim kuran Musa'nın yokluğundan endişelenerek, hatta bazısına göre onun öldüğünü düşünerek, Musa'nın yerini dolduracak bir aracı olarak altın buzağı yapmışlardır. Bazı bilginler, el-Kirkisânî'ye benzer şekilde Hezekiel Kitabı'ndaki dört yaratıkla ilgili anlatımı referans alarak altın buzağının öküz suretindeki ilahi varlık olabileceğini ifade etmişlerdir.[258]

Rabbani bilgin İbn Kemmûne, el-Kirkisânî'ye benzer bir iddiada bulunmaktadır. Yahudilere, krallarının ve onları takiben İsrailoğullarının putlara tapması sebebiyle

---

[254] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.1, ss. 6-7.

[255] Çıkış, 32:18-22.

[256] Hezekiel, 10:14. Ayrıca bkz. Hezekiel, 1:10.

[257] On Emir içerisinde bu konuda kesin yasaklama bulunmaktadır: "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın.", "Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın." Çıkış, 20:4; Tesniye, 5:8.

[258] Altın buzağının neden yapıldığı ve Tanrı'nın sureti olarak anlaşılması hakkında bkz. Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, ss. 47-61.

dinlerini terk ettikleri şeklinde eleştiriler yöneltilmektedir.[259] İbn Kemmûne'ye göre, kralların putlara tapması, Tanrı'yı, Tevrat'ı veya Musa'yı inkâr ettikleri için değil astrolog ve büyücülerin metotlarıyla birtakım dünyevî menfaatler elde etmek istedikleri içindir. Onlar, putperestliğin sıradan olduğu bir dönemde bunu devam ettirerek büyük günah işlemekle birlikte dinin emirlerini uygulamaya devam etmişlerdir.[260] Böylelikle İbn Kemmûne de İsrail krallarının putlarla ilişkisini itikadî bir bozulma olarak değil dünyevî çıkarlar için işlenmiş günahlar olarak değerlendirmektedir.

El-Kirkisânî'ye göre, Yeroboam'ın uygulamaları İsrailoğulları arasındaki ayrılığın ve mezhepleşmenin temelini oluşturmuştur. İlerleyen süreçte, Tanah'ta belirtildiği üzere pek çok kral Yeroboam'ın yolundan gitmiş,[261] onun günahları İsrailliler tarafından sürgün dönemine kadar sürdürülmüştür.[262] İsrailliler sürgün zamanında da Yeroboam'ın uygulamalarını devam ettirmişlerdir. Ancak Asur istilası zamanında Sanherib tarafından altın buzağılardan birinin alındığı, Asur kralı Yareb'e hediye olarak götürüldüğü bildirilmektedir.[263] Başka bir metinde de "Sâmirîye'nin buzağısı parçalanacak"[264] denilmektedir. Yeroboam'ın ihdas edip İsraillilerin takip ettiği dinî emirler, onların ardından Yehudalılar tarafından da benimsenmiştir.[265] Bu sebeple onlar da sürgün edilmişlerdir. El-Kirkisânî, Yeroboam'ın ihdas ettiği uygulamaların sürgün hayatı boyunca sürdürüldüğünü ve dünyanın pek çok yerine yayılan İsrailoğullarının kendi yaşadığı döneme kadar bu mirası taşıdığını ifade

[259] Benzer bir eleştiri için bkz. El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, s. 54, 55, 56.

[260] İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs*, s. 29, 32; İbn Kemmûne, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din Üç Peygamber -13. Yüzyıl Klasiği-*, çev. Ali Osman Kurt, s. 39, 43.

[261] 1. Krallar, 15:34; 16:19, 26.

[262] 2. Krallar, 17:22.

[263] Hoşea, 10:6.

[264] Hoşea, 8:6.

[265] 2. Krallar, 17:19.

etmektedir.[266] El-Kirkisânî, Rabbanileri Yeroboam'ın ihtilaflarını takip etmekle itham ederken bu tarihî silsileyi referans olarak kullanmaktadır.[267]

Sonuç olarak el-Kirkisânî, Yeroboam'ın amelî meselelerde ihtilaf ettiğini kabul etmesi sebebiyle onu dinden çıkan biri değil Yahudilikte fırkalaşmayı başlatan biri olarak değerlendirmektedir. Nitekim Yahudi fırkalarının ekserisinin itikadî konulardan ziyade amelî meselelerde ayrılık hâlinde oldukları görülmektedir.

El-Kirkisânî'nin Yeroboam'dan başlayan mezhep anlatımı, araştırmacılar tarafından Kilise babalarının eserleriyle karşılaştırılmaktadır. Astren'e göre, Clement, Irenaeus, Hippolytos ve Epiphanius gibi Kilise babalarının eserlerinde görülen heretiklerin listelenmesi, sadece onların görüşlerinin çürütülmesi ve onlara reddiye yazmak için değil aynı zamanda heretikliğin bir silsile hâlinde farklı gruplardan aktarılarak geldiğini ortaya koymak içindir. Bir diğer ifadeyle, heretiklikte de bir devamlılık söz konusu olup insanlık tarihi yanlış düşüncelerin nesilden nesile aktarıldığı bir geleneğe şahit olmaktadır. Bu iddiaya göre, Kilise babaları yüzlerce farklı isimle anılan bu mezhep ve grupların aslında Barbarlar, İskitler, Helenizm, Yahudilik ve Sâmirîlik gibi beş temel dinî-etnik gruptan türediğini göstermek istemektedirler.[268]

Astren, el-Kirkisânî'nin Yeroboam'ı Yahudi geleneğinde heretikliğin başı olarak kodlamasını, Kilise babalarının kötülüğün kaynağını farklı milletler olarak uzak geçmişle ilişkilendirmelerinin bir yansıması olarak görmektedir. Astren'e göre heresiyografide, Hıristiyan ve Mu'tezile örneklerinde olduğu gibi bütün heretikliğin kaynağı olarak bir tek noktaya işaret edilmesi önem arz etmektedir. Bu noktada her bir grup farklı köken mitosu inşa etmektedir. Fakat el-Kirkisânî, Yeroboam'ı heretikliğin

[266] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.1-4, ss. 7-10.

[267] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.1, s. 15.

[268] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 113.

başı ilan ederken onu dinden çıkmakla veya Tanrı'yı inkâr etmekle suçlamamaktadır. Bilakis Yeroboam'ın heretikliğin başı olmasına sebebiyet veren şey, iktidarını kaybetme korkusudur. Bu sebeple de dinî uygulamalarda değişiklik yapma ihtiyacı hissetmiştir. El-Kirkisânî buradan hareketle, Rabbani din adamlarının da kendi iktidarları riske girdiğinde, öldürmeye varana kadar her türlü girişimde bulunduklarını söylemektedir. İlerleyen bölümlerde bahsedilecek olan, İsa'nın Yahudi din adamlarının çabalarıyla öldürülmesi, Anân ben David'in Rabbaniler tarafından öldürülmeye çalışılması, Hillel ve Şammay taraftarları arasındaki kavgadan ötürü birçok insanın öldürülmesi, el-Kirkisânî'nin bu çerçevede zikrettiği hususlardır.[269] El-Kirkisânî, yalnızca Yahudiler arası heretiklik yazımı yapmaktadır. Bu sebeple o, dünya üzerinde putperestliğin ortaya çıkışı, farklı dinlere ait heretiklik gibi konularla ilgilenmemektedir.

B. Sâmirîler

Yahudiler arasında Yeroboam'dan sonra ortaya çıkan bir diğer muhalif grup Sâmirîlerdir (*es-Sâmira*).[270] El-Kirkisânî Sâmirîleri Tanah'tan pasajlarla tanımlamaktadır. Asur kralı, Sâmirîleri Babil ve Kuta'dan getirmiştir.[271] Yehuda ve Benyamin'in düşmanı olan Sâmirîler,[272] II. Mabed'in inşasında İsrailoğullarının önderlerine gelerek Mabed'i birlikte yapmayı teklif etmişler ve Asur kralı Esarhaddon döneminden beri Tanrı'ya kurban sunduklarını belirtmişlerdir.[273] El-Kirkisânî, Sâmirîlerden kısaca bahsettiği bu Tanah pasajlarına ilaveten Yahudilerin (*el-umme*)

[269] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, ss. 114-115.

[270] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.5, ss. 10-11.

[271] 2. Krallar, 17:24.

[272] Ezra, 4:1.

[273] Ezra, 4:2.

onları *Kutim* ismiyle adlandırdıklarını belirtmektedir.[274] El-Kirkisânî, "Kuta'dan gelenler" anlamındaki *Kutim* isimlendirmesinin Kuta şehriyle bağlantısını açıkça zikretmemekte, Sâmirî adıyla ilgili herhangi bir bilgi de vermemektedir.[275]

Yahudi kaynaklarına göre Sâmirîler, Asurluların MÖ. 722'de İsrail Krallığı'nı yıktıktan sonra Mezopotamya'dan o bölgeye getirdikleri ve zamanla Yahudiliği benimsemiş karışık bir topluluktur.[276] Sâmirîlerin İsrail soyundan olmadıkları düşünülmüş ve Yahudiler tarafından inançları geçerli kabul edilmemiştir. Yahudilerin iddialarını reddeden Sâmirîler ise Musa ile birlikte Mısır'dan çıkan inanırlar arasında yer aldıklarını ve Şekem'e (Nablus) yerleştirilen Yusuf'un oğullarından Efrayim kabilesine mensup olduklarını iddia etmişlerdir.[277] Bu iki zıt iddia hakkında Josephus'un anlatımı dikkat çekmektedir. Ona göre Sâmirîler, Yahudiler refah içindeyken kendilerinin Yusuf soyundan olduklarını vurgulamakta, Yahudiler kötü duruma düştüklerinde ise onlarla bağları olmadığını ve farklı beldelerden geldiklerini iddia etmektedir.[278]

---

[274] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.5, s. 10. Babil Talmudu, Sanhedrin, 21b-22a; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 9.14.3 (9.290).

[275] Sâmirî ismi İbranicede "korumak, gözetmek" anlamındaki *Şomrim*, *Şamerim* kelimeleriyle ifade edilmektedir. Musa'nın hakiki takipçileri olduklarını iddia eden Sâmirîler, "Tevrat'ın koruyucuları" anlamında *Şamerim* ismini kullanmaktadır. Yahudi kaynaklarında Sâmirîler, *Kutim* isminin yanı sıra Şomron'da (Sâmiriye) yaşadıkları için *Şomronim* ismiyle, "sapkınlar" olarak görüldükleri için de *Minim* şeklinde anılmaktadır. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 287-288; Fatma Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017, ss. 20-21.

[276] Josephus Sâmirîlerin köken olarak İsrailoğullarından olmadıklarını ve Kuta'dan getirilerek Sâmiriye'ye yerleştirildiklerini, orada yakalandıkları salgından kurtulmak üzere Yahudi inancını benimsediklerini dile getirmektedir. Josephus, *Antiquities of the Jews*, 9.14.3 (9.288-291); 10.9.7 (10.184).

[277] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 288.

[278] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 9.14.3 (9.291); 12.5.5 (12.257-259).

Yahudi mezheplerine dair bilgiler veren yazarlar, Sâmirîleri farklı şekilde konumlandırmaktadır. Josephus, Sâmirîlerin Yahudi inançları ve Yahudi toplumuyla bağlantısını dile getirmekle birlikte Yahudi fırkalarından bahsederken onları zikretmemektedir.[279] Benzer şekilde Kilise babalarının eserlerinde Sâmirîler ayrı bir başlıkta tasnif edilmekte, Yahudi fırkaları arasına dâhil edilmemektedir.[280] El-Kirkisânî, Sâmirîleri Asur kralı tarafından getirilmiş bir grup olarak tanıtmasına ve inanç ve uygulamalarını eleştirmesine rağmen, onları Yahudi fırkaları arasında değerlendirmektedir. El-Kirkisânî'ye benzer şekilde İslam kaynaklarında Sâmirîlerin Yahudi grupları arasında ele alındıkları görülmekte, kimi eserlerde açıkça Sâmirîlerin Yahudi oldukları belirtilmektedir.[281]

El-Kirkisânî'nin nakline göre Sâmirîler, Horonlu[282] Sanballat'ın kendilerinin lideri olduğundan bahsetmektedirler.[283] Nehemya Kitabı'na göre Horonlu Sanballat, Ammoni köle Tobiya ve Geşem gibi Yeruşalim civarında yaşayan bazı şahıslar, Nehemya önderliğinde Babil'den gelerek (MÖ. 445) II. Mabed'in inşasına başlayan Yahudilerden hoşnut olmamışlardır. Bu şahıslar, Yahudileri hakaret, küçümseme, öldürmeye çalışma ve savaş tehdidi gibi yöntemlerle durdurmaya çalışmış, ancak

[279] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 13.5.9 (13.171-173); 18.1.2 (18.11); 2.8.2 (2.119).

[280] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 32-39; ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, ss. 114-115.

[281] Bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, tahk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis Et-Tabbâ', Muessesetu'l-Meârif, Beyrut 1987, s. 216; Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, c. 1, ss. 63-64; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 260-262; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 207-208; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, c. 1, ss. 114-115, 118-119; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, ss. 63-65; el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, c. 4, s. 34.

[282] Kudüs'ün kuzeybatısında yer alan bir bölgedir.

[283] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.5, s. 11.

başarılı olamamışlardır.[284] Tanah'ta Horonlu Sanballat hakkındaki anlatımlar Sâmirî düşüncesini değil Yahudi görüşünü yansıtmaktadır. Zira Sâmirîler Nehemya Kitabı'nı, ellerindeki Tevrat'ın bir bölümü olarak kabul etmemektedir. Josephus'a göre *Kutim*'den olan Sanballat, Büyük İskender'in tahtta olduğu dönemde Pers kralı Darius tarafından Sâmiriye'ye vali olarak atanmıştır. Kudüs'te nüfuz elde etmek üzere kızını Yahudilerin başkoheni olan Yaddua'nın kardeşi Menaşşe ile evlendiren Sanballat, Kudüs'teki Yahudiler tarafından kabul görmemiştir. Bunun üzerine Menaşşe ve onu takip eden kohenler Sâmiriye'ye yerleşmiştir. Büyük İskender'in Persleri mağlup ettiği dönemde (MÖ. 332) Sanballat, Darius'a bağlılığını bırakıp Büyük İskender'in tarafında yer almış ve ondan izin alarak Gerizim Dağı'na mabed inşa etmiştir.[285] Tanah ile Josephus'un verdiği bilgiler karşılaştırıldığında, Tanah'ta bahsedilen Sanballat ile Josephus'un anlatımındaki Sanballat arasında yaklaşık bir asır fark bulunduğu, bazı bilgilerin de uyuşmadığı tespit edilmiştir.[286]

Sanballat konusunda Sâmirî kaynaklarda da rivayetler bulunmaktadır. Sâmirî tarihçi Ebu'l-Feth'in Sanballat hakkındaki anlatımının el-Kirkisânî'nin aktardığı rivayeti doğruladığı görülmektedir. Ona göre, Pers kralı Sûrdî zamanında II. Mabed'in nereye inşa edileceğine dair anlaşmazlık olmuş, bu tartışmada Yahudileri Zerubbavel, Sâmirîleri ise Levi soyundan Sanballat temsil etmiştir. Sâmirî Tevratı'ndan deliller getiren Sanballat, Zerubbavel'in elindeki Tevrat'ın Ezra tarafından *tahrîf* edildiğini ve Mabed mekânıyla ilgili değişiklik yapıldığını iddia etmiştir. Sanballat, iddiasını kanıtlamak üzere her iki Tevrat'ın ateşe atılmasını teklif etmiş, Yahudilerin Tevratı

[284] Nehemya, 2-6. bölümler. Sâmirîlerin Yahudilere yönelik olumsuz tutumları ve Yahudilerin Kral Darius'a şikâyetleri hakkında bkz. Josephus, *Antiquities of the Jews,* 11.4.9 (11.114-119).

[285] Josephus, *Antiquities of the Jews,* 11.7.2-11.8.4 (11.302-11.324).

[286] Konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeler için bkz. Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 54-55.

yanmasına rağmen Sâmirîlerin Tevratı yanmamıştır. Kral da Sâmirîlerin Gerizim Dağı'na mabed yapmalarına izin vermiş, Yahudilere ise yalan söyledikleri gerekçesiyle izin vermemiştir.[287]

El-Kirkisânî, Sâmirîleri Yahudi toplumundan ayıran birtakım özelliklerden bahsetmektedir. Bunların ilki, Sâmirîlerin peygamber inançlarıdır. Ona göre Sâmirîler, peygamber olarak yalnızca Musa'yı ve Yeşu'yu kabul etmektedirler.[288]

Sâmirîlerin peygamber inançları Kilise babalarının eserlerinde yer almaktadır. Epiphanius, Sâmirîlerin kutsal kitap inancından bahsederken Davud, Yeşaya ve diğer nebileri reddettiklerini ifade etmektedir.[289] Ed-Dımaşkî de ayrıntıya girmeksizin Musa sonrası peygamberliklerin kabul edilmediğini belirtmektedir.[290]

Sâmirîlerin kimleri peygamber olarak kabul ettikleri konusunda İslam kaynaklarının pek çoğunda bilgi verilmektedir. Sâmirîlerden bahseden erken dönem kaynaklardan biri olan el-Ya'kûbî'ye göre, Sâmirîler (*es-Sâmira*) Hz. Musa dışında bir nebiye inanmamakta, Hz. Davud'un nübüvvetini inkâr etmektedir.[291] Benzer şekilde el-Mes'ûdî, Hz. Musa'dan sonra peygamber gelmesini kabullenmeyen Sâmirîlerin (*el-Esâmira*) Hz. Davud'u ve ondan sonra gelen peygamberleri reddettiklerini zikretmektedir.[292] Önceki müelliflerin verdikleri bilgilere ilaveten el-Makdisî, Sâmirîlerin (*es-Sâmiriyye*) Yûşa' bin Nûn'dan sonraki Davud, Süleyman, Zekeriya ve

---

[287] Sanballat hakkındaki bütün anlatım için bkz. Ebu'l-Feth b. Ebi'l-Hasen es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, ed. Eduardus Vilmar, Gotha 1865, ss. 64-73. Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Ebu'l-Feth b. Ebi'l-Hasen es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, trans. Paul Stenhouse, Mandelbaum Trust, Sydney 1985, ss. 85-96.

[288] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

[289] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, s. 37.

[290] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 114.

[291] El-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 1, ss. 63-64.

[292] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 1, s. 114; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, s. 63.

Yahya gibi nebileri, Tevrat'ta isimleri bulunmaması sebebiyle kabul etmediklerini belirtmektedir.[293] Benzer şekilde el-Bâkıllânî de Sâmirîlerin (*es-Sâmiriyye*) Hz. Musa, Hz. Harun ve Yûşa' bin Nûn'u kabul edip onlardan sonraki Süleyman, Davud, Elyesa, Hezekiel ve diğer nebileri inkâr ettiklerini haber vermektedir.[294] El-Bîrûnî'ye göre Sâmirîler (*es-Sâmira*), İsrailoğullarının Hz. Musa'dan sonraki nebilerini reddetmektedir.[295] İbn Hazm, Sâmirîlerin (*es-Sâmiriyye*) Hz. Musa ile Yûşa''dan sonraki Şim'on, Davud, Süleyman, Yeşaya, Elyesa, İlyas, Amos, Habakkuk, Zekeriya ve Yeremya gibi İsrailoğulları nebilerini kabul etmediklerini söylemektedir.[296] Eş-Şehristânî ise Hz. Musa, Hz. Harun ve Yûşa' bin Nûn'a nübüvvet atfedildiğini, ondan sonra gelen nebilerin inkâr edildiğini ifade etmektedir. Eş-Şehristânî'ye göre Sâmirîler (*es-Sâmira*), Hz. Musa'dan sonra gelecek ve Tevrat'ı tasdik edecek bir peygambere de inanmaktadır.[297] El-Kalhâtî, önceki bilginlere benzer şekilde Sâmirîlerin Hz. Musa, Hz. Harun ve Yûşa' bin Nûn'un nübüvvetini kabul edip sonraki nebileri reddettiklerini ifade etmektedir.[298] Abdülkâhir el-Bağdâdî diğer müelliflerden farklı olarak kabul edilen nebilerin toplam sayısını vermektedir. Ona göre, Yahudilerin büyük çoğunluğu Hz. Musa'dan sonra on dokuz nebi olduğunu iddia etmekte, Sâmirîler (*Sâmira*) ise üç nebiyi kabul etmektedir. Ancak Abdülkâhir el-Bağdâdî bunların hangi nebiler olduğunu ismen zikretmemektedir.[299] Daha geç dönemde eser kaleme almış olan es-Su'ûdî, Sâmirîlerin nübüvvet konusunda iki görüşe ayrıldıklarını belirtmekte; birinci grubun Hz. Musa, Hz.

---

[293] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, c. 4, s. 34.

[294] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ss. 160-161.

[295] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 21; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 61.

[296] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425, 686-687.

[297] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 207.

[298] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

[299] El-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 326.

Harun ve Yûşa‘ haricindeki nebileri reddettiklerini, ikinci grubun ise Hz. İsa ile Hz. Muhammed dışındaki bütün nebileri kabul ettiklerini bildirmektedir.[300]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'a ve peşi sıra zikredilen bütün kaynaklara bakıldığında, Sâmirîlerin Yeşu ile Harun hariç Musa'dan sonraki peygamberleri kabul etmediği anlaşılmakta, Musa'dan önceki peygamberler hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. Ancak Sâmirî kaynaklarda nübüvvet kurumu daha geniş tutulmaktadır. Modern araştırmalara göre Sâmirîler, Tevrat'ta nebi (*navi*) olarak isimlendirilen ilk kişi İbrahim olduğu için nübüvveti İbrahim'le başlatmakta ve Musa ile sona erdirmektedir.[301] Sâmirîlerin kabul ettikleri nebiler konusunda müellifler çok yakın ifadeler kullanmış olsalar da el-Kirkisânî ile en yakın anlatım İbn Hazm'ın eserinde yer almaktadır.

El-Kirkisânî, Sâmirîlerin ayrıldığı hususlardan biri olarak kutsal kitap inançlarına değinmektedir. Ona göre Sâmirîler, Tora'yı ve Yeşu Kitabı'nı kabul etmektedirler.[302] El-Kirkisânî burada zikrettiği Yeşu Kitabı hakkında başka bir bilgi vermemektedir. Sâmirîlerin Yeşu Kitabı, Yahudi masoretik metninde yer alan Yeşu Kitabı değildir. Onların elindeki Yeşu Kitabı, kutsal kitap statüsünde olmayıp temel tarih kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.[303]

---

[300] Es-Su‘ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, ss. 248-249.

[301] Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 62-65; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 292-293.

[302] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

[303] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 295; Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 7-9. Sâmirî Yeşu Kitabı, Arapça ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Arapça metnin bulunduğu eser için bkz. Theodor Willem Jan Juynboll, *Chronicon Samaritanum: Arabice Conscriptum, Cui Titulus est Liber Josuae*, Leiden 1848. İngilizce çeviri için bkz. Oliver Turnbull Crane, *The Samaritan Chronicle or The Book of Joshua the Son of Nun*, John B. Alden, New York 1890.

Sâmirîlerin kutsal kitap inancı hakkında Kilise babalarının eserlerinde de bilgi verilmektedir. Origen, Sâmirîlerin yalnızca Musa'nın kitaplarını kabul ettiklerini ifade etmektedir.[304] Epiphanius, Sâmirîlerin Mısır'dan çıkışta Musa'ya verilen Pentatök'ü (Tora'nın beş kitabı) kutsal kabul edip sonraki nebilerin kitaplarını reddettiklerini belirtmektedir.[305] Ed-Dımaşkî'ye göre, Asurluların Yehuda'ya yerleştirdiği kolonilerden olan Sâmirîler, kralın Ezra isimli bir din adamıyla Babil'den gönderdiği Musa'nın Pentatökü'nü almışlardır.[306]

El-Kirkisânî, Sâmirîlerin Tevrat'ın tilavetinde bazı değişiklikler yaptıklarını belirtmekte ve farklı okumalarına dair İbranice metin örnekleri vermektedir. Bunlardan biri, Musa Tanrı'dan On Emir'i aldığı zaman İsrailoğullarının durumunu anlatan pasajda yer almaktadır. Çıkış, 20:18'deki[307] "ve bütün kavim sesleri gördüler (*ve-kol ha-am roim et-ha-kolot*)" ifadesini, Sâmirîler "ve bütün kavim sesleri duydular (*ve-kol ha-am şom'im et-ha-kolot*)" şeklinde okumaktadır. Diğer pasaj Kayin ile Habil'in kıssasında yer almaktadır. Tekvin, 4:8'de, "Kayin kardeşi Habil'e dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü" cümlesinde Sâmirîler araya ekleme yaparak "Kayin kardeşi Habil'e, 'Gel, haydi tarlaya gidelim' dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü" şeklinde okumaktadırlar.[308] Sâmirî Tevratı'nda her iki pasajın da el-Kirkisânî'nin belirttiği şekilde yer aldığı görülmektedir.[309] Ancak el-

[304] Eserin İngilizce tercümesi kullanılmıştır. Bkz. Origen, *Origen Against Celsus,* s. 717.

[305] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46),* s. 33.

[306] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings,* s. 114.

[307] Yahudi masoretik metninde ve Sâmirî Tevratı'nda bu pasaj Çıkış, 20:15'e tekabül etmektedir.

[308] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.5.1, ss. 40-41.

[309] Metinlerin karşılaştırması için bkz. Tekvin, 4:8, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version,* trans. Benyamim Tsedaka, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2013, s. 11; Çıkış, 20:15, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version,* s. 174.

Kirkisânî'nin yalnızca bu iki örnekle konuyu açıklaması, Sâmirî Tevratı hakkında bilgisinin sınırlı olduğunu düşündürmektedir. Zira Sâmirîlerin benimsedikleri Tevrat ile Yahudi Tevratı arasında altı bin kadar farklılık bulunduğu bilinmektedir. Bu farklılıklardan en önemlisi de Mabed'in yeriyle ilgilidir.[310]

Sâmirî Tevratı'nın Yahudi Tevratı'ndan farklı olduğuna dair çeşitli kaynaklarda malumat bulunmaktadır. Talmud'da, Sâmirîlerin Tora'ya eklemeler yaptıkları ve Tora metinlerini birbirine kıyas ederek anlam çıkarmayı (*gezera şava*)[311] kabul etmedikleri belirtilmektedir.[312]

İslam kaynaklarında da Sâmirîlerin kutsal metinlerindeki farklılıklardan söz edilmektedir. El-Mes'ûdî, Sâmirî Tevratı'ndaki farklılıklar konusunda Sâmirîlerin düşüncesini aktarmaktadır. Onlara göre, diğer Yahudilerin elinde bulunan Tevrat, Zerubbavel'in Tevrat'ı muhafaza eden İsrailoğullarından derlediği Tevrat'tır. Yahudilerin asıl Tevrat nüshalarının yakılıp *tahrîf* edildiğini söyleyen Sâmirîler, yalnızca kendi ellerindeki Tevrat'ın gerçek olduğunu iddia etmektedirler.[313] El-Âmirî ve el-Bîrûnî, Tevrat'ın üç nüshası bulunduğunu zikretmekte, bunların Yahudi, Hıristiyan

---

[310] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 289-290; Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 65-69. Sâmirî Tevratı'nın kaynağı ve tarihî gelişimi hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Robert T. Anderson & Terry Giles, *The Samaritan Pentateuch An Introduction to Its Origin, History and Significance for Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.

[311] Rabbi Yişmael'in on üç yorum kuralından biridir. Bkz. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadîs: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, ss. 235-256. Ayrıca bkz. Mordechai Cohen, *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Brill, Leiden 2011; Ömer Faruk Araz, "Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5:2 (2016), ss. 321-337.

[312] Babil Talmudu, Sota, 33b.

[313] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 1, ss. 118-119; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, s. 65.

ve Sâmirî nüshaları olduğunu belirtmektedirler.[314] Abdülkâhir el-Bağdâdî, kısaca Sâmirîlerin Tevratı'nın büyük çoğunluğun Tevratı'ndan pek çok yerde farklılık gösterdiğini zikretmektedir.[315] Sâmirîlerin elinde Yahudilerden farklı, Allah katından indiğine inandıkları bir Tevrat bulunduğunu ifade eden İbn Hazm, her iki grubun da diğerinde bulunan Tevrat'ı *tahrîf* ve *tebdîl* edilmiş olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. İbn Hazm ise her iki Tevrat nüshasının da *tahrîf* ve *tebdîl* edildiğini savunmaktadır.[316] Sâmirîlerin dilinin Yahudilerin dilinden farklı ve İbraniceden çok Süryaniceye yakın bir dil olduğunu ifade eden eş-Şehristânî'ye göre Sâmirîler, Tevrat'ın kendi dillerinde indirildiğini düşünmektedir.[317] Sâmirî Tevratı'nın eski karakterli İbrani alfabesinde olduğu, Yahudi Tevratı'nın alfabesinin sürgün dönüşü yenilendiği ve bunun Sâmirîler tarafından benimsenmediği bilinmektedir.[318] Eş-Şehristânî'nin bahsettiği dil farkının bu duruma işaret etmesi mümkündür.

El-Kirkisânî, Sâmirîleri farklı kılan bir diğer özellik olarak kutsal mekân inançlarına dikkat çekmektedir. Ona göre Sâmirîler, Beyt-i Makdis'i tanımadıkları için ibadet merkezleri olan Şilo'ya yönelerek dua etmekte ve kurban ibadetini devam ettirmektedirler.[319] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümünde (I.5.1), Sâmirîlerin kıblesi olarak hatalı bir şekilde Şilo ifadesi kullanılmaktadır. Sâmirîler, Şilo'yu değil Şekem (Nablus) ve Gerizim Dağı'nı kutsal kabul etmekte ve ibadetlerinde oraya

---

[314] Işık, *Âmirî'ye göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 90; el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ss. 20-21; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, ss. 60-61.

[315] El-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 326.

[316] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425, 476-477, 686-687, 792-793.

[317] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 208.

[318] Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, ss. 131-132; Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 68-69.

[319] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

yönelmektedirler.[320] Sâmirî kaynaklara göre, Şilo'ya giderek oraya mabed inşa edenler heretiklerdir.[321] Ancak el-Kirkisânî, Sâmirîlere eleştiri yaptığı başka bir bölümde onların kıblesi olarak Şekem ve Gerizim Dağı ifadelerini zikretmektedir.[322] Dolayısıyla Şilo ifadesini kullanması muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır. Öte yandan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki bu hata, el-Kirkisânî'nin sonraki yazarlar üzerindeki etkisini anlamamıza yardım etmektedir. Sâmirîlerle ilgili anlatımında *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan istifade eden Yehuda Hadassi'nin de aynı hatayı tekrarlayarak Şilo kelimesini kullandığı görülmektedir.[323]

İslam kaynaklarında, Sâmirîlerin Beyt-i Makdis ve kıble konusundaki fikirlerinden bahsedildiği görülmektedir. Sâmirîlerin ekseriyetle Nablus'ta yaşadıklarını ve orada sinagogları bulunduğunu belirten el-Bîrûnî, onların Davud'dan sonra Beyt-i Makdis'ten uzak durduklarını söylemektedir. Zira onlara göre Davud, Beyt-i Makdis'i Nablus'tan İlya'ya (Kudüs) taşımak suretiyle haksızlık yapmış ve haddi aşmıştır.[324] İbn Hazm, Sâmirîlerin kutsal şehir olarak Nablus'u benimsediklerini, Beyt-i Makdis'i kutsal görmeyip ona tazim göstermediklerini aktarmaktadır.[325] Eş-Şehristânî, Sâmirîlerin kıble olarak Nablus'taki Gerizim Dağı'na yöneldiklerini ifade etmektedir. Sâmirîlere göre

---

[320] Bkz. Çıkış 20:14, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, ss. 173-174. Sâmirîlerin Gerizim Dağı hakkındaki diğer delilleri için bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 290-292; Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 69-73.

[321] Ayrıntılı bilgi için bkz. Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 26-28.

[322] Krş. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40; III.1.4, s. 184.

[323] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 676-677. Araştırmacılar Hadassi'nin Yahudi mezheplerini yazarken *Kitâbu'l-Envâr*'ı kaynak olarak kullandığına dikkat çekmektedir. Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", s. 702, 709-710.

[324] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 21; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 61.

[325] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425, 686-687.

Allah, Davud'a Mabed'i Musa'ya konuştuğu Tur Dağı'na (Gerizim Dağı) inşa etmesini emretmiş, ancak o itaatsizlik ederek İlya'ya (Kudüs) inşa etmiştir. Eş-Şehristânî, Sâmirîlerin bu yüzden Gerizim'e yöneldiklerini ifade etmektedir.[326] Es-Su'ûdî kendinden önceki müelliflere göre daha belirsiz ifadeler kullanarak, Sâmirîlerin Filistin topraklarında bir dağı kıble olarak benimsediklerini ve orada hac ibadetini yerine getirdiklerini belirtmektedir.[327]

İslam kaynaklarında Sâmirîleri tanıtırken en çok dile getirilen hususun nübüvvet meselesi olduğu görülmektedir. Davud ve sonrasındaki nebilerin reddedilmesi, Sâmirîlerin diğer Yahudilerden ayrılmalarına sebep olan temel bir konu olduğu için İslam eserlerinde birbirine yakın ifadelerle tekrarlanmaktadır. Öte yandan Sâmirîlerin diğer nebileri kabul etmemelerine bağlı olarak, Tanah'ın Neviim ve Ketuvim bölümlerini reddetmeleri veya kıble olarak Hz. Davud'dan sonra inşa edilen Beyt-i Makdis'i kabul etmemeleri gibi hususların İslam kaynaklarında daha geç dönemde ve daha az dile getirildiği dikkat çekmektedir. Bu durum, müelliflerin ekseriyetle benzer kaynaklardan -belki birbirlerinden- bilgi topladıklarını, 11. yüzyıldan itibaren farklı kaynaklara başvurulduğunu göstermektedir. İslam eserlerinde göze çarpan bir diğer husus, Sâmirîlerin Davud ve Süleyman'ın nübüvvetini kabul etmediklerini belirtmeleridir. Bu ifadelere göre diğer Yahudilerin onların nübüvvetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar Yahudi geleneğinde peygamber olarak kabul edilseler de Davud ve Süleyman, peygamberden ziyade kral yönleriyle ön plana çıkarılmaktadır.[328]

---

[326] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 208.

[327] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 249.

[328] Davud'un kral oluşu hakkında bkz. I. Samuel, 16:1-13. Süleyman'ın kral oluşu hakkında bkz. 1. Krallar, 1:11-48.

El-Kirkisânî'nin Sâmirîlerle ilgili gündemlerinden bir diğeri, Sâmirîlerin yabancılarla ilgili uygulamalarıdır. Ona göre Sâmirîler, Sâmirî olmayanlara karşı oldukça mesafeli davranıp herhangi bir yakınlaşma/temas durumunda arınmak için yıkanmaktadırlar. El-Kirkisânî'nin duyumuna göre, Sâmirîlerin koheni Sâmirî cemaate karışmamakta ve onlardan biriyle evlenmemektedir.[329]

Sâmirîlerin yabancılarla ilgili kuralları, Kilise babalarının eserlerinde de zikredilmektedir. Epiphanius'a göre, Sâmirîler yabancılara dokundukları vakit kirlendiklerini düşünmektedir. Bu durumda temizlenmeleri gerektiğini bildiren müellif, giysileri üzerlerinde iken kendilerini suya daldırdıklarını ifade etmektedir. Ephiphanus'un zikrettiği bir diğer husus, Sâmirîlerin ölüyü kirli kabul etmeleridir.[330] Ed-Dımaşkî, Sâmirîlerin Yahudilerden ayrıldıkları özellikler olarak yabancılardan (gentile) tiksindiklerini ve belirli şeylere dokunmaktan kaçındıklarını zikretmektedir.[331]

Sâmirîlerin diğer insanlardan uzak durmaları, İslam literatüründe de aktarılan bir özelliktir. El-Kirkisânî'ye benzer şekilde el-Ya'kûbî, Sâmirîlerin başka insanlarla karışıp birlikte yemek yemekten imtina ettiklerini, aksi takdirde cemaatten yedi gün uzaklaştırma cezası aldıklarını ve bunun sonunda yıkanıp temizlenmeleri gerektiğini söylemektedir.[332] Sâmirîlerin başkalarıyla temas etmeme (*lâ misâse*) kuralını benimsediklerini belirten kaynaklardan biri de el-Mes'ûdî'dir.[333] Muhtemelen bu özelliklerine binaen el-Bîrûnî, Sâmirîlerin *el-Lâmisâsiyye* olarak bilindiklerini ifade etmekte, başka insanlara dokunmadıklarını, dokunmaları hâlinde ise yıkandıklarını

[329] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

[330] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 34-35.

[331] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 114.

[332] El-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 1, s. 64.

[333] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 1, s. 115; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, s. 63.

zikretmektedir.[334] Es-Su'ûdî de başkalarıyla temas etmeyi haram kabul eden Sâmirîlerin *lâ misâse* olarak anıldıklarını bildirmektedir.[335]

İslam bilginlerinin Sâmirîlerden bahsederken *lâ misâse* tabirini kullanmaları, Kur'an'daki Hz. Musa ile Sâmirî kıssasına dayanmaktadır. Kur'an'a göre Sâmirî, Hz. Musa Tur Dağı'na çıktığında altın bir buzağı yapıp böğürmesini sağlamış ve insanlar ona tapınmaya başlamıştır. Hz. Musa halkın arasına döndüğünde buna çok öfkelenmiş ve Sâmirî'ye ceza olarak dünya hayatı boyunca "dokunmak yok" (*la misâse*) diyeceğini ve hesap gününde kurtuluşu olmayacağını söylemiştir. Kur'an'da bahsedilen Sâmirî ile bir grup olan Sâmirîlerin tarih sahnesine çıkışı arasında tarihî bir boşluk bulunmakta, ikisinin bağlantılı olduğunu gösteren kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte İslam kaynakları, Sâmirîlerin yabancılara dokunmama kuralını, Kur'an'daki Sâmirî'ye verilen "dokunmak yok" (*la misâse*) cezasının bir devamı olarak değerlendirerek Sâmirîlerin Sâmirî'nin bakiyeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Oryantalistler, tarihî kesinti ve Tanah'taki anlatımın farklı olması gibi çeşitli sebeplerle Kur'an'daki bilgiyi anakronizm olarak değerlendirmektedirler. Ancak günümüz araştırmaları, Sâmirîlerin Sâmirî ile ilişkisini destekleyebilecek ipuçlarının sıralanması ile bu bağlantının mümkün olduğunu göstermektedir.[336]

---

[334] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 21; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 61.

[335] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 249.

[336] Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 50-57; Yasin Meral, "Senin Derdin Neydi Ey Sâmirî?" (20/Ta-Ha:95)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:2 (2017), ss. 187-191; Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*, ss. 114-119. Sâmirî isminin kökeni ve Kur'an'daki Sâmirî'nin kimliği hakkında bir inceleme için bkz. Tolga Savaş Altınel, "An Evaluation of the Identity of Sāmirī in the Qurʾān", *Ilahiyat Studies* 9:1 (2018), ss. 113-148.

El-Kirkisânî'ye göre Sâmirîlerin iki fırkası bulunmaktadır. Fırkaların isimleri *Kûşan*[337] ve *Dustân*'dır. Bu fırkalardan biri ölümden sonraki hayatı kabul etmemektedir.[338] Ancak el-Kirkisânî bunun hangi fırka olduğunu belirtmemekte, fırkalara dair başka bir bilgi de vermemektedir.

Sâmirî fırkaları hakkında Kilise babalarının eserlerinde daha geniş anlatımlar bulunmaktadır. Origen'in anlatımına göre, İsa'nın ardından Dositheus isimli bir Sâmirî, Musa'nın müjdelediği Mesih ve "Tanrı'nın büyük gücü" olduğunu iddia ederek insanların kalplerini kazanmış, ancak öğretisi uzun süre devam ettirilememiştir.[339] Eusebius, heretikleri sayarken ayrıntıya girmeksizin sadece ismen Dositheus ve takipçilerinden bahsetmektedir.[340] Epiphanius ve ed-Dımaşkî, Sâmirîlerin dört fırkaya ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bunlar Essenîler, Sebu'âyîler, Gorothenianîler ve Dostânîlerdir.[341] Epiphanius'a göre, Tora'da ölümden sonra diriliş hakkında açık ifadeler bulunmamakta, -muhtemelen bu sebeple- Sâmirîler ölümden sonra dirilişi reddetmektedir.[342] Ancak Sâmirî gruplarından Dostânîlerde diriliş inancı bulunmaktadır.[343] Ed-Dımaşkî de Dostânîlerden bazısının Sâmirîlere yabancı bir inanç olan ölülerin dirilmesine inandıklarını ifade etmektedir.[344] Her iki müellif de *Kitâbu'l-*

---

[337] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*ın Arapça metnindeki harekelemeye göre *Kevşen* şeklinde okunan bu ifade, yaygın olarak *Kûşân* telaffuzuyla bilinmektedir. Nemoy'un hareke tercihinde hata olması mümkündür.

[338] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

[339] Origen, *Contra Celsum*, I:57, ss. 52-53, VI:11, s. 325.

[340] Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4:22, s. 255.

[341] Dört grupla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 37-39; ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, ss. 114-115.

[342] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, s. 33, 34.

[343] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 38-39. Epiphanius'un Dostânîlerle ilgili anlatımında Sâmirîlere ait kaynak ve görüşleri kullandığı ve sahih rivayeti aktardığı düşünülmektedir. Bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 107, 159.

[344] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 115.

Envâr ve'l-Merâkıb'da zikredilen *Kûşan* fırkasından bahsetmemekle birlikte yazılarından, Dostânîler dışındaki Sâmirî fırkalarında diriliş inancı bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Epiphanius'un Tora'da ölüm sonrası hayata dair açık ifadeler bulunmamasından bahsetmesi, Yahudi ve Hıristiyanların elindeki Tora'yı dikkate alması sebebiyledir. Zira Sâmirî Tevratı, Yahudilerin Tevratı'ndan farklı olup ölüm sonrası hayata dair daha açık ifadeler içermektedir. Bunun en bilinen örneği, Tesniye, 32:35'teki "Öç benimdir, karşılığını ben vereceğim" ifadesinin Sâmirîlerin metninde "Öç alma ve ceza verme gününde" şeklinde zikredilmesidir. Dolayısıyla Sâmirî Tevratı'nda, Yahudilerin metninden farklı olarak öç alma ve ceza için belirlenmiş bir zamandan bahsedilmektedir. Bu ifadenin ölüm sonrası hayat için açık bir delil olduğu düşünülmektedir.[345]

İslam kaynaklarında da Sâmirîlerin fırkalarından bahsedilmektedir. Sâmirîlerle ilgili en eski kaynaklardan biri olan tarihçi el-Belâzurî (ö. 279/892-93), Sâmirîlerin Yahudi olduklarını belirterek *ed-Dustân* ve *el-Kûşân* adında iki grupları olduğunu söylemektedir.[346] Herhangi bir fırkadan bahsetmemekle birlikte el-Ya'kûbî ve İbn Hazm, Sâmirîleri ölümden sonra dirilişi inkâr eden bir grup olarak tanıtmaktadır.[347] El-Mes'ûdî ve eş-Şehristânî ise Sâmirîlerin iki fırka olduklarından bahsetmektedir. El-Mes'ûdî iki fırkanın isimlerini el-Kirkisânî gibi *el-Kûşân* ve *ed-Dustân* olarak

---

[345] İki metnin karşılaştırması için bkz. *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, s. 485. Ayrıca bkz. Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 73-74.

[346] El-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 216; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013, s. 184.

[347] El-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 1, s. 64; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

zikretmektedir. El-Mes'ûdî, hangisi olduğunu belirtmeksizin bu gruplardan birinin dünyanın ezelî olduğuna inandığını nakletmektedir.[348]

Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserine atıfta bulunan el-Bîrûnî, Sâmirîlerle bağlantısından bahsetmeksizin Yahudiler arasında *Elfâniyye* isimli bir fırkadan bahsetmektedir. El-Bîrûnî bu fırka mensuplarının bütün bayramları reddettiklerini, yalnızca nebiden gelen habere dayandıklarını ve Şabat'a sıkı bir şekilde riayet ettiklerini zikretmektedir.[349] El-Bîrûnî'nin anlatımında *Elfâniyye*'nin Sâmirîlerle bağlantısını anlamak mümkün olmamakla birlikte eş-Şehristânî'nin verdiği bilgiler konuya açıklık getirmektedir. Eş-Şehristânî'ye göre, Mesih'ten (Hz. İsa) yüz sene önce Sâmirîler arasında ortaya çıkan *el-İlfân/el-Elfân* isimli bir şahıs, Hz. Musa tarafından müjdelenen nebi olduğunu iddia etmiştir. *El-İlfân*'ın fırkası *İlfâniyye/Elfâniyye*, "dağınık yalancı fırka" anlamına gelen *Dustâniyye* adıyla da bilinmektedir. Mükâfat ve cezanın dünyada olacağını kabul etmişlerdir. Sâmirîlerin ikinci fırkası, "sadık cemaat" manasındaki *Kustâniyye* ismiyle anılmaktadır. Bu fırkaya göre mükâfat ve ceza ahirette gerçekleşecektir. İki fırka arasında ahiret inancı dışında dinî hükümler konusunda da çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır.[350] El-Kalhâtî, Sâmirîlerle bağlantısını belirtmeksizin

---

[348] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 1, s. 115; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, ss. 63-64. Sâmirî fırkalarını dünyanın ezelî olması görüşüyle ilişkilendiren yegâne yazarın Photius olduğu belirtilmektedir. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 71.

[349] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ss. 284-285; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 297.

[350] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 207-208. Eş-Şehristânî'nin Dostânîleri ölüm sonrası hayatı reddeden bir grup olarak tanıtması konusunda, kilise babalarının yazılarından etkilenmiş olabileceği veya Dostânîlerin alt gruplarından birinde bu inancın benimsenmesi ihtimalleri üzerinde durulmaktadır. Bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 107-108. İslam bilginlerinden el-Makrizî diğer İslam eserlerinden farklı bilgiler vermektedir. O, Sâmirîleri *zenâdıka* diye isimlendirmekte ve onların Sadukîlerden türediklerini iddia etmektedir. Ona göre bu grup, melekleri, haşri ve Hz. Musa dışındaki peygamberleri reddetmektedir. Bu bilgilerin Hıristiyan kaynaklarla benzerliği dikkat çekmekte

Yahudiler arasında *el-Kûsâniyye* ve *er-Rûsâniyye* isimli iki fırka bulunduğunu, *el-Kûsâniyye*'nin ahiret, hesap, mükâfat ve cezayı kabul ettiğini, *er-Rûsâniyye*'nin ise mükâfat ve cezanın dünyada olduğunu iddia ettiğini belirtmektedir.[351] *Er-Rûsâniyye* isimlendirmesi *ed-Dustâniyye* isminin yanlış okunduğunu düşündürmektedir. El-Kalhâtî'nin anlatımının eş-Şehristânî'nin ifadeleriyle benzerliği dikkat çekmektedir. Nitekim el-Kalhâtî, eş-Şehristânî'nin *el-İlfân/el-Elfân* hakkındaki anlatımına çok benzeyen ifadeler kullanarak, Mesih'ten yüz yıl önce gelmiş ve Hz. Musa tarafından müjdelenen bir nebi olduğunu iddia eden *el-'Ân* isminde birine nispet edilen *en-Na'nâniyye* fırkasından da bahsetmektedir.[352] Burada, fırka ve lider isimlerinin yanlış okunduğu veya yazıldığı açıkça görülmektedir.

El-Kirkisânî ile Müslüman bilginlerin, Sâmirîlerin iki fırka olmaları konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. Epiphanius ve ed-Dımaşkî ise Sâmirîleri dört fırka olarak nakletmektedir. Bu durumda, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'a ve İslam eserlerine Sâmirî fırkalarının sayısı konusunda Epiphanius ve ed-Dımaşkî'nin kaynaklık etmediği anlaşılmaktadır. Isser, Sâmirîlerin iki fırka olarak zikredilmesinde Photius'un etkili olabileceğini düşünmektedir. Photius, İskenderiye Patriği Eulogius'a (580-607) atfettiği eserde, Sâmirîlerin iki fırka olduklarından bahsetmektedir.[353]

Sâmirî mezhepleri hakkında Sâmirî tarihçi Ebu'l-Feth'in kaleme aldığı *Kitâbu't-Târîh*'te (1355) detaylı anlatımlar bulunmaktadır. Ona göre, Sâmirî tarihinde Büyük İskender'e (MÖ. 336-323) yakın bir dönemde *Dustân* isminde bir fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkanın ihtilaf ettiği meseleleri birer birer aktaran müellif, ölüm sonrasıyla ilgili

---

ve el-Makrizî'nin Hıristiyan kaynaklardan istifade ettiği düşünülmektedir. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 71.

[351] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 303.

[352] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, ss. 302-303.

[353] Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 63-69, 162-163.

olumlu veya olumsuz herhangi bir inançtan bahsetmemektedir.[354] Ebu'l-Feth'in zikrettiği bir diğer fırka lideri, Sâmirî başkohen *Akbûn* (III. Akabon, MS. 4. yüzyıl) zamanında[355] faaliyet gösteren *Dûsîs b. Fûfelî*'dir. *Dûsîs*'in hayatını ve ona atfedilen dinî görüşleri anlatan Ebu'l-Feth, ölümden sonra diriliş inancına değinmektedir. Bu fırkaya göre, ölen kişi gömüldükten hemen sonra dirilecek ve cennete gidecektir. Bu yüzden ölen kişi elinde bir asa ve ayaklarında ayakkabılarla birlikte gömülmekte, hızlıca ayağa kalkması dilenmektedir.[356]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da ve İslam eserlerinde Sâmirî fırkası için kullanılan *Dustân* ismi, fırkanın simgesi haline gelmiş bir şahıs olan Dositheus'tan (*Dûsis-Dustis*) gelmektedir.[357] *Kûşân-Kustâniyye* isimlendirmesinin ise İbranice

---

[354] Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, ss. 82-83; Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, ss. 109-111. Ayrıca bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, ss. 132-134.

[355] Bu dönem, başkohen Akabon'un kardeşi olan, cemaatin siyasi liderliğini yapan ve reformlarıyla tanınan Baba Rabba'nın adıyla da anılmaktadır. Bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 79; Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, s. 134.

[356] Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, ss. 151-157; Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, ss. 211-219. Ebu'l-Feth, eserinde *Dûsîs*'i takip eden sekiz grup hakkında da bilgiler vermektedir. Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, ss. 159-164; Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, ss. 223-230. Ayrıca bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, ss. 134-135. Ebu'l-Feth'in Dostânîlerle ilgili anlatımının alternatif İngilizce çevirileri için bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 75-83. Sâmirî başkohen silsilelerinde *mamzer Dûsîs*'in, III. Akabon zamanında ortaya çıktığı not edilmektedir. Bkz. M. Gaster, "The Chain of Samaritan High Priests", *Journal of The Royal Asiatic Society* 41:2 (1909), s. 415. Bu listenin Türkçe tercümesinde *Dûsîs* için bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, s. 214. Isser, Büyük İskender zamanında ortaya çıkmış bir *Dustân* fırkasının hiç var olmama ihtimalini, *Dûsîs*'in de Baba Rabba zamanına tarihlenemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Dostânîlerin miladi birinci yüzyılda Ferisîleşmiş Sâmirîler olmaları mümkündür. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 109-110, 161-162.

[357] Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 161. Yahudi kaynaklarında Asurlular tarafından bölgeye yerleştirilen Sâmirîlere dini öğretmek üzere Yehuda Krallığı'ndan gönderilen din adamlarından birinin ismi Dosethay/Dustay'dır. *Pirke de Rabbi Eliezer*, trans. Gerald Friedlander, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, The Bloch Publishing Company, New York 1916, 38. bölüm,

"Kuta'dan gelenler" anlamında *Kutim* kelimesinin bozulmuş hali olduğu tahmin edilmektedir.[358] Isser, *Kûşân-Kustâniyye* fırkasının Sâmirî ortodoks inancının temsilcisi olduğunu, *Dustân* fırkasının ise ana gövdeden ayrılan grup olarak nitelendirildiğini düşünmektedir.[359] Arslantaş ise Sâmirî fırkalarıyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra İslam eserlerinde zikredilen *Dustân*'ın Büyük İskender zamanında yaşayan Dostânîler fırkasına, *Kûşân-Kustâniyye* ismiyle anılan grubun ise Sâmirî başkohen Akbûn zamanındaki Dostânîlere tekabül ettiğini belirtmektedir. Ona göre, *Kûşân-Kustâniyye* ismi, önceki Dostânîlerle karıştırılmamak üzere İslam döneminde benimsenen bir isimlendirme olmalıdır. Bu isim değişikliği, muhtemelen Halife el-Me'mûn'un, on kişi de olsa her cemaatin bir lider seçerek bağımsız olabileceği fermanından sonra gerçekleşmiştir.[360]

İslam kaynaklarında yer alan *Elfâniyye* isminin kökeni net olarak bilinmemekle birlikte, Sâmirî kaynaklarda kullanılan bir kelimeyle benzerliği dikkat çekmektedir. Sâmirî kronik *Tulida*'da (1149'dan 19. yüzyıla kadar) Dostânîlerin kurucusu kabul edilen *Dustis*'in "Falfuli'nin oğlu" olduğu ifade edilmektedir.[361] Benzer şekilde Ebu'l-

---

s. 299; *Pirkei d'Rebbi Eliezer*, trans. Avraham Yaakov Finkel, Yeshivath Beth Moshe, Scrantion, PA 2009, 38. bölüm, s. 46.

[358] Bkz. 2. Krallar, 17:24; Babil Talmudu, Sanhedrin, 21b-22a; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 9.14.3 (9.290).

[359] Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 162.

[360] Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, ss. 136-137. Dostânîler hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. James Alan Montgomery, *The Samaritans The Earliest Jewish Sect Their History, Theology and Literature*, The John C. Winston Co., Philadelphia 1907, ss. 252-265. Ayrıca bkz. Reinhard Pummer, *Sâmirîler: Din Tarih Gelenek*, çev. Muhammed Ali Bağır, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2020, ss. 117-125.

[361] Burada *Dustis*'in Şekem'e geldiği ve aslında Sâmirîlerden olmadığı, Mısır'dan çıkış sırasında İsrailoğullarına katılan İsariloğullarından olmayan karışık halklardan olduğu iddia edilmektedir. Bkz. Moshe Florentin, *The Tulida: A Samaritan Chronicle Text, Translation, Commentary*, Yad Yitzchak ben Zvi, Kudüs 1999, s. 92; Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 72; Adolf Neubauer,

Feth, Dostânî liderin ismini *Dûsîs b. Fûfelî* olarak zikretmektedir.[362] *Elfâniyye* kelimesiyle *Falfuli-Fûfelî* ifadesi arasındaki benzerliğin, fırkanın bu şekilde isimlendirilmesinde etkili olabileceği belirtilmektedir.[363] Ancak iki grupla ilgili rivayetler arasında bir uyuşmazlık söz konudur. Eş-Şehristânî, *Elfâniyye* fırkasında ahiret inancı olmadığını belirtirken Ebu'l-Feth, *Dûsîs b. Fûfelî*'nin öğretilerinde diriliş inancı bulunduğunu söylemektedir. Netice olarak *Elfâniyye* isminin kökeniyle ilgili kesin bir sonuca ulaşılamadığı, ancak *fâniyye* ifadesinin "dinden dönen" anlamında Sâmirîler tarafından bu gruba verilmiş bir isim olabileceği ifade edilmektedir.[364]

Sâmirî fırkalarında ölüm sonrası hayat hakkında verilen bilgileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Epiphanius ve ed-Dımaşkî'nin eserlerinde Dostânîler, eş-Şehristânî'nin anlatımında *Kustâniyye,* el-Kalhâtî'de *el-Kûsâniyye* (muhtemelen *el-Kustâniyye*), Ebu'l-Feth'e göre ise *Dûsîs b. Fûfelî*'nin takipçileri ölüm sonrası hayata inanmaktadır. Epiphanius, ed-Dımaşkî, el-Ya'kûbî ve İbn Hazm'a göre Sâmirîler, eş-Şehristânî'ye göre *Dustâniyye,* el-Kalhâtî'de *er-Rûsâniyye* (muhtemelen *ed-Dustâniyye*) fırkası ölümden sonra dirilişi ve ahireti reddetmektedir. Netice olarak yazarların birbirine zıt görünen bilgiler vermeleri sebebiyle karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır. Sâmirî fırkalarında ölüm sonrası hayat hakkında fikir birliği bulunmaması dikkate

"Chronique Samaritaine", *Journal Asiatique* 14 (1869), ss. 404-405. Mısır'dan Musa ile birlikte çıkan karışık halk için bkz. Çıkış, 12:38.

[362] Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, s. 151; Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, s. 211; Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, s. 134. Sâmirî tarihine dair bir diğer önemli eser olan *Adler Kronolojisi*'nde (1899-1900) de *Dosis*'in faaliyetleri anlatılmaktadır. Elkan Nathan Adler ve Max Seligsohn, "Une Nouvelle Chronique Samaritaine", *Revue des Etudes Juives* 45 (1902), s. 225.

[363] *Kûşân-Kustâniyye* ve *Elfâniyye* kelimelerinin kökeniyle ilgili bütün görüşler için bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 73-74, dipnot: 114.

[364] Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, s. 161.

alınarak, el-Kirkisânî'nin zikrettiği *Kûşan* ve *Dustân* fırkalarıyla ilgili kesin bir yorum yapmak mümkün görünmemektedir.

El-Kirkisânî'nin Sâmirîlere atfettiği başka dinî uygulamalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri takvim uygulamasıdır. Ona göre, Sâmirîlerin dinî takvimin ve ay başlarının belirlenmesinde *ibur Yeroboam* (Yeroboam'ın ay ekleme usulü) denilen kendilerine has bir sistemleri bulunmaktadır.[365] El-Kirkisânî'nin Sâmirî takvimiyle Yeroboam'ın uygulamaları arasında benzerlik kurması, Sâmirîlerin, yıkılan İsrail Krallığı'ndan etkilendiği teziyle bağlantılı görünmektedir.

El-Kirkisânî'nin bahsettiği son Sâmirî uygulaması temizlik hakkındadır. Ona göre, Sâmirîlerde giysilerin temizlenmesi kapalı bir kap içerisinde suya daldırılmak suretiyle yapılmaktadır. Suya hiç temas etmeden gerçekleşen bu temizlik ile onlar Tevrat'taki "suya konmalıdır"[366] emrini yerine getirdiklerini düşünmektedirler.[367] El-Kirkisânî'nin iddiası doğruysa Sâmirîlerin giysilerini yıkamak yerine kap içerisinde suya koymaları, Tevrat'ı literal anlam üzerinden okuyup uyguladıklarını göstermektedir. Nitekim Tevrat'taki emirde giysileri yıkamaktan bahsedilmemekte, yalnızca suya konulması söylenmektedir.

Gerek *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da gerekse İslam eserlerinde Sâmirîler hakkındaki benzer anlatımların kesin bir kaynağa dayandırılması zor görünmektedir. El-Kirkisânî, Sâmirîlerle veya bir Sâmirî kaynakla doğrudan iletişim kurduğundan bahsetmemektedir. Sâmirîlikte peygamber inancı, yabancılarla temas etmeme kuralı ve

---

[365] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40. Ayrıca bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.1.4, s. 791.

[366] "Bunlardan birinin leşi neyin üzerine düşerse onu da kirletir. İster tahta kap, ister giysi, ister deri, ister çul olsun suya konmalıdır. Akşama kadar kirli sayılacak ve akşam temizlenmiş olacaktır." Levililer, 11:32.

[367] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.5.1, s. 40.

aralarından bazısının ölümden sonra dirilişi reddetmesi gibi hususların -bazı farklılıklar olsa da- pek çok eserde tekrar edildiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar bu ortak Sâmirî anlatımına Hıristiyan literatürünün kaynaklık ettiğini düşünmektedir.[368]

El-Kirkisânî, Sâmirîler hakkında malumat verdikten sonra ayrı bir bölümde onların iddialarını reddetmektedir. Sâmirîlerin Musa ve Yeşu dışındaki nebileri ve kitaplarını kabul etmemeleri, el-Kirkisânî'ye göre kolayca çürütülebilecek bir iddiadır. Sâmirîler, birbiriyle eşit konumda olan ve aynı delile dayanan iki şeyden birini ikrar ederken diğerini reddetmekte ve çelişkiye düşmektedir. Onlar, Musa ve Yeşu'yu tasdik ederken kendi nakillerine dayanmaktadır. Aynı nakil sonraki nebiler için de bulunmaktadır. İki haber arasındaki tek fark, kendi ayrılıklarıdır. Ancak herhangi biri onu bıraktığı için sahih nakle zarar gelmeyeceği gibi biri kabullendi diye zayıf haberin sıhhati de artmamaktadır. Sâmirîlerin ayrılığının diğer nebiler hakkındaki haberlerin zayıf kabul edilmesine delil olması, başka bir grup da ayrılıp Musa'nın nübüvvetini inkâr ettiğinde, Musa ile ilgili naklin sıhhatini kaybetmesi sonucuna götürecektir. Dolayısıyla Sâmirîlerin ayrılığı nebileri tasdik için ölçü alınamaz.[369]

El-Kirkisânî, Sâmirîlerin kendilerini dinî öğretinin naklinde otorite kabul etmelerini tarihî bilgiler açısından dayanaksız bulmaktadır. Zira Sâmirîler, İsrail Krallığı'nın yıkılması ve on kabilenin sürgün edilmesinden sonra dine katılan Kutalılardır (*Kutim*). Sâmirîler kendilerini İsrailoğullarının bakiyeleri olarak görmektedir. Ancak bu iddialarını, ümmetin *icmâ*sı ve Tevrat'a dayanan nakiller

---

[368] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 50-51; Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, ss. 105-106. El-Kirkisânî'nin Hıristiyan kaynaklardan beslendiğine dair başka işaretler de bulunmaktadır. Hıristiyanlıktan bahsettiği bölümlerde el-Kirkisânî, Hıristiyanların Yahudilere yönelik eleştirilerine yer vermektedir. Buradaki düşüncelerin Epiphanius ve ed-Dımaşkî'nin eserlerleriyle benzerliği tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, s. 109.

[369] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.1, ss. 183-184.

çürütmektedir. Sâmirîler arasındaki kohenlerin Sâmirîlerle evlenmemesi de onların İsrailoğullarından olmadıklarını göstermektedir. Çünkü kohenlerin İsrailoğullarından olmayan kadınlarla evlenmesi uygun değildir.[370] Bir diğer delil, Sukot Bayramı için yaptıkları *suka*lara yalnızca kohenlerin oturması, cemaatin girmemesidir. Bu uygulamaları, muhtemelen Tevrat'ın "Yedi gün çardaklarda kalacaksınız. Bütün yerli İsrailliler çardaklarda yaşayacak"[371] emrine dayanmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre Sâmirîlerin, yerli İsrailliler olmadıkları için *suka*lara girmeme usulünü benimsemeleri ihtimal dâhilindedir.[372]

El-Kirkisânî'nin, Sâmirî kohenlerin kendi cemaatlerinden biriyle evlenmediği iddiası ilginçtir. Benzer bir bilgi, Yahudi seyyah Tudelalı Benyamin'in seyahatnamesinde de bulunmaktadır. Ona göre, Sâmirîlerin Harun neslinden gelen din adamları kendi aralarında evlenmekte, Sâmirîlerle evlenmemektedir.[373] Buradan hareketle o dönemde Sâmirî kohenlerin evliliğinin kohen aileleri arasında gerçekleştiği söylenebilir. Ancak Sâmirî kohenlerin evlilik kayıtları incelendiğinde uygulamanın farklı olduğu görülmektedir. Sâmirî kohenler yalnızca kohen soyundan kızlarla evlilik yapmamış, kohen olmayan ailelerin kızlarıyla da evlenmişlerdir.[374]

El-Kirkisânî'nin Sâmirîlerin Sukot Bayramı'nda kohenlerin yaptığı *suka*lara girmedikleri iddiası da incelediğimiz çalışmalarda zikredilen bir husus değildir.

---

[370] Tanah'ta başkohen için "Dul, boşanmış, kirletilmiş ya da fahişe bir kadınla evlenmeyecek. Yalnız kendi halkından bakire bir kızla evlenebilir. (Levililer, 21:14)" ifadeleri kullanılmaktadır.

[371] Levililer, 23:42.

[372] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.2-3, s. 184.

[373] Tudela'lı Benjamin & Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 49.

[374] Reinhard Pummer & Abraham Tal, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993, c. 1, ss. 48-49.

Kaynaklarda, Sâmirîlerin evlerinin salonuna çardaklar yaparak altında oturdukları ve diğer çardakları ziyaret ettikleri zikredilmektedir.[375]

El-Kirkisânî, düşüncelerini desteklemek için muhtemel sorular/itirazlar üzerinden açıklamalar yapmaktadır. Sâmirîlerin sürgün zamanında dine girmeleri, dinî öğretilerinin sahih olmadığını göstermek için tek başına yeterli bir sebep olarak görülmeyebilir. Hatta henüz nübüvvet sona ermemişken sürgündeki bir kohen tarafından dini öğrendikleri için Sâmirî öğretilerinin hakikat olması mümkündür. Ancak el-Kirkisânî, sürgün edilen on kabilenin Yeroboam'ın oluşturduğu dinî uygulamalara tabi olduğunu, Sâmirîlere dini öğreten kohenin de kuvvetle muhtemel Yeroboam'ın ümmet içerisinden seçtiği kohenlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Bunu destekleyen delillerden biri, Sâmirîlerin ayları belirlerken Yeroboam'ın oluşturduğu *ibur* yöntemine dayanan, Rabbanilerin *ibur* sisteminden farklı, kendilerine özgü bir usul kullanmalarıdır. Nitekim Tanah'ta Yeroboam için "Kendi kendine uydurduğu sekizinci ayın on beşinci günü, Beytel'de yaptırdığı sunağa gitti, kurban sunup buhur yaktı. Ve o günü İsrail halkı için bayram ilan etti"[376] denilmektedir. *İbur* yönteminin Yeroboam tarafından oluşturulduğu bilgisi, Sâmirîlerin de benzer bir *ibur* sistemi kullanmaları ile

---

[375] Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, s. 150; Pummer, *Sâmirîler: Din Tarih Gelenek,* s. 253. Rabbanilikte *suka*, Mısır çıkışı çölde çadırlarda geçirdikleri günleri hatırlamak içindir. Bu çerçevede günümüzdeki *suka*lar o dönemde çöldeki çadırlara tekabül etmektedir. Rabbanilikte Sukot Bayramı için evlere *suka* yapmak geçersizdir. Mişna, Suka, 1:2. Sâmirîler için *suka*, Âdem'in kovulmadan önce cennetteki durumunu sembolize etmektedir. Bu sebeple nar gibi tatlı yiyecekler de *suka*nın çatısında kullanılmaktadır. Sâmirîlere göre Sâmirîlerin *suka*larını ev içlerine almalarının sebebi, güvenlik gerekçesiyledir. Yerel halkın ve yöneticilerin baskılarından zarar gören Sâmirîlerin, Orta Çağ'da kohenlerin direktifiyle *suka*larını evlerinin içinde yapmaya başladıkları öne sürülmektedir. Sâmirîlerin bir diğer gerekçesi, Sâmirî olmayan komşuların *suka*larda kullanılan meyveleri çalıp, meyvelerle icra edilen bu mitsvayı geçersiz kılmalarını engellemektir. Rabbaniler yaptıkları *suka*larda tavana astıkları bitkilerin tam altında otururken, Sâmirîler hemen altında değil yakınlarında otururlar. Bunun temel sebebi, ağır meyvelerin insanların başına düşmesinden endişe etmeleridir. https://www.israelite-samaritans.com/religion/sukkah/ (Erişim tarihi 9.05.2023).

[376] 1. Krallar, 12:33.

birlikte düşünülürse Sâmirî dinî öğretisinin Yeroboam'ın uygulamalarından temellendiği iddiası kuvvetlenmektedir.[377]

El-Kirkisânî, hem Sâmirîlerin hem de Rabbanilerin Yeroboam'ın dinî uygulamalarından etkilendiğini düşünmektedir. Ancak Sâmirîlerle Rabbaniler arasında çokça ihtilaf bulunmaktadır. El-Kirkisânî birbirine tezat gibi görünen iki durum için açıklama yapmaktadır. Ona göre, her iki grup da aynı kaynaktan beslenmekle birlikte daha sonra kendilerince ekleme ve azaltmalarla değişiklik yapmıştır. Rabbaniler liderliklerini pekiştirme maksadıyla cemaatin dinini değiştirmiştir. Benzer şekilde Sanballat gibi liderler tarafından Sâmirî inancında değişiklik yapılmış olması mümkündür. Böylece Sâmirîlerin hakikat üzere ve dinin naklinde otorite olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Rabbanilerle benzer konumda olan Sâmirîlerin çok iltifat edilmeyen küçük bir topluluk olması, Rabbanilerin ise ümmetin çoğunluğunu etkilemesi sebebiyle el-Kirkisânî, Sâmirîleri Rabbanilerden daha zayıf ve asılsız görmektedir.[378] Nitekim nakille gelen bilgide çoğunluk olmak önemli bir kıstastır. Sâmirîler ise bu kıstasa uymamaktadır.

El-Kirkisânî'ye göre Sâmirîlerin dua ederken Şekem ve Gerizim Dağı'na yönelmeleri, Yeşu'dan sonraki nebileri kabul etmemelerinin bir neticesidir. Çünkü Beyt-i Makdis, Yeşu'dan sonra inşa edilmiş ve kıble olmuştur. Dolayısıyla el-Kirkisânî, Sâmirîlere reddinde Yeşu'dan sonraki nebilerin nübüvvetini ispat ederek aynı zamanda onların kıbleyle ilgili iddialarını da çürütmektedir. Zira Yeşu'dan sonraki nebileri kabul etmek, Beyt-i Makdis'in kıble olmasını kabul etmek anlamını taşımaktadır.[379]

---

[377] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.8, ss. 185-186.

[378] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.9, s. 186.

[379] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.4, s. 184. Kıble konusunda ayrıca bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.18, ss. 614-619.

Sâmirîlerin Tevrat kıraatindeki farklılıklar, el-Kirkisânî için Sâmirî öğretilerinin zayıf yönlerinden biridir. Onlar Tevrat'ı, doğudan batıya bütün ümmetin okuyuşundan farklı bir şekilde okumaktadır. Rabbanilerin *leşon aga* (avam okuyuşu)[380] olarak isimlendirdiği bu okuyuşta bazı fazlalıklar ve eksiklikler bulunmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre, bütün ümmetin hata etmesi veya Tevrat'ı kasıtlı bir biçimde değiştirmesi (*tağyîr*), Sâmirîlerin de az bir grup olarak Tevrat'ı doğru okuması makul bir iddia değildir.[381]

Eserinin önemli bir bölümünde Tevrat'ın *tahrîf* edilmiş bir kitap olduğunu delillerle anlatan İbn Hazm, Yahudilerin Tevratı gibi Sâmirîlerin Tevratı'nın da *tahrîf* edildiğini belirtmektedir. Ona göre Sâmirîler, İsrailoğulları devleti zamanında yaşamamış, sonradan Filistin'e göç etmiş, diğer nebilerin nakillerini reddetmişler ve Tevratlarını kendi liderleri kaleme almıştır. Bütün bu etkenler sebebiyle onların Tevratı diğer Yahudilerin Tevratı'ndan daha zayıftır. Ancak İbn Hazm'ın el-Kirkisânî'den ayrıldığı nokta, Hıristiyanların, Rabbanilerin, Anâniyye'nin, İseviyye'nin ve Sadukîlerin üzerinde ittifak ettikleri Tevrat nüshasının da *tahrîf* ve *tebdîl* edildiğini iddia etmesidir.[382]

Netice olarak el-Kirkisânî, iddialarını kendi nakilleri üzerine temellendiren Sâmirîlerin, dini nakletme otoritesine sahip olmadıklarını düşünmektedir. Bu çerçevede o, Sâmirîlerin iddialarını geçersiz kılan gerekçeler olarak şunları zikretmektedir: Tarihî bir vakıa olarak Sâmirîlerin Yahudiliğe sonradan katılmaları, İsrailoğullarından olmamaları, onlara dini öğreten kohenlerin de muhtemelen Yeroboam'ın dinî öğretisine tabi olan kohenlerden olması ve Yahudiler arasında azınlık bir grup olmaları. Böylelikle

[380] Babil Talmudu, Sanhedrin, 101b.

[381] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.6, s. 185.

[382] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 476-477, 662-663, 686-687.

el-Kirkisânî, Sâmirîlerin dinî ayrılıklarının meşru bir temel üzerine oturmadığını göstermektedir.

C. Rabbaniler

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*ın kronolojik sıralamasında Sâmirîlerden sonra, II. Mabed Dönemi'nde ortaya çıkan Yahudi grubu Rabbanilerdir (*er-Rabbâniyyûn*).[383] El-Kirkisânî burada Ferisîler (*Peruşim*) kelimesini kullanmamaktadır. Günümüzde ilk dönem Yahudi mezhepleri arasında kabul edilen ve ortaya çıkışı II. Mabed Dönemi'ne tekabül eden Ferisîlerin, Orta Çağ'da Rabbaniler olarak isimlendirildiği bilinmektedir.[384] El-Kirkisânî ise zamansal bir ayrım gözetmeksizin Rabbaniler isimlendirmesini tercih etmektedir.

El-Kirkisânî, Yahudi cemaatinin liderleri olan Rabbanilerin ilk öncüsünün Şimon ha-Tsadik (MÖ. 3. yüzyıl) olduğunu belirtmektedir. Ona göre Rabbaniler, Şimon ha-Tsadik'in, Ezra ve Nehemya zamanında tesis edilmiş olan *Knesset ha-Gdola*'nın[385] bakiyelerinden olduğunu düşünmektedir.[386] El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi, Mişna'da Şimon ha-Tsadik *Knesset ha-Gdola*'nın son üyelerinden biri olarak zikredilmektedir.[387]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Yeroboam'dan tevarüs eden uygulamaları takip ettikleri için cemaate liderlik etmiş ve Mişna'yı ve diğer eserlerini bu uygulamalar üzerine bina etmişlerdir.[388] El-Kirkisânî'nin, Rabbanilerin Yeroboam'ı takip ettikleri

---

[383] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.6, s. 11.

[384] İbn Kemmûne, Ferisîlerin Yahudilerin çoğunluğu olduğunu ve kendi yaşadığı dönemde Rabbaniler olarak adlandırıldıklarını ifade etmektedir. Bkz. İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs*, s. 48; İbn Kemmûne, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din Üç Peygamber -13. Yüzyıl Klasiği-*, s. 64

[385] Büyük Meclis anlamına gelen *Knesset Ha-Gdola*, Ezra tarafından Yahudilerin din ve dünya işlerini yönetmek için kurulmuş bir yapıdır.

[386] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.6, s. 11.

[387] Mişna, Avot, 1:2.

[388] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.6, s. 11; I.3.1, s. 15.

iddiası ilginçtir. Çünkü yukarıda da zikredildiği üzere, Yeroboam Tanah'ta günahkâr biri olarak betimlenmekte ve uygulamaları Tanah'a aykırı olarak nitelendirilmektedir. Rabbanilerin bu tür bir iddiayı kabul etmeyecekleri aşikârdır. El-Kirkisânî'nin bu iddiası, Rabbanilerin oluşturduğu yazılı ve sözlü geleneğin Karaîler tarafından kabul edilmemesiyle bağlantılıdır. Böylelikle o, Rabbani geleneğin ilahi kökenli değil insan ürünü ve Tanah'a muhalif olduğunu söylemektedir. Böyle bir muhalefetin gerekçesi olarak da o, Rabbanilerin Yeroboam gibi liderlik arzusuyla hareket etmelerini göstermektedir. El-Kirkisânî'nin Ferisîler ismini kullanmamasını da Rabbanileri Yeroboam'dan itibaren devam eden bir grup olarak görmesiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Ferisîler, Josephus ve Kilise babalarının eserlerinde ismen bahsedilen bir gruptur.[389] Josephus, Yahudi tarihini anlatırken Ferisîler hakkında detaylı bilgiler sunmakta, bu yüzden onun da bir Ferisî olduğu tahmin edilmektedir.[390] Epiphanius ve ed-Dımaşkî de Yahudi mezhep listelerinde Ferisîlere yer vermektedir.[391] İslam kaynaklarında ise Ferisîler isminde bir Yahudi mezhebi yer almamaktadır. İslam bilginleri yalnızca Orta Çağ Yahudi grubu olan Rabbanilikten bahsetmektedir. El-Kirkisânî'nin ve İslam bilginlerinin Ferisîler ismini zikretmemiş olması, Josephus ve Kilise babalarının eserlerini görmediklerini veya bu yazıları dikkate almadıklarını düşündürmektedir.

---

[389] Ferisîlerin, Sadukîlerin ve Essenîlerin ortaya çıkışı ve kökenleri hakkında bir araştırma için bkz. Julius Wellhausen & L. Finkelstein & S. Zeitlin, *Yahudi Mezhepleri: Ferisilik ve Sadukilik Giriş*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2023.

[390] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 13.5.9; 13.10.5-6; 13.16.1-2; 17.2.4; 18.1; Josephus, *Against Apion*, 2, dipnot: 21; Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları", s. 62.

[391] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 42-45; ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 115.

İslam eserlerinde Rabbanilik için kullanılan tabirlerden biri *Eşme'as* kelimesidir. El-Makdisî, Rabbani Yahudilik için *el-Eşme'îsiyye* ismini kullanmakta, *Eşme'as*'ı ise bir şahısmış gibi nitelendirmektedir. Bununla birlikte *er-Rabbâniyye* isimli bir gruptan da bahsetmektedir.[392] Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İslam kaynaklarında bu tabir ilk olarak el-Mes'ûdî tarafından *Eşme'as* ve *Eşm'asî* şeklinde Rabbani Yahudileri ifade etmek üzere kullanılmıştır.[393] El-Bâkıllânî'nin de kelimenin formunu biraz değiştirerek *eş-Şem'aniyye* şeklinde telaffuz ettiği görülmektedir.[394] İbn Hazm ise Rabbanilerin *el-Eş'aniyye* olduklarını belirtmektedir.[395] Son olarak es-Su'ûdî *el-Esme'iyye* ifadesini kullanmaktadır.[396] Rabbani Yahudiliğin bu şekilde isimlendirilmesi Kur'an'da veya Rabbani literatüründe görülen bir kullanım değildir.[397] İslam eserlerinde, *Eşme'as* tabirinin kullanılmasına ilişkin herhangi bir açıklama da bulunmamaktadır.

El-Bîrûnî, diğer İslam bilginlerinden farklı olarak *el-Mîlâdiyye* isimli bir grubun *el-Eşme'iyye* ve *el-Karrâ/el-Kurrâ* şeklinde isimlendirildiğinden bahsetmekte, onların *nazar* ve *kıyas* gibi yöntemlere başvurmaksızın yalnızca naslarla amel ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre, *Re'su'l-Câlût 'Anân*'ın takipçileri olan *el-'Anâniyye* fırkası da *el-*

---

[392] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, c. 4, ss. 34-35.

[393] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf,* s. 98, 187; el-Mes'ûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih),* s. 89.

[394] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd,* s. 160. El-Bâkıllânî'ye göre *eş-Şem'aniyye* grubu, şeriatların birbirini neshetmesini ve Hz. Musa'dan sonra onun şeriatını neshedecek bir nebi gelmesini aklen caiz görmekte, ancak Allah Tevrat'ta bunun olmayacağını bildirdiği için caiz olmadığını düşünmektedir. *El-'Annâniyye* ise neshi hem akıl hem nakil yönünden imkânsız kabul etmektedir. El-Kirkisânî, Anâniyye ve Karaî grupların bu konudaki çeşitli görüşlerini aktarmakta, kendisi Musa öncesi şeriatlar için neshi caiz görmekte, Musa şeriatının ise neshedilmeyeceğini düşünmektedir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* IV.52-58, ss. 440-470. Bu durumda ilginç bir sonuç ortaya çıkmakta ve el-Bâkıllânî, el-Kirkisânî'yi *eş-Şem'aniyye* grubuna dâhil etmiş olmaktadır. Değerlendirme için bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 215.

[395] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi,* c. 1, ss. 424-425.

[396] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl,* s. 246.

[397] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 55.

Mîlâdiyye'den bir gruptur.[398] El-Bîrûnî'nin, Rabbaniler için kullanılan *Eşme'as* tabirine benzeyen *el-Eşme'iyye* ismi ile Karaîleri hatırlatan *el-Karrâ/el-Kurrâ* ismini aynı gruba atfetmesi bir karışıklık olduğunu göstermektedir.[399]

Müslüman bilginler tarafından küçük değişimlerle kullanılagelen *Eşme'as* tabiri, el-Kirkisânî'nin zikrettiği bir ifadeyle benzerlik taşımaktadır. El-Kirkisânî, el-Mukammes'ten alıntı yaparak İsa'nın nesebiyle ilgili İncil'deki çelişkilerden bahsettiği bir bölümde, "Ne yirmi dörtte (Tanah) ne de Yahudi söylencesinde/geleneğinde (*sum'atu'l-Yehûd*) … bulmayız"[400] ifadelerini aktarmaktadır. Buradaki *sum'atu'l-Yehûd* tabirinin, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın İngilizce çevirilerinde, Talmud'daki *şema'tâ* kelimesinden hareketle "Yahudi sözlü geleneği" anlamında tercüme edildiği görülmektedir.[401] *Sum'atu'l-Yehûd* ifadesinin İslam eserlerindeki *Eşme'as* kelimesine tekabül etmesi muhtemeldir. Zira Yahudi sözlü geleneği, Rabbani Yahudilik tarafından kabul edilmektedir ve onları diğer Yahudi gruplarından ayıran bir özelliktir. Nitekim bazı araştırmacılar *Eşme'as* kavramının, Aramice *şema'tâ* (sözlü gelenek) kavramıyla ilişkili olabileceğini düşünmektedir.[402]

---

[398] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 58; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 107.

[399] Değerlendirme için bkz. Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 90.

[400] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.7, s. 46. Yahudilikte Tanah yirmi dört kitaptan oluşmaktadır.

[401] İngilizce tercümeler için bkz. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 369; Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 139.

[402] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 54. Bir diğer görüşte, *Eşme'as* kavramının bir kitap adından kaynaklanma ihtimali üzerinde durulmaktadır. Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, ss. 81-82. Ayrıca bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 154-155.

Eşme'as tabirinin İslam eserlerinin yanı sıra Hıristiyan kaynaklarda da yer aldığı belirtilmektedir.[403] Hıristiyanlara ait eserlerin Yahudi mezhepleri hakkındaki literatüre önemli ölçüde kaynaklık ettiği ve İslam kaynaklarındaki mezhep anlatımında bunu gösteren deliller bulunduğu ifade edilmektedir.[404] El-Kirkisânî'nin kullandığı *sum'atu'l-Yehûd* ifadesi de el-Mukammes'ten alıntılanmaktadır. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen bir bilgin olan el-Mukammes'in Hıristiyan kaynakları okuyup tercüme ettiği bilinmektedir. Buradan hareketle el-Mukammes'in Hıristiyan terminolojiye aşina olduğu ve onu kullandığı düşünülebilir. *Sum'atu'l-Yehûd* ifadesi ile *Eşme'as* tabirinin benzerliği göz önünde bulundurulduğunda, Yahudi mezhep anlatımındaki bu nitelendirmenin Hıristiyan kaynaklı olabileceği fikri güçlenmektedir.

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da konu edilen mezhepler arasında Rabbanilik önemli bir yekûn oluşturmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin inanç ve uygulamalarını ayrıntılı bir şekilde açıklamakta ve değerlendirmektedir. Bu konu, hem ayrıca ele alınacak miktarda malumat içermesi hem de Orta Çağ'da Karaî-Rabbani ilişkisinin önemini göstermesi bakımından ayrı bir bölümde incelenecektir.

D. Sadukîler

El-Kirkisânî'nin sıralamasında Rabbanilerin (Ferisîler kastedilir) ardından ortaya çıkan grup Sadukîlerdir (*es-Sadûkiyye*). El-Kirkisânî, Sadukîlerin ilk liderlerinin Sadok ve Baytos isimli şahıslar olduğunu ifade etmekte ve Rabbanilerin iddialarından bahsetmektedir. Onlara göre Sadok ve Baytos, Rabbani Şimon ha-Tsadik'in öğrencisi olan Antigonus'un öğrencileridir. Ancak bu şahıslar Rabbanilere muhalefet edip tenkitler yöneltmişlerdir. Sadok, ihtilaf ettiği meselelere dair delil getirmemesi

[403] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 54-69.

[404] Ayrıntılı bilgi için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 35-71.

yönünden zayıf kabul edilmektedir. Delil getirdiği sadece bir ihtilaf zikredilmektedir. Buna göre, bir kimseye erkek kardeşinin kızı ve kız kardeşinin kızı (yani yeğenleri) ile evlilik haramdır. Sadok bu görüşünü, Tanah'taki bir nehiyle *kıyas* ederek delillendirmektedir. Tanah'a göre, hala ve teyzeyle evliliğin yasak olmasından[405] yola çıkan Sadok, yeğenle evliliğin de yasak olduğu sonucuna ulaşmaktadır. El-Kirkisânî, Sadok'un ardından Baytos'un ihtilaf ettiği meseleye değinmektedir. Ona göre Baytos, Şavuot Bayramı'nın pazar günü başlatılmasını şart koşmaktadır. Nitekim el-Kirkisânî, Anâniyye ve Karaîlerin çoğunluğu da bu görüşe katılmaktadır.[406]

Sadukîlerle Sadok arasında bağlantı kurulması başka kaynaklarda da görülmektedir. Sadukî isminin "dürüstlük" anlamındaki *tsedek* kelimesinden geldiğini belirten Epiphanius, eski zamanlarda Sadok isminde bir din adamının bulunduğunu da eklemektedir.[407] Ed-Dımaşkî, "en adil" manasına gelen Sadukî isminin Sadok isimli bir din adamından geldiğini ifade etmektedir.[408] İbn Hazm da benzer şekilde Sadukîlerin

---

[405] Levililer, 18:12-13.

[406] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.2.7, s. 11; I.7.1, s. 42. Sadok'a atfedilen yeğenle evliliğin haram olduğu görüşünün, Dostânîler tarafından kaleme alındığı düşünülen bir metinde yer aldığı ifade edilmektedir. Bu metin, Yahudi mezhepleri hakkındaki kaynaklarla birlikte okunduğunda Sâmirîler, Sadukîler ve Karaîler arasında bazı dinî hükümler bakımından benzerlik olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlantı sebebiyle Rabbani Yahudilerin Karaîleri, Sadukîlerin devamı olarak nitelendirdikleri ifade edilmektedir. Kaufmann Kohler, "Dositheus, the Samaritan Heresiarch, and His Relations to Jewish and Christian Doctrines and Sects: (A Study of Professor Schechter's Recent Publication)", *The American Journal of Theology* 15:3 (1911), ss. 404-435. Eski dönemlerden itibaren Karaîleri Sadukîlerle özdeşleştirme eğilimlerinin olduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Yoram Erder, "Karaites and Sadducees", *Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, ed. Gavin McDowell, Ron Naiweld & Daniel Stökl Ben Ezra, Open Book Publishers, Cambridge 2021, ss. 153-163. Başka bir araştırmada Dositheus'un bir Sadukî olmadığı, Dostânî uygulamaların daha ziyade Ferisî gelenekle benzer olduğu ortaya koyulmaktadır. Bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 108-109, 163-164.

[407] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46),* s. 40.

[408] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, ss. 115-116.

(*es-Sadûkiyye*) Sadok diye bir adama nispet edildiklerini belirtmektedir.[409] İncelediğimiz İslam kaynakları arasında Sadukîlerden ismen bahseden tek kaynak İbn Hazm'ın eseridir. Bu durum, Müslüman bilginlerin Kilise babalarının eserlerinde ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer alan Sadukîler hakkındaki yazıları doğrudan görmediklerini düşündürmektedir. Müslüman bilginlerin bu eserlerdeki Sadukîlerle ilgili anlatımlarla ilgilenmemiş olmaları da ihtimal dâhilindedir.

Sadukîlerin Baytos'la ilişkilendirilmesi ve Baytos'un Antigonus'un öğrencisi olarak kabul edilmesi, Rabbani kaynaklarda görülmektedir. Rabbani anlatıya göre Baytos, hocası Antigonus'un "Ödül almak için efendisine hizmet eden köleler gibi olmayın"[410] sözünü yanlış yorumlayarak bu dünyadaki iyi amellerin öldükten sonra bir karşılığı olmadığı sonucuna ulaşmış, dolayısıyla ahiret inancını reddetmiştir. Günümüz araştırmalarında, Baytos'un Herod tarafından başkohen olarak atanan Şim'on ben Baytos olabileceği düşünülmektedir. "Baytosçular" olarak bilinen topluluk, benzer özellikler sebebiyle Sadukîlerin alt grubu olarak değerlendirilmektedir.[411]

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da, Sadukîleri bir mezhep olarak ayıran itikadî konulara çok az temas edilmektedir. El-Kirkisânî'nin bu konuda bilgisine başvurduğu şahıslardan biri el-Mukammes'tir. El-Kirkisânî, onun bir kitabını referans göstererek Sadukîlerin Tanrı'yı cisimleştirdiklerini ifade etmektedir. Buna göre, Sadukîler Tanah'ın zahirî anlamını esas aldıkları için Tanrı hakkındaki *tecsîm* hissi uyandıran ibareleri olduğu gibi kabul etmektedirler.[412] Zira Tanah'ın literal olarak okunmasını

---

[409] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

[410] Mişna, Avot, 1:3.

[411] Bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 318; Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020, s. 138.

[412] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.7.1, s. 42.

kabul edip tefsir edilmesini reddetmeleri, Tanrı'yı cisimleştiren Tanah ifadelerini yorumlamalarına engel olmaktadır. Sadukîlerin bu özelliğinden bahseden kaynaklardan biri Hippolytos'tur. Ona göre Sadukîler, yorumlayıcı hükümlerden kaçınmaktadır.[413]

El-Kirkisânî, Sadukîlerin diğer Yahudilere muhalefet ettikleri bazı dinî uygulamaları zikretmektedir. Ona göre, Sadukîler Tanah'ta açık bir şekilde izin verilmesine rağmen boşanmayı yasaklamışlardır.[414] Tanah'ta bulunan "Eğer bir adam evlendiği kadında yakışıksız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa"[415] ifadeleri boşanmanın meşru olduğunu göstermektedir. El-Kirkisânî, Sadukîlerin bu kadar bariz bir şeyi görememelerine hayret etmekte ve kör olduklarını düşünmektedir.[416]

Sadukîlerin amelî ayrılıkları arasında, el-Kirkisânî'nin Sadok'a atfettiği yeğenle evliliğin haram olması görüşü ve Baytos'un Şavuot Bayramı'nı belirlerken pazar şartını koyması yer almaktadır. Rabbani kaynaklarda Baytosçuların Şavuot Bayramı konusundaki ihtilafları anlatılmaktadır.[417] Ancak Baytosçular bütün Yahudilere değil Rabbanilere ihtilaf etmektedir. Zira Karaîler her iki meselede de Sadukîlerle benzer görüştedir. El-Kirkisânî, Rabbani bilgin Ya'kûb b. Efrayim eş-Şâmî'nin yeğenle evliliğe cevaz veren görüşünü açıklayıp onu reddetmektedir.[418] Kendi görüşüne benzer şekilde, Binyamin en-Nihâvendî'nin (9. yüzyıl) yeğenle evliliğin haram oluşuna dair

---

[413] Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, ss. 690-691.

[414] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.6.1, s. 41.

[415] Tesniye, 24:1. Eski çeviri şu şekildedir: "Bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vaki olacak ki, onda utanılacak bir şey bulduğu için, kadın onun gözünde lütuf bulmazsa, onun için boş kâğıdını yazacak ve onun eline verecek ve onu evinden gönderecektir."

[416] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.72.1, s. 729.

[417] Bkz. Babil Talmudu, Hagiga, 17a; Menahot, 65a.

[418] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XI.30, ss. 1174-1175.

delillendirmesini de aktarmaktadır.[419] El-Kirkisânî, ikinci ihtilaf meselesi olan Şavuot Bayramı'nın pazar günü başlatılması konusunda ise Karaîlerin büyük çoğunluğunun hemfikir olduğunu belirtmekte, Rabbanilerin farklı düşündüklerini ifade etmektedir.[420]

Yahudilerin yeğenle evliliğe cevaz verdikleri bilgisi İslam kaynaklarında da yer almaktadır. Ahmed b. Tolun'un meclislerinden birinde geçen konuşmaları anlatan el-Mes'ûdî'ye göre, Yakubi Hıristiyan olan bir Kıptî'nin Ahmed b. Tolun'un tabibi olan Yahudi'ye yönelttiği eleştirilerden biri, kişinin yeğeniyle evlenmesine izin vermeleridir.[421] Benzer şekilde İbn Hazm, Yahudilerin yeğenle evliliğe izin verdiklerini zikrederek bunu dinde bozukluk olarak değerlendirmektedir.[422]

El-Kirkisânî, Sadukîlerin diğer Yahudilerden farklı bir şekilde bütün ayları otuz gün olarak kabul ettiklerini belirtmekte, bu hususta Nuh kıssasına dayanmış olabileceklerini düşünmektedir.[423] Orta Çağ'da Yahudilerin en önemli tartışma konularından biri ayların ve takvimin belirlenmesi meselesidir. Yahudi takvimi ayın hareketleri esas alınarak düzenlendiği için her ayın gün sayısı farklı olmaktadır. Ancak Sadukîler bu uygulamanın dışına çıkarak bütün ayları sabitlemiş görünmektedir. El-Kirkisânî, Sadukîlerin dayanak noktası olabilecek bir Tanah metnine işaret etmektedir. Tanah'ta Nuh tufanının 2. ayın 17. günü başladığı, aradan 150 gün geçtikten sonra 7. ayın 17. günü sona erdiği belirtilmektedir.[424] Bu tarihlerle hesaplama yapılırsa beş ay

---

[419] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.5.8, s. 357.

[420] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.1, s. 852.

[421] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 2, ss. 388-389; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, ss. 427-428.

[422] Ebû Muhammed Ali bin Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer ev Risâle fî Mudâvâti'n-Nufûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zuhd fi'r-Rezâil*, tahk. Îkâ Riyâd, Dâru İbn Hazm, Beyrut-Lübnan 2007, s. 131.

[423] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.6.1, s. 41; VII.4.1, ss. 794-795.

[424] Bkz. Tekvin, 7:11, 8:3-4.

150 güne ve bir ay 30 güne tekabül etmektedir. Ona göre, Sadukîlerin bu Tanah pasajlarını dikkate alarak bir ayı otuz gün olarak sabitlemiş olmaları mümkündür.

El-Kirkisânî, Nuh tufanına dayanarak her ayın otuz gün olarak belirlenmesini reddetmektedir. Zira Tanah'ta Ay'ın vakitler için belirleyici bir alamet olduğunu bildiren pasajlar bulunmaktadır.[425] Gökyüzü açık olduğunda ay başını belirlemek için Hilal'i aramak vaciptir. Nuh kıssasındaki uygulama ise gökyüzü bulutlu olup Ay'ın doğuşu görülemediği zaman kullanılmıştır.[426] Karaîlerin çoğunluğu da ayın yirmi dokuzunda Hilal görülmezse Nuh kıssasına dayanarak ayı otuz gün olarak kabul etmektedir. Ancak el-Kirkisânî, Nuh'un yağmurların devam ettiği kırk güne denk gelen bir ay haricinde diğer ayları Hilal'in görülmesi (*ru'yet-i hilâl*) yöntemine uyarak belirlediğini iddia etmektedir.[427]

Ayların otuz gün kabul edilmesi konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Ebu'l-Feth, Büyük İskender zamanında ortaya çıkan *Dustân* fırkasının ayları otuz gün kabul ettiklerini belirtmektedir.[428] Bu bilgi *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ile birlikte okunduğunda, Sâmirîlere ihtilaf eden Dostânîlerin Sadukîlerle aynı görüşte oldukları ortaya çıkmaktadır. Ancak Epiphanius, Dostânîlerin, takvim ve bayramlar konusunda değişiklik yapan Ezra'ya kızdıkları için Yahudilere ihtilaf eden Sebu'âyîlerle münakaşa ettiklerini ve Yahudilere (Ferisî gelenek) uyduklarını belirtmektedir.[429] Bu durumda Dostânîlerin uyduğu Yahudi takviminin Sadukî takvimiyle aynı olması

---

[425] Tekvin, 1:14; Mezmurlar, 104:19.

[426] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.4.1, ss. 794-795. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* VII.4'te Sadukîlere karşı başka deliller de sıralanmaktadır.

[427] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.14, ss. 828-830.

[428] Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani*, s. 82; Ebu'l-Feth es-Sâmirî, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, s. 110. Ayrıca bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, s. 133.

[429] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, s. 38.

mümkün değildir. Takvim konusunda, kaynaklardaki bilgilerin birbiriyle zıt düştüğü görülmektedir. Bir araştırmada, el-Kirkisânî'nin el-Mukammes'e dayanarak verdiği bilginin hatalı olabileceği ifade edilmektedir. Dostânîlerle Yahudi (Ferisî gelenek) takviminin, Sâmirîlerle de Sadukî takviminin benzer olmasına ilişkin delillerin daha kuvvetli olduğu belirtilmektedir.[430]

El-Kirkisânî'ye göre, Sadukîlerin kendilerine has bir diğer uygulaması, Pesah ve Sukot Bayramları'nda Şabat gününü hariç tutarak yedi gün kutlama yapmalarıdır. El-Kirkisânî, onların bu uygulamaları için tahminde bulunarak bazı Tanah pasajlarını kullanmış olabileceklerini ifade etmektedir. "Kral sekizinci gün halkı evlerine gönderdi"[431] ifadesi, bayramın sekizinci günde bitişini ifade etmektedir. "Kral yedinci ayın yirmi üçüncü günü halkı evlerine gönderdi"[432] ifadesi de ayın yirmi üçünde bayramın sona erdiğini haber vermektedir. Bu iki Tanah cümlesi birleştirilerek okunduğunda, bayramın sekizinci gününün ayın yirmi üçüne denk gelmesi gerektiği şeklinde bir yorum çıkarmak mümkündür. Yahudilerin genel uygulamasında bayramın sekizinci günü ayın yirmi ikisine denk gelmektedir, ancak Şabat hariç tutulursa sekizinci gün ayın yirmi üçüne tekabül edecektir. Dolayısıyla Sadukîlerin bu hesaplamaya göre Şabat'ı bayram günlerinden çıkarmış olmaları muhtemeldir.[433]

El-Kirkisânî'nin Sadukîleri anlatırken ölümden sonra diriliş konusuna değinmemesi ilginçtir. Zira Sadukîlerle ilgili kaynaklarda anlatılan en belirgin özellik,

---

[430] Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 92-93. Dostânî öğretisinin Ferisî gelenekle benzerliğine dair açıklamalar için bkz. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, ss. 108-109.

[431] "Tanrımız Rab'bin önünde art arda yedişer gün, toplam on dört gün bayram yaptı. Kral sekizinci gün halkı evlerine gönderdi." 1. Krallar, 8:65-66.

[432] "Sekizinci gün kutsal bir toplantı yaptılar. Sunağı adamaya yedi gün, bayramı kutlamaya da yedi gün ayırdılar. Kral yedinci ayın yirmi üçüncü günü halkı evlerine gönderdi." 2. Tarihler, 7:9-10.

[433] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.6.1, s. 41.

ölümden sonraki hayatı reddetmeleridir. Josephus'a göre Sadukîlerin doktrinlerinden biri, ruhun bedenle birlikte öldüğü inancıdır. Onlar, ruhun ölümsüzlüğünü, ölüm sonrası ödül ve cezayı reddetmektedir.[434] Hippolytos, Sadukîlerin ahiret inancını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre Sadukîler, hayatın yalnızca bu dünyadan ibaret olduğunu ve ölümle birlikte hem bedenin hem de ruhun yok olduğunu düşünmektedir.[435] Epiphanius, Sadukîleri Sâmirîlere benzeterek onların yeniden dirilişi kabul etmediklerini ifade etmektedir. Epiphanius'un zikrettiği ancak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer almayan bir diğer husus, Sadukîlerin meleklerin varlığını kabul etmemeleridir.[436] Benzer şekilde ed-Dımaşkî, Sâmirîlerin Yahudilerden farklı oldukları noktalar arasında ölülerin dirilmesi ve melek inancının bulunmayışını saymaktadır.[437]

El-Kirkisânî'nin bahsetmediği bir diğer önemli mesele, Sadukîlerin kitap ve nebi inançlarıdır. Sadukîlerin Tora dışındaki kitapları ve Musa sonrası nebileri kabul edip etmediği tartışmalı bir konudur. Josephus, Sadukîlerin Musa'nın yazılı yasasını esas aldıklarını, ataların geleneklerinden gelen yasaları ise reddettiklerini belirtmektedir.[438] Bu ifadeler, Kilise babaları arasında, Sadukîlerin yalnızca Tora'yı benimsediği düşüncesine yol açmıştır. Örneğin, Hippolytos Sadukîlerin nebileri ve bilginleri dikkate almayıp yalnızca Musa'ya verilen yasaya uyduklarını ifade etmektedir.[439] Origen de Sadukîlerin sadece Musa'nın kitaplarını kabul ettiklerini söylemektedir.[440] Araştırmacılar tarafından Josephus'un sözleri çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Bir

---

[434] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 18.1.4 (18.16-17); *Wars of the Jews*, 2.8.14 (2.165).

[435] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, ss. 688-689.

[436] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, s. 40. Sadukîlerin ölüm sonrası hayatı inkâr etmeleri hakkında bkz. Matta, 22:23.

[437] Ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 116.

[438] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 13.10.6 (13.297-298).

[439] Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, ss. 690-691.

[440] Origen, *Origen Against Celsus*, s. 717; Origen, *Contra Celsum*, I:49, s. 46.

görüşte, "yazılı yasanın" Tanah'ın tamamı, "ataların geleneklerinin" ise Ferisîlerin sözlü geleneği olduğu iddia edilmektedir. Bu durum, Kilise babalarının Josephus'u yanlış anladıkları sonucunu doğurmaktadır. Diğer bir görüşe göre, Tanah'ın henüz kanonize edilmemesi, Daniel ve Ester gibi kitaplardaki diriliş ve yeni bayram oluşturulması gibi içerikler göz önünde bulundurularak, bu kitapları Sadukîlerin kabul etmeyeceği düşünülmektedir.[441]

El-Kirkisânî'nin Sadukîlerle ilgili önemli bilgilerden bahsetmemesini çeşitli şekillerde yorumlamak mümkündür. Bu durum, öncelikle el-Kirkisânî'nin Sadukîler hakkındaki kaynak ve malumatının sınırlı olduğunu göstermektedir. Zira Sadukîler, II. Mabed Dönemi'nin bitmesinden (MS. 70) sonra varlığını sürdürememiş ve yazılı eser bırakmamış bir gruptur. Yahudiler arasında Sadukîlerle ilgili en ulaşılır kaynak Rabbani metinlerdir. Nitekim el-Kirkisânî de Sadukîlerin ortaya çıkışı hakkında Rabbaniler tarafından benimsenen anlatıyı aktarmaktadır. Öte yandan el-Kirkisânî'nin Josephus ve Kilise babalarının eserlerindeki anlatımlara da ulaşmadığı anlaşılmaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da ölüm sonrası hayat, kitap ve nübüvvet inançları uzunca ele alınan konulardır. El-Kirkisânî'nin Sadukîler hakkında böyle bir bilgiye ulaşıp da zikretmemesi mantıklı görünmemektedir. Bu çerçevede el-Kirkisânî'nin Sadukî anlatımı, araştırmacıların onun Hıristiyan literatüründen etkilendiği iddialarını -en azından Sadukîler söz konusu olduğunda- zayıflatmaktadır.

E. Meğâriyye

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'a göre Sadukîlerden sonra gelen grup *Meğâriyye*'dir. Meğâriyye ismi bu grubun öğretilerine dair kitapların bir mağarada bulunması sebebiyle verilmiştir. Meğâriyye'nin bilinen temsilcilerinden biri el-

[441] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 319.

İskenderânî isimli bir şahıstır. El-Kirkisânî, el-İskenderânî'nin kitabının Meğâriyye'ye ait kitapların en meşhuru ve en kıymetlisi olduğunu ifade etmektedir. Meğâriyye'yi temsil eden bir diğer eser *Sefer Yadua*[442] isimli küçük bir kitapçıktır. El-Kirkisânî bu çalışmayı da iyi bir kitap olarak değerlendirmektedir. Bunların haricinde gruba ait önemli bir eser bulunmadığı ve mevcut kitapların hurafe tarzında bilgiler barındırdığı belirtilmektedir.[443]

Meğâriyye isimlendirmesi sonraki bilginler tarafından küçük değişikliklerle zikredilmektedir. El-Hârizmî ve eş-Şehristânî *el-Mekâribe* şeklinde telaffuz ederken el-Makdisî ve el-Bîrûnî *el-Meğâribe* ismini kullanmakta, Yehuda Hadassi ise gruptan *Megâdiyye* ve *Gâdiyye* olmak üzere iki farklı biçimde bahsetmektedir.[444]

El-Kirkisânî, Meğâriyye'yi Sadukîler ve İsa arasında ortaya çıkmış bir grup olarak zikretmektedir. Bunu tasdikler şekilde eş-Şehristânî *el-Mekâribe'*nin *Arnus*'tan (Arius, ö. 336) dört yüz yıl önce var olduğunu bildirmektedir.[445] Bu durum, iki müellifin aynı gruptan bahsettiğine dair bir ipucu olarak değerlendirilebilir.[446]

El-Kirkisânî'nin anlatımına göre, Meğâriyye mensuplarına ait eserler bu grubun tanımlanmasında önem arz etmektedir. Grubun isimlendirilmesi bile eserler üzerinden

---

[442] Nemoy bu eser isminin üç anlama gelebileceğini ifade etmektedir. Bunlar, bir insan ismi anlamında "Yeddua'nın Kitabı", "Bilinenin Kitabı" veya İbranicedeki yaygın konuşma üslubuna göre "Bilinmeyenin Kitabı"dır. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 327, dipnot: 26.

[443] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.8, s. 12.

[444] El-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, s. 53; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 206; el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, c. 4, s. 35; el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 284; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 296; Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, s. 685.

[445] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 207.

[446] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 58.

yapılmaktadır. Meğâriyye'nin en meşhur temsilcisi olan el-İskenderânî'nin kimliği veya *Sefer Yadua*'nın muhtevası hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Bazı araştırmacılar, bir varsayım olarak el-İskenderânî'nin İskenderiyeli Philo (MS. 1. yüzyıl) olabileceğini belirtmektedir. Zira Philo hem İskenderiyeli künyesiyle tanınmakta hem de Essenîler ve İskenderiye'deki münzevi grup *Therapeutae*[447] hakkında önemli bilgiler vermektedir. Meğâriyye'nin özellikleri dikkate alındığında bu iki gruptan biri olabileceği dile getirilmektedir. Harkavy, Essenîleri sempatik bir tavırla anlatan Philo'nun da Essenîlerden olmasını mümkün görmektedir. Ona göre, el-Kirkisânî'nin Philo hakkındaki bilgi kaynağı, el-Mukkammes olabilir.[448] Nemoy, el-İskenderânî'nin kimliği konusundaki bu görüşe mesafelidir. Ona göre, el-Kirkisânî bahsettiği şahsa tek bir eser nispet etmekte, fakat Philo'nun birden fazla eser kaleme aldığı bilinmektedir. Üstelik bu eserler, Arapça konuşan Yahudiler arasında pek bilinmemekte, herhangi bir eserin Arapçaya tercüme edildiği bilgisi de bulunmamaktadır.[449]

El-Kirkisânî'nin Meğâriyye'ye atfettiği el-İskenderânî'nin eseri ve *Sefer Yadua* hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. Wolfson, el-İskenderânî'ye ait eserin, Meğâriyye'nin Müslüman egemenliğindeki Mısır'daki döneminde Arapça olarak kaleme alındığını ve Gnostik bir çalışma olduğunu iddia etmektedir. Ona göre *Sefer Yadua* olarak bilinen diğer eser, el-İskenderânî'nin eserinin kısa İbranice tercümesidir. Wolfson, İbranicedeki *yadua* kelimesinin ve Arapça *ma'rûf* kelimesinin "bilinen" anlamına geldiğini ve bu yüzden iki eserin aynı başlıkları taşıdıklarını iddia etmektedir.

---

[447] Essenîler ile *Therapeutae* arasındaki benzerlikler ve farklı yönler için bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 326; Dursun Ali Aykıt, "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 23 (2013), ss. 49-67.

[448] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 78, 90, dipnot: 125. Philo'nun Karaîlerin *halaha* anlayışlarına etkisine dair detaylı bir karşılaştırma için bkz. Bernard Revel, "Inquiry into the Sources of Karaite Halakah", *The Jewish Quarterly Review* 3:3 (1913), ss. 359-396.

[449] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 327, dipnot: 24.

Bu isimlendirmede, cemaatin görüşlerinin Gnostiklerin görüşlerine benzemesinin etkili olduğu ve Gnostisizmi düşündüren bir terimin kullanıldığı ifade edilmektedir. Arapçada *ma'rûf* kelimesi, çoğu klasik metinde *irfân* kelimesiyle ilişkili olup sır bilgileri elde etme anlamındadır. Nitekim İrfâniyye, Gnostisizm anlamında kullanılmaktadır. Buna göre, el-Kirkisânî'nin metninde el-İskenderânî'nin kitabından bahsederken kullandığı *meşhûr ma'rûf* ifadesi,[450] Wolfson tarafından *meşhûr bi'l- ma'rûf* şeklinde biraz değiştirilerek okunmakta ve kitabın *Kitâbu'l-Ma'rûf* adını taşıdığı iddia edilmektedir. Bu durumda *Sefer Yadua* ifadesi de *Kitâbu'l-Ma'rûf* başlığının birebir çevirisi olmaktadır.[451]

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da, Meğâriyye'nin takvim konusundaki görüşleri aktarılmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre onlar, Tanah'tan birtakım delillere dayanarak ayların başlangıcında Dolunay'ı esas almaktadırlar. Tanah'ta dünyanın yaratılışında iki nurun (Güneş ve Ay) dördüncü gün yaratıldığı ve Ay'ın sonsuza dek kalacağı ifade edilmektedir.[452] Allah bütün âlemi kâmil ve tam olarak yarattığı gibi Ay'ı da kâmil ve tam yaratmıştır. Bu sebeple ayların başı Ay'ın kâmil olarak yaratıldığı dördüncü günde ve Dolunay'dadır.[453] El-Kirkisânî, Meğâriyye'nin Tanah ifadelerini yanlış yorumladığını düşünmektedir. Ona göre, Allah'ın yarattıkları başlangıçta, doğduğunda küçüktür, zamanla artar, büyür ve kemale erer. Ay da bu şekildedir; başlangıcı Hilal'dir,

---

[450] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.8, s. 12.

[451] Harry Austryn Wolfson, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī", *Jewish Quarterly Review* 51:2 (1960), ss. 99-100.

[452] Tekvin, 1:16; Mezmurlar, 89:37.

[453] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.7.1, ss. 41-42; VII.5, ss. 796-797. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da Yahudilikte ay başlarının belirlenmesine dair müstakil bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde Yahudi fırkalarının görüşleri daha ayrıntılı ele alınmaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.1-21, ss. 789-850. El-Kirkisânî'nin Yahudi takvimiyle ilgili yazılarının Saadya Gaon'un Tekvin tefsiriyle ilişkisi üzerine bir araştırma için bkz. Vidro, "Al-Qirqisānī's account of historical Jewish calendars and its dependence on the commentary on Genesis by Saʿadya Gaon: a study of *Kitāb al-Anwār* VII.1", ss. 11-49.

kemale ermiş hali ise Dolunay'dır.[454] İslam kaynaklarında, Meğâriyye'nin takvimle ilgili görüşleri hakkında el-Kirkisânî'nin anlatımına benzer bilgiler bulunmaktadır. Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserini referans gösteren el-Bîrûnî, *el-Meğâribe*'nin senenin başını salı gününü çarşambaya bağlayan gece doğan Dolunay'a göre belirlediklerini, ayları ve bayramları buna bağlı olarak hesap ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre, onların bu uygulama için dayanakları, Tanrı'nın çarşamba günü iki büyük nur yarattığına inanmalarıdır.[455]

El-Kirkisânî, Meğâriyye'nin Tanah'la ilgili görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre, Meğâriyye mensupları Tanah'ı tevil ederken zorlama yorumlar yaparak hurafe tarzında sonuçlara ulaşmaktadırlar. Onların Tanah'taki Tanrı hakkında *tecsîm* anlamına gelebilecek vasıfları açıklarken yaptıkları tevil bu şekildedir. El-Mukammes'in bir kitabındaki anlatıma göre, onlar Tanah'taki *tecsîm* ifadelerinin aslında Tanrı'ya değil dünyayı yaratan bir meleğe işaret ettiğine inanmaktadır.[456]

Tanah'taki Tanrı'yla ilgili *tecsîm* anlamı taşıyan ifadelerin, dünyayı yaratan bir meleğin varlığına işaret olarak kullanılması, başka Yahudi gruplarında da görülmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da benzer bir iddia, Binyamin en-Nihâvendî'ye de nispet edilmektedir.[457] El-Kirkisânî'ye benzer şekilde eş-Şehristânî, *el-Mekâribe*'den bir fırkanın, Allah'ın elçisi olarak insanlara (mesela Hz. Musa'ya) hitap eden ve bütün mahlukattan üstün bir meleğe inandıklarını belirtmektedir. Eş-Şehristânî'ye göre onlar, Tevrat'taki Allah'ı tavsif eden ifadelerin tamamının, Allah'ın

---

[454] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.6, ss. 797-798.

[455] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 284; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 296.

[456] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.7.1, ss. 41-42.

[457] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55. En-Nihâvendî ile ilgili açıklamalar "Binyamin en-Nihâvendî ve Takipçileri" başlığında aktarılacaktır.

bu vasıflarla tavsif edilmesi caiz olmadığı için bu meleğe işaret ettiğini düşünmektedirler.[458] Eş-Şehristânî, bu görüşün kimleri etkilediğinden de bahsetmektedir. Ona göre Arius, Mesih için "O Allah'tır, O âlemin seçkinidir" şeklindeki görüşünü *el-Mekâribe*'den etkilenerek ortaya koymuştur. Öte yandan melek düşüncesinin Binyamin en-Nihâvendî'ye atfedildiğini belirten eş-Şehristânî, en-Nihâvendî'nin Tevrat'taki müteşabih ayetleri (*âyâtu'l-muteşâbihât*) tevil ederken, Allah'ın beşer özellikleriyle nitelenmesi ve mahlukata benzemesi caiz olmadığı için bunları yüce meleğe işaret olarak kabul ettiğini söylemektedir.[459] Eş-Şehristânî'nin Meğâriyye anlatımında el-Kirkisânî'nin kaynak olması mümkün görülmektedir. Öte yandan müellifin Mısırlı piskopos İbnu'l-Mukaffâ'dan da bilgi edindiği tespit edilmiştir.[460] Melek inancından bahsetmemekle birlikte el-Hârizmî, *el-Mekâribe*'nin *teşbîh*i reddederek Yahudi çoğunluktan ayrıldığını ifade etmektedir.[461] Meramını anlatmakta yetersiz kalan bu ifadeler, *el-Mekâribe*'nin Tanrı için *teşbîh*i reddederken bunu meleğe hamletmeleri sebebiyle cumhurdan ayrıldıkları şeklinde okunursa anlamlı hale gelmektedir. Harkavy'e göre, Meğâriyye ile İskenderiyeli Philo arasında bağlantı olduğuna dair ipuçlarından biri, Meğâriyye'ye atfedilen melek inancıyla İskenderiyeli

[458] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 206-207.

[459] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 207.

[460] Wasserstrom, "Maghâriyya, al- (The Cave Sect)", ss. 299-300. Severus İbnu'l-Mukaffâ (ö. 987) Mısırlı piskopos ve tarihçidir. Arapça olarak çeşitli eserler kaleme almış olup bunlar arasında *Kitâbu Misbâhi'l-Akl* (Aklın Işığı Kitabı) ve *Târîhu Betâriketi Kenîsetî'l-İskenderiyyeti'l-Kıbtiyye* (Mısır İskenderiye Kilisesi Patriklerinin Tarihi) tanınan çalışmalardır.

[461] El-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, s. 53.

Philo tarafından "ilk melek" tabirinin, *Logos* (Tanrı'nın Sözü) kavramının yerine kullanılması arasındaki benzerliktir.[462]

El-Kirkisânî'nin duyumlarına göre, Meğâriyye'den bazısı gülmeyi hatalı bir davranış olarak görmektedir.[463] Kumran (Ölü Deniz) Yazmaları'nda da benzer ifadeler bulunmaktadır. Aptalca kahkaha atan birinin otuz gün boyunca cemaatten dışlanacağı ve günahı için af dilemesi gerektiği bildirilmektedir.[464] Bu detay, onların Essenîler olduklarına dair iddiayı güçlendirmektedir.

Modern dönemdeki araştırmacılar Meğâriyye'nin kimliğine dair çeşitli görüşlere sahiptirler. Bazı araştırmacılar Meğâriyye'yi özel olarak bir grupla (Essenî, *Therapeutae* ve Kar'iyye gibi) ilişkilendirmeden antik bir Yahudi mezhebi olarak görürken,[465] araştırmacıların kahir ekseriyeti Kumran Yazmaları'na sahip olan grup olarak tanımlamaktadır.[466] Öte yandan Meğâriyye'yi Gnostik bir Yahudi mezhebi olarak tanımlayanlar da mevcuttur. Bu iddiadan hareketle bazıları, Meğâriyye'yi, II. Mabed

---

[462] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 78. Philo'nun, Logos'u melek olarak nitelendirmesi hakkında bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019, ss. 171-172. Hıristiyanlıkta Logos doktrini ve Philo'nun Logos anlayışı hakkında bkz. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8:1 (2011), ss. 201-224.

[463] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.7.1, s. 42.

[464] Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Kitap, İstanbul 2005, s. 129, 172.

[465] Norman Golb, "Who were the Magariya?", *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), ss. 347-359.

[466] Bu iddiaya göre, Kumran mağaralarından çıkan yazmalar, Orta Çağ Karaîliği için temel kaynak olarak hizmet görmüştür. Yoram Erder, "The Observance of the Commandments in the Diaspora on the Eve of the Redemption in the Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Henoch* 19 (1997), ss. 175-202. Ayrıca bkz. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", ss. 59-60.

Dönemi Gnostik mezhebi olarak tanımlarken[467] bazıları da Orta Çağ Gnostik Yahudi mezhebi olduğunu iddia etmektedir.[468]

Wolfson, Meğâriyye'nin kimliği hakkında detaylı bir inceleme yapmaktadır. Ona göre Meğâriyye, Yahudileşmiş senkretik bir pagan cemaati olarak doğmuş, daha sonra Ebiyonit kristolojiyi esas alan Hıristiyan Gnostik bir mezhebe dönüşerek İskenderiye'ye yerleşmiş, Gnostisizm'in Hıristiyanlıktan ayrışmasıyla birlikte Gnostik kültürü devam ettirerek tekrar Yahudilere yanaşmıştır. Mısır, Müslüman egemenliği altına girdiğinde ve Araplaştırıldığında grup, bir Yahudi mezhebi olarak görülmeye başlanmıştır. Müslüman egemenliğindeki bu dönemde, el-Kirkisânî'nin atıfta bulunduğu el-İskenderânî'nin eseri ve *Sefer Yadua* ortaya çıkmıştır. Orta Çağ'da ise Araplaşmış Yahudi Gnostik bir mezhebe evrilerek Karaî âlim Binyamin en-Nihâvendî'yi etkilemiştir.[469]

Meğâriyye'nin Kumran Yazmaları'na sahip olduğunu kabul eden Astren, grubun Kumran'daki Essenîlere tekabül ettiğini düşünmektedir. Bu konudaki en önemli ipuçları, el-Kirkisânî ve eş-Şehristânî'nin yazılarında bulunmaktadır. Kumran cemaati ile Meğâriyye'nin benzer noktaları şu şekilde sıralanmaktadır: Mağarayla ilişkilendirilmeleri, MÖ. 1. yüzyılda yaşamaları, el-İskenderânî'nin *Therapeutae* adıyla Kumran cemaatini tanıttığı düşünülen İskenderiyeli Philo olma ihtimali, Meğâriyye takviminin Jübileler Kitabı'nda geçen ve Kumran cemaati tarafından kullanılan takvimle benzerliği, Meğâriyye'ye atfedilen yaratıcı melek düşüncesinin Kumran

[467] Jarl E. Fossum, "The Magharians: A Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity", *Henoch* 9:3 (1987), ss. 303-344.

[468] Steven M. Wasserstrom, "Shahrastânî on the Maghâriyya", *Israel Oriental Studies XVII Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam*, ed. Uri Rubin & David J. Wasserstein, Eisenbrauns 1997, ss. 127-154.

[469] Wolfson, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī", ss. 89-106.

Yazmaları'ndaki düalistik melek inancına benzemesi.[470] Her ne kadar farklı görüşler bulunsa da zikredilen ortak noktalar dikkate alındığında Meğâriyye'nin Essenî Kumran cemaati olması daha yakın görünmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da Essenîler (*İsiyim*) adında bir gruptan bahsedilmemektedir. Meğâriyye'nin Essenî Kumran cemaati olduğu kabul edildiği takdirde, el-Kirkisânî'nin Essenîleri farklı bir isimle tanıttığını düşünmek mümkün olmaktadır. Ancak Meğâriyye'nin kimliğiyle ilgili yeterli bilgi bulunmadığı için kesin bir yargıda bulunmamak daha doğru olacaktır.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'a benzer şekilde İslam kaynaklarında da Essenîler isminde bir Yahudi grubundan bahsedilmemektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Meğâriyye hakkında bilgi bulunmaktadır. Öte yandan Josephus, Epiphanius ve ed-Dımaşkî, Essenîleri ismen zikretmekte ve grup hakkında bilgi vermektedir.[471] Böylece, el-Kirkisânî'nin ve Müslüman bilginlerin Josephus'un eserleri ve Hıristiyan kaynaklardaki Essenî anlatımına doğrudan ulaşmadıkları anlaşılmaktadır. Düşük bir ihtimal de olsa Essenîlerle ilgili anlatımlara ilgi göstermemiş olmaları da mümkündür.

F. İsa ve Takipçileri

El-Kirkisânî'ye göre, Yahudiler arasında çıkmış muhalif isimlerden biri *'Îsâ bin Meryem* ismiyle tanınan *Yeşua'*dır. II. Mabed Dönemi'nde, Roma kralı Sezar[472] zamanında yaşamıştır. İsa'nın da Sadukîler gibi boşanmayı yasakladığına dikkat çeken

---

[470] Fred Astren, "Magharians", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman & James C. VanderKam, Oxford University Press, New York 2000, c. 1, s. 502.

[471] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 13.5.9; 18.1.2, 5; Josephus, *Wars of the Jews*, 2.8.2, 11, 13; Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, s. 37, 48-52; ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 114, 116.

[472] Arapça metinde *kayser* şeklinde geçen bu ifade, aynı zamanda Roma imparatorlarının bir ünvanı olarak kullanılmaktadır. Augustus (hük. MÖ. 27-MS. 14) ve Tiberius (hük. MS. 14-37), Hz. İsa zamanındaki Roma imparatorları olarak bilinmektedir.

el-Kirkisânî, onun Rabbaniler tarafından tuzağa düşürülüp çarmıha gerilerek öldürüldüğünü nakletmektedir.[473]

El-Kirkisânî'nin, Yahudiler arasından çıkmış muhalif şahıslar arasında İsa'yı da zikretmesi dikkat çekmektedir. Ona göre Hıristiyanlık, İsa tarafından bütün öğretileri ortaya koyulmuş bir din değil; Pavlus, Petrus gibi şahıslar ve konsiller tarafından belirlenen çeşitli öğretilerden müteşekkil bir dindir.[474] El-Kirkisânî'nin İsa'ya atfettiği, Yahudilikten farklı tek uygulama, boşanmayı yasaklamasıdır.[475] Dolayısıyla el-Kirkisânî, İsa'yı tarihî bir şahsiyet olarak Yahudiler arasında konumlandırmakta, ilk dönem İsa ve takipçilerini Yahudi grupları arasında değerlendirmektedir.[476] El-Kirkisânî'den yaklaşık üç asır sonra yaşamış Rabbani bilgin İbn Kemmûne de İsa hakkında benzer bir düşünceyi paylaşmaktadır. İbn Kemmûne, İsa'nın ve onu takip edenlerin Tevrat'ın hükümlerine bağlı olduklarını, diğer milletlerle yaşadıkları dönemde Pavlus tarafından bu hükümlerin geçersiz kabul edildiğini ifade etmektedir.[477] İslam bilginlerinden el-Hazrecî ise Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılan, Yahudi kökenli bir grup olduğunu vurgulamakta; Hıristiyanların Yahudilerin ellerinde bulunanı (Tevrat) harfi harfine kabul ettiklerini, yalnızca metnin tevilinde hataya düştüklerini ifade

---

[473] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.9, s. 12; I.8.1, s. 43.

[474] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.2, 5, ss. 43-45. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Shlomo Pines, "The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source", *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities* II.13 (1966), ss. 237-310. Pavlus'un Hıristiyanlıktaki rolü hakkında bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

[475] El-Kirkisânî'ye göre Tesniye, 24:1'de boşanmanın caiz olduğu açıkça zikredilmektedir. Bazı Hıristiyanların Tanah'a rağmen boşanmayı yasaklaması körlükleri sebebiyledir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.72.1, s. 729.

[476] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.1.9, s. 186. El-Kirkisânî'nin Hıristiyanlıkla ilgili görüş ve değerlendirmeleri hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.2-7, ss. 43-47; III.2-6, ss. 186-204.

[477] İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs*, s. 48, 54; İbn Kemmûne, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din Üç Peygamber -13. Yüzyıl Klasiği-*, s. 65, 73-74.

etmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanların Yahudilikten ayrılan diğer fırkalara göre farklı konumda olduklarını, asıldan uzaklaştıklarını belirtmektedir.[478] Pavlus'un Hıristiyanlıktaki rolü konusunda İbn Hazm da benzer iddiaları dile getirmektedir. Hıristiyanlığın dinî öğretilerinin Pavlus tarafından yayıldığını zikreden İbn Hazm, Pavlus'u Yahudi din adamlarının yönlendirdiğini söylemektedir. Buna göre, Yahudi din adamları Pavlus'a İsa'nın dinini bozmak ve ona ulûhiyet atfetmek konusunda telkinde bulunmuşlar, bu işin günahını kendileri üstleneceklerini söylemişler, Pavlus da dedikleri gibi yapmıştır.[479]

El-Kirkisânî, İsa'nın Yahudi kimliğini Hıristiyanlar karşısında delil olarak kullanmaktadır. Bu çerçevede, İsa'nın İncil'deki söz ve davranışlarını Tevrat'taki farzların (*ferâizu't-Tevriye*) geçerliliği konusunda delil getirmektedir. Örneğin, Matta, 5:17-19'da İsa, şeriatı ve peygamberleri geçersiz kılmak için değil tamamlamak için geldiğini, şeriattan en küçük bir harfin bile yok olmayacağını, şeriatın emirlerini uygulayıp öğretenlere mükâfat, bozup yanlış öğretenlere ise ceza verileceğini bildirmektedir. Benzer şekilde Markos, 2:23-26'da İsa, şakirtleri Şabat günü başakları topladığında onlara tepki gösteren Yahudi din adamlarına (*el-ahbâr*),[480] Davud'un açlık sebebiyle kendisine helal olmayan, kohenlerin yiyebileceği yemekten yemesini örnek vermektedir. Bu örnekler, İsa'ya göre Tevrat emirlerinin sakıt olmadığının kanıtıdır.[481]

El-Kirkisânî, Yahudiler arasında İsa hakkında muhtelif görüşler bulunduğunu belirtmektedir. Bazıları İsa'nın nübüvvet iddiasında bulunduğunu kabul etmekte, bazıları ise reddetmektedir. El-Kirkisânî, İsa hakkında Binyamin en-Nihâvendî'ye

---

[478] El-Hazrecî, *Mekâmi'u's-Sulbân*, s. 195.

[479] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 760-761, 976-977.

[480] El-Kirkisânî, Yeni Ahit'le ilgili bu bölümleri Arapça olarak zikretmektedir. Günümüz Yeni Ahit çevirilerinde *el-ahbâr* ifadesi Ferisîler kelimesiyle karşılanmaktadır.

[481] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.4.3, ss. 200-201.

atfedilen bir bilgi aktarmaktadır. Buna göre Yahudilerden İsa dâhil beş kişi[482] nübüvvet iddia etmiştir. En-Nihâvendî, Tanah'ta Daniel peygambere hitaben "Senin halkından bazı zorbalar da, görüm yerine gelsin diye ayaklanacak, ama yenilgiye uğrayacaklar"[483] cümlesinin nübüvvet iddia eden beş şahıs hakkında geldiğini düşünmektedir.[484] İbn Meymûn da Daniel peygamberin bu sözüyle İsa için kehanette bulunduğunu belirtmektedir.[485]

El-Kirkisânî, İsa hakkında Rabbani kaynaklarda yer alan anlatımları da aktarmaktadır. Buna göre, Rabbaniler İsa'nın *ben Pandera* olduğunu söylemektedir. Yehoşua ben Perahya isimli şahıs, İsa'nın dayısı olarak zikredilmektedir.[486] Rabbaniler *Talmud Helek* isimli eserlerinde İsa'nın mucizeler gösterdiğini kabul etmektedirler. Ancak onlara göre bu mucizeler nübüvvet ürünü olarak değil *ism-i mahzun* (gizli isim) ve sihir yoluyla gerçekleşmiştir.[487]

El-Kirkisânî'ye göre, bazı Karaîler İsa'nın Sadok ve Anân ben David gibi salih bir kimse olduğunu düşünmektedir. Onlara göre Rabbaniler, Anân ben David'e yapmaya çalıştıkları gibi İsa'ya da komplo kurarak onu öldürmüşlerdir. Zira Rabbaniler kendilerine muhalif olan herkese benzer bir tutum sergilemektedir.[488] El-Kirkisânî'ye benzer şekilde eş-Şehristânî, Anâniyye'nin bazısının Hz. İsa'yı şeriat getiren bir nebi

---

[482] Nübüvvet iddiasında bulunan beş kişinin kim olduklarına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Beş sayısı el-İsfahânî hakkında da zikredilmektedir. Eş-Şehristânî'ye göre el-İsfahânî, Mesih'ten önce gelecek beş elçiden biri olduğunu iddia etmektedir. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 257-258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 205-206.

[483] Daniel, 11:14.

[484] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.1, s. 42.

[485] İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 11:4. İlgili pasajın Türkçesi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 220.

[486] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.9, s. 12.

[487] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.1, s. 42.

[488] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.8.1, s. 43.

değil Allah'ın velilerinden biri olarak kabul ettiklerini ve onun Yahudiler tarafından öldürüldüğüne inandıklarını ifade etmektedir.[489]

El-Kirkisânî'nin anlatımlarına göre, Yahudi grupları arasında İsa hakkında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı Karaîlerin İsa'yı Rabbanilerin komplosuyla öldürülen salih bir kimse olarak kabul etmesi, Rabbanilerin Karaîleri muhalif olmakla suçlayıp dışlamaları ve Anân ben David'i öldürmeye çalışmaları gibi tarihî olaylarla bağlantılı görünmektedir. Böylelikle Rabbanilere tepkili olan bazı Karaîler, iddialarını kuvvetlendirmek amacıyla Karaî çoğunluğun kabul etmediği bir görüşü kullanmaktadır. Nitekim Karaî liderlerin genel kanaati bu şekilde değildir. Yukarıda belirtildiği üzere en-Nihâvendî, Tanah'ın İsa'ya işaret ettiğini belirtmekte, onu, nübüvvet iddia etmiş ama yenilmiş bir zorba olarak kabul etmektedir. En-Nihâvendî'nin Tanah'tan İsa aleyhine delil sunması, Hıristiyanların Tanah'ta İsa'nın müjdelendiği iddialarına verilmiş bir cevap gibi görünmektedir. Benzer şekilde el-Kirkisânî, Karaî bir lider olarak İsa'nın nübüvvetini ve mucizelerini reddetmektedir.[490]

El-Kirkisânî'nin İsa hakkında Rabbanilere atfettiği düşünceler, Talmud'da yer alan bazı pasajlara dayanmaktadır. Talmud'da *ben Pandera*,[491] *ben Stada* gibi isimlerle anılan bir şahıs bulunmakta ve bu kişi *mamzer* (gayrimeşru) olarak betimlenmektedir.[492] Ancak bahsedilen kişinin İsa olduğuna dair açık bir ifade kullanılmamaktadır.[493] El-

---

[489] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 256-257; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 204-205.

[490] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16, ss. 301-307.

[491] Nemoy'a göre, *ben Pandera* isminin anlamı halen tartışmalı konulardan biridir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 327, dipnot: 27.

[492] Babil Talmudu, Sanhedrin, 67a; Şabat, 104b.

[493] Talmud'da yer alan *ben Pandera* ve *ben Stada* tabirlerinin anlamları ve bu ünvanların İsa için kullanılıp kullanılmadığı üzerine tartışmalar için bkz. Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022, ss. 55-73.

Kirkisânî bu şahsın İsa olduğunu söyleyerek Talmud pasajıyla ilgili kendi yorumunu dile getirmektedir. Talmud'da *ben Pandera* olarak zikredilen kişinin İsa olduğunu kabul eden isimlerden biri de Origen'dir. Ona göre, İsa'nın mucizevi doğumunu anlamayan Yahudiler, yalanlar üreterek Pandera adlı bir askerin gayrı meşru çocuğu olduğunu iddia etmişlerdir.[494] Talmud'un başka bir bölümünde Nasıralı İsa, Yehoşua ben Perahya'nın öğrencisidir. Ancak bir hata yapması üzerine Perahya'nın gözünden düşmüş, daha sonra doğru yoldan ayrılmıştır. Bir tuğlaya tapınmış, sihir yapmış ve İsrailoğullarını kışkırtarak günaha sürüklemiştir.[495] Nasıralı İsa tabiri yaygın olarak -Yahudi geleneğinde de- İsa için kullanılmakla birlikte burada bahsedilen kişinin kimliği hakkında tartışmalar bulunmaktadır.[496] El-Kirkisânî de Rabbanilerin burada İsa'yı kastettiklerini düşünmektedir. Zira bu konuda Rabbanilerin eseri olarak zikrettiği *Talmud Helek*, Talmud'daki Sanhedrin, 107b bölümünün ismidir.[497]

El-Kirkisânî, Rabbaniler tarafından dile getirilen *ism-i mahzun* ve sihirle mucize gösterme düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre nübüvvet alameti olan bir şeyin, örneğin mucizelerin, Tanrı'nın izni olmadan gerçekleşmesi imkânsızdır. Sihir yoluyla mucize gösterilebileceğini iddia etmek, hem mucizeleri hem de nübüvvet makamını sıradan hale getirmekte ve geçersiz kılmaktadır.[498] El-Kirkisânî'ye benzer bir iddia,

---

494 Bkz. Origen, *Contra Celsum*, I:32, ss. 31-32.

495 Babil Talmudu, Sota, 47a; Sanhedrin, 107b.

496 Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Şengül, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, ss. 73-82. İsa ile ilgili Talmud anlatımlarının değerlendirilmesi için bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 384-389.

497 Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 364, dipnot: 227.

498 El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.9.1, s. 575; III.12.5, s. 282. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* VI.9'un Fransızca çevirisi için bkz. Georges Vajda, "Études sur Qirqisânî [I]", *Revue des études juives*, tome 6 (106), 1941, ss. 89-100. Ira Robinson, "Jacob al-Kirkisani on the Reality of Magic and the Nature of the Miraculous: A Study in Tenth-Century Karaite Rationalism", *Truth and Compassion*, 1983, ss. 41-53. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın sihirle ilgili bir bölümünün (VI.9-11) İngilizce çevirisi için

İslam bilginlerinden el-Mağribî tarafından da dile getirilmektedir. Ona göre Rabbaniler, Hz. İsa'nın Beyt-i Makdis'in duvarlarından Allah'ın *ism-i a'zam*ını[499] öğrendiğini ve bununla mucizevi işler yaptığını iddia etmektedir. Onlar aynı zamanda kırk iki harften oluşan *ism-i a'zam*ın Allah tarafından Hz. Musa'ya öğretildiğine ve Hz. Musa'nın onunla mucizeler gösterdiğine inanmaktadır. El-Mağribî'ye göre, Allah'ın seçmediği birinin *ism-i a'zam*la mucizeler gösterdiğini düşünmek, Hz. Musa'nın nübüvvetine de halel getirmektedir. Netice olarak el-Mağribî, *ism-i a'zam*la ilgili rivayetlerin nübüvvet kurumuna zarar verdiği konusunda el-Kirkisânî ile hemfikirdir. Öte yandan el-Mağribî, Hz. Musa gibi Hz. İsa'nın da nübüvvetini kabul ettiği için her ikisi hakkında gelen mucize haberlerinin tevatüri bilgiye dayandığını ve eşit konumda olduğunu düşünmektedir.[500]

El-Kirkisânî'nin İsa hakkında düşüncelerine yer verdiği bir diğer şahıs, Ebû İsa el-İsfahânî'dir. Orta Çağ Yahudi mezheplerinden Îseviyye'nin lideri olan el-İsfahânî, İsa hakkındaki farklı düşüncesiyle diğer Yahudi gruplarından ayrılmaktadır. Ona göre, İsa ve Muhammed kendi toplumlarına gönderilmiş nebilerdir. Ancak el-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin taraftar kazanma amacıyla böyle bir iddiada bulunduğunu ve başarısız olduğunu belirtmektedir.[501] El-Kirkisânî'nin nübüvvet konusunda el-İsfahânî'ye yaptığı reddiye "Ebû İsa el-İsfahânî ve Takipçileri" başlığında ele alınmaktadır.

---

bkz. Leon Nemoy, "Al-Qirqisānī on the Occult Sciences", *The Jewish Quarterly Review* 76 (1986), ss. 329-367.

[499] Allah'ın en büyük ismi anlamına gelen *ism-i a'zam*ın, kendisiyle dua edildiğinde duaların kabulüne vesile olduğu düşünülmektedir. İslam kaynaklarında çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte *ism-i a'zam*ın mevcudiyeti kesin olarak sabit değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "İsm-i A'zam", *DİA*, c. 23, ss. 75-76.

[500] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 24-25.

[501] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.2, s. 52.

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da Hıristiyan inançlarının reddedildiği bölümler bulunmaktadır. Yahudi mezhepleriyle doğrudan bağlantısı olmayan bu konunun ayrı bir çalışma içerisinde değerlendirilmesi uygun olacaktır.[502]

G. Kar'iyye

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da İsa sonrası zikredilen Yahudi grubu *Kar'iyye'*dir. Kar'iyye ismi, bu gruba mensup kişilerin yalnızca kabaktan aletler kullanmaları sebebiyle verilmiştir. Mısır'da, Fustat'a yirmi fersah mesafede Nil Nehri kenarında yaşadıkları söylenmektedir. El-Kirkisânî, Kar'iyye hakkındaki malumatının bir kısmını bir kelamcının (*mutekellim*) kitabında *makâlât* bahsinde gördüğünü belirtmektedir. Kelamcılar (*mutekellimîn*) arasında Kar'iyye mensuplarının kendilerini Yohanan ben Kareah'ın soyundan kabul ettiklerine dair bir söylem bulunmaktadır.[503]

El-Kirkisânî, Yohanan ben Kareah'ın kimliği konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Karaî bilgin David el-Fâsî'nin (ö. 1026'dan sonra) tahminine göre bu şahıs Tanah'ta aynı isimle bahsedilen Kareah'ın oğlu Yohanan'dır.[504] Kareah'ın oğlu Yohanan, peygamber Yeremya zamanında (MÖ. 7-6. yüzyıl) yaşayan Yahudi ordu komutanlarından biri olup, Babilliler Yehuda'yı yenilgiye uğratıp Mabed'i yıktıktan sonra Yehuda'da sağ kalanlarla birlikte Mısır'a göç etmiştir.[505]

İslam bilginlerinden es-Su'ûdî, *el-Fârihiyye* isimli bir gruptan bahsetmektedir. Ona göre Yuhanna bin Fârih'in ashabı olan bu fırka, Yeremya zamanında Baal isminde

---

[502] Konuyla ilgili bkz. Wout Jac. Van Bekkum, "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians", ss. 173-192.

[503] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.10, s. 12.

[504] David ben Abraham el-Fâsî, *Kitâbu Câmi'i'l-Elfâz*, ed. Solomon L. Skoss, Yale University Press, New Haven 1945, c. 2, s. 576. Ayrıca bkz. Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", s. 86, dipnot: 60.

[505] Yeremya, 40-43. bölümler; 2. Krallar, 25:23.

bir puta tapınmakta ve yıldızlara kurban kesmekteydi.[506] Ellerindeki Tevrat'ın Kıptî dilinde olduğunu belirten es-Su'ûdî, bu grubun İbranice bilmediğini ifade etmektedir.[507] Es-Su'ûdî'nin anlatımındaki *el-Fârihiyye* fırkasının Kar'iyye grubuyla benzer yanları bulunmaktadır. İlk olarak Kar'iyye'nin nispet edildiği Yohanan ben Kareah ile *el-Fârihiyye*'nin önderi/atası Yuhanna bin Fârih arasında hem isim telaffuzu açısından hem de peygamber Yeremya zamanında yaşamaları bakımından benzerlik bulunmaktadır. Tevrat'ta Yohanan ben Kareah'ın Mısır'a göç ettiğinden bahsedilmesi ile *el-Fârihiyye* fırkasının kullandığı Tevrat'ın Mısır dili olan Kıptîce olması bir diğer ortak noktadır. Fırka mensuplarının Yohanan ben Kareah ile birlikte Mısır'a gittikten sonra Kıptîce konuşup yazmaları ve Tevratlarının da Kıptîce olması mümkün görünmektedir.[508] Fârih (فارح) ile Kareah (קרח-فاريح) isimleri arasındaki farklılığın noktalama işaretlerindeki hatadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kar'iyye'nin hangi illete dayanarak yalnızca su kabağından yapılmış aletler kullandıkları bilinmemektedir. Bu yüzden el-Kirkisânî, akıl yürüterek tahminde bulunmaktadır. Onların Sâmirîlerle benzer görüşte olmaları mümkündür. Sâmirîlere göre diğer insanlarla temas etmek kirlenmeye sebep olmaktadır. Yaşadıkları zamanda ölüye dokunanın temizlenmek için kullanması gereken arındırma suyu (*mey nida*) elde edilemediği için ölülere dokunmaktan kaçınmaları da olasıdır. Bu görüşleri

---

[506] Bir araştırmaya göre, putperest bir grubun Yahudi fırkası olarak tanıtılması, es-Su'ûdî'nin bu bilgiyi Yahudi bir kaynaktan almadığını, Hıristiyan kökenli bir kaynağa başvurmuş olabileceğini düşündürmektedir. Eserin Hıristiyanlara reddiye olması, bu tür eserlerde Hıristiyan mühtedilerin önemli bir bilgi kaynağı olmaları, es-Su'ûdî'nin Hıristiyan eserlere benzer şekilde Yahudileri yedi fırkaya ayırması, Rabbaniler için *Eşme'as* (*el-Esme'iyye* şeklinde) kavramını kullanması ve "daha küçük Allah" (*Allâhu'l-Esğar*) inancından bahsetmesi gibi özellikler, Yahudi fırkalarını yazarken Hıristiyan kaynağa dayandığı iddiasını güçlendiren delillerdir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 286.

[507] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 248.

[508] Bu fırkanın tarihî kimliğiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 279-283.

benimsemeleri hâlinde bütün insanların elindeki alet edevat kirli sayılmaktadır. Dolayısıyla Kar'iyye mensupları su kabağından kendilerine özgü aletler yaparak buna çözüm üretmiş olabilirler. El-Kirkisânî bu fikrini bir kelamcının rivayetinin pekiştirdiğini ifade etmektedir. Rivayete göre, Kar'iyye mensuplarının zirai işlerde başkalarını görevlendirmeleri, işçi tutmaları caiz değildir. Sebebi tam bilinmeyen bu uygulamaları da benimsedikleri temizlik kurallarıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir.[509]

Yahudi grupları arasında Kar'iyye'den bahseden İslam kaynaklardan biri el-Hârizmî'nin eseridir. Ona göre, Kar'iyye mensupları yiyecek olarak çoğunlukla sebze ve kabak tüketmektedir, kaplarının ekserisi de kabaktandır.[510] Kar'iyye'den bahseden az sayıda eser bulunması sebebiyle, el-Hârizmî'nin Kar'iyye konusundaki kaynağının el-Kirkisânî olması muhtemeldir.[511]

Kar'iyye hakkında anlatılan bir diğer özellik, Şabat'ın yanı sıra pazar gününe önem vermeleridir. Bu durum el-Kirkisânî'ye onların Hıristiyanlıktan etkilenmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Ancak müellif, daha sonra el-Mukammes'in *Kitâbu'd-Darâeti*[512] isimli eserini inceleme imkânı bulduğunu ve bu kanaatinin değiştiğini belirtmektedir. El-Mukammes, Hıristiyanlığın Sadukîler ve Kar'iyye

---

[509] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.9.1, s. 47.

[510] El-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, s. 53.

[511] Wasserstrom, Kar'iyye konusunda el-Kirkisânî veya Dâvud el-Fâsî'nin kaynak olduğunu düşünmektedir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 124-125.

[512] Tamah Kitabı, Açgözlülük Kitabı, Hırs Kitabı vb. şekilde tercüme edilebilir. Bu eserin el-Mukammes'in Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı iki eserden biri olduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili tespitler ve el-Mukammes'in diğer Hıristiyanlık reddiyesinin Judeo-Arabic metni ve İngilizce çevirisi için bkz. Sarah Stroumsa, "Polemical Logic: Al-Muqammaṣ's *Refutation of Christianity*", *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures: Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, ed. Ehud Krinis, De Gruyter, Berlin 2021, ss. 37-58.

mezheplerinden etkilendiğini iddia etmektedir. El-Kirkisânî muhtemelen *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın ilk yazımını tamamladıktan sonra bu bilgiye ulaşmıştır. Çünkü kronolojik sıralamasında Hıristiyanlığın Kar'iyye'den önce olduğunu düşünerek eserini kaleme almaktadır. Daha sonra bu bilgiye ulaşınca Kar'iyye'nin Hıristiyanlıktan önce ortaya çıktığı kanaatine varmakta, kendi bilgisini tashih edip açıkça ifade ederek bunu metne eklemektedir.[513]

El-Kirkisânî, Kar'iyye hakkında bir kelamcının kitabındaki *makâlât* bahsini bilgi kaynağı olarak göstermekte, fakat herhangi bir müellif veya eser ismi vermemektedir. El-Kirkisânî'nin mütekellimlerden ve *makâlât* türünde bir eserden bahsetmesi önemli bir ayrıntıdır. Dönemin sıklıkla kullanılan yazım türlerinden biri olan *makâlât* çalışmalarından haberdar olduğu ve istifade ettiği anlaşılmaktadır. Kendisi açıklamamış olmakla birlikte araştırmacılar arasında bu kaynağın Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eseri olabileceği düşünülmektedir.[514]

El-Kirkisânî'nin Kar'iyye'ye atfettiği özellikler göz önüne alınarak grubun Essenîlerin Mısır'da bulunan bir kolu olabileceği ifade edilmektedir. Ancak Kar'iyye hakkında bilgi veren sınırlı sayıda kaynak bulunduğu için kesin bir çıkarım yapmak mümkün görünmemektedir. İstisna olarak Kar'iyye'den bahseden Yehuda Hadassi ise bilgi kaynağı olan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'la hemen hemen aynı ifadeleri kullanmaktadır.[515] Kar'iyye'nin Essenî bir cemaat olarak kabul edilmesi hâlinde, Meğâriyye ile birlikte *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da iki farklı Essenî grup hakkında

---

[513] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.9.1, ss. 47-48.

[514] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 208, 276-277; Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 181, dipnot: 13.

[515] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", ss. 64-66, 78-79; Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 678-679.

bilgi verilmiş olmaktadır. Ancak her iki grubun kimliği de tartışmalı olduğundan, bu iddiayı netleştirmek için yeni kaynaklara ihtiyaç duyulmaktadır.

H. Hillel ve Şammay Ekolleri

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler arasında iki grup (*fırkateyn*) ortaya çıkmıştır. Bunlar, Hillel (*Beyt Hillel*) ve Şammay ekolleridir (*Beyt Şammay*). Hillel ve Şammay, Şemaya ve Avtalyon[516] isimli şahısların öğrencileridirler. Babil Yahudileri (*Ehlu'l-'Irâk*) Hillel'in görüşlerine tabi olurken Filistin Yahudileri de (*Ehlu'ş-Şâm*) Şammay'ı takip etmişlerdir. El-Kirkisânî, iki grup arasındaki ihtilaf sebebiyle Adar ayının 3'ünde kanlı bir mücadele gerçekleştiğini ve pek çok kişinin öldürüldüğünü bildirmektedir.[517]

Hillel (MÖ. 1. yüzyıl - MS. 1. yüzyıl) ve Şammay (yaklaşık MÖ. 50 - MS. 30), II. Mabed Dönemi'nin sonlarında Kral Herod zamanında yaşamış ve *zugot*[518] tabakasının son temsilcileri olan Yahudi bilginlerdir. Rabbani Yahudiliğin öncüleri kabul edilen bu şahıslardan Hillel, *Nasi*[519] görevine getirilmiştir. Şammay da *Av Bet Din* (Dinî Mahkeme Başkanı) konumuna atanmıştır. Yahudi hukukuna dair hükümleriyle Rabbani dinî literatürünün temelini oluşturan Hillel ve Şammay, aralarındaki dinî ihtilaflarla da bilinmektedirler. Zaman zaman kızışan mücadeleleri "Talihsiz Gün" olarak nitelendirilen bir olaya sebebiyet vermiştir (MS. 1. yüzyıl). Bu günde, Şammay ekolü müntesiplerinin sayı üstünlüğüyle "On Sekiz Madde" şeklindeki

[516] Hillel'in Şemaya ve Avtalyon'un öğrencisi olması hakkında bkz. Babil Talmudu, Pesahim, 66a.

[517] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.11, s. 12; II.13.11, s. 120.

[518] Yahudi ruhani liderlik silsilesinde yaklaşık olarak MÖ. 200 ile milat arasına tekabül eden ve Yahudi liderlerin ikişerli şekilde önderlik ettiği dönemdir. İkişerli beş kuşaktan oluşmaktadır. Şemaya ve Avtalyon dördüncü, Hillel ve Şammay da beşinci zugotlardır.

[519] MÖ. 2. yüzyıldan itibaren Filistin Yahudi cemaatinin lideri için kullanılan bir ünvandır.

kararlarını Hillel ekolüne kabul ettirdikleri rivayet edilmektedir.[520] Kaynaklardaki farklı anlatımlar sebebiyle tartışmalı bir konu olmakla birlikte, olay sırasındaki mücadelede Hillel ekolü müntesiplerinin öldürüldüğüne dair dinî anlatımlar -örneğin Kudüs Talmudu'nda- bulunmaktadır.[521] El-Kirkisânî'nin Adar ayında gerçekleştiğini söylediği kanlı mücadele muhtemelen bu olaya tekabül etmektedir. İslam kaynaklarında da bu olay hakkında bilgi verilmektedir. El-Bîrûnî, Yahudilerin oruçlarını ele aldığı bir bölümde İkinci Adar ayının dokuzuncu günü (veya onuncu ile on beşinci günlere rastlayan pazartesi) tutulan bir oruçtan bahsetmektedir. Ona göre bu orucun farz kılınma sebebi, Şammay'ın takipçileri (*Ehl-i Şemmâ*) ile Hillel'in takipçileri (*Ehl-i Beyt Hillel*) arasında çıkan çatışmada yirmi sekiz bin kişinin öldürülmesidir.[522] Birebir olarak

---

[520] Mişna, Şabat, 1:4; Babil Talmudu, Şabat, 17a; Kudüs Talmudu, Şabat, 1:4 (3c). Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammay'ın Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:2 (2017), ss. 1049-1069.

[521] Mişna, Şabat, 1:4'te Şammay ekolünün sayıca üstün olmasından dolayı 18 maddelik kararların benimsendiği belirtilmekte fakat ölümlü bir olaydan bahsedilmemektedir. Babil Talmudu, Şabat, 17a'da Hillel ve Şammay arasındaki tartışmada ortaya bir kılıç saplandığı, bilginlerin içeri girmesine izin verilirken kimsenin dışarı çıkmasına izin verilmediği, Hillel'in bir öğrenci gibi Şammay'ın önünde oturduğu ve hükmün bu şekilde alındığı anlatılmaktadır. Burada da ölümlü bir olaydan bahsedilmemektedir. Kudüs Talmudu, Şabat, 1:4 (3c)'te Hananya b. Hezekiya b. Gurion'un odasında gerçekleştirilen toplantıda alınan kararlardan söz edilmektedir. Bu toplantıda Şammay ekolü, Hillel ekolünden sayıca üstün durumdadır. 18 kuralda Hillel ve Şammay ekolleri hemfikir olmuş, 18'inde çoğunluğun kararı benimsenmiş, 18'i ise tartışmaya sebep olmuştur. Onolu Rabbi Yeşu'nun (Joshua of Onayya/Ono) öğretisine göre Şammay ekolü müntesipleri Hillel ekolünden olanları kılıçlar ve mızraklarla öldürmüşlerdir. Toplantıda alınan kararlar, gentilenin ekmeği, peyniri, yağı, kızları, yaşadıkları toprakların kuralları hakkındadır. Bu günün, altından buzağı yapılan gün kadar çetin geçtiği belirtilmektedir. Jacob Neusner (ed.), *The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary On Cd*, Hendrickson Publishers, 2010. Kudüs Talmudu'nun ilgili bölümünün şerhi için bkz. Heinrich W. Guggenheimer (ed.), *The Jerusalem Talmud Second Order: Mo'ed Tractates Sabbat and Eruvin*, De Guyter, Berlin-Boston 2012, ss. 59-63. Ayrıca bkz. Daniel Roth, "The Ninth of Adar: The Day Constructive Conflict Turned Destructive", https://elmad.pardes.org/wp-content/uploads/2015/10/The-Ninth-of-Adar-by-Daniel-Roth.pdf (Erişim tarihi 20.10.2020).

[522] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* ss. 279-280; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 290. Yahudi geleneğinde bazı kaynaklarda öldürülen kişi sayısı üç bin olarak

günleri tutmamakla birlikte el-Bîrûnî de el-Kirkisânî gibi Adar ayını zikretmektedir. El-Kirkisânî, öldürülen kişilerle ilgili kesin bir sayı vermezken el-Bîrûnî oldukça büyük bir sayı zikretmektedir.

El-Kirkisânî, Hillel ve Şammay ekollerini Rabbaniliğin iki fırkası olarak değerlendirmektedir. Bilindiği üzere bu ekoller, Ferisîlerin son dönemlerinde ortaya çıkmış, Rabbaniliğin ortaya çıkmasına öncülük etmiş ve Rabbanilik döneminde de varlıklarını devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla onların dinî hareket olarak ilk dönemle Orta Çağ arasında geçiş dönemine tekabül ettiklerini ve Rabbani gelenekte önemli pay sahibi iki ekol olduklarını söylemek mümkündür.

El-Kirkisânî'ye göre, Hillel ekolü ile Şammay ekolü arasında yaklaşık elli meselede ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaflar grupların birbirini dinden çıkmakla itham edeceği seviyededir. Dolayısıyla Hillel ekolü ile Şammay ekolü arasındaki ihtilaf, Rabbanilerle Karaîler arasındaki ihtilaf kadar ciddi görünmektedir. Rabbanilerin, iki ekolü arasında cereyan eden muhalefet ve birbirlerini dinden çıkma konumuna düşürmeleri sebebiyle dinî geleneklerini nübüvvetten itibaren kesintisiz olarak naklettikleri iddiaları da geçersiz olmaktadır.[523] Zira bahsettikleri dinî gelenek kesintisiz bir şekilde nakledilmiş olsaydı, bu ihtilafların bulunmaması gerekirdi.

El-Kirkisânî, Hillel ve Şammay ekollerinden hangisinin tercih edileceğine dair Rabbani gelenekteki fikirlerden bahsetmektedir. Rabbaniler, iki ekolün görüşlerini de isabetli kabul etmektedir. Ancak Hillel ya da Şammay ekollerinden yalnızca birini takip etmek makbul görülmektedir. Hem Hillel hem de Şammay'ın görüşüyle amel eden

---

zikredilmektedir. Üç bin sayısı Kudüs Talmudu'nda bu olayın altın buzağının yapıldığı gün kadar çetin olduğunun belirtilmesiyle bağlantılı görülmektedir. Zira Tanah'ta altın buzağı hadisesinde Tanrı'nın emriyle üç bin kişinin öldürüldüğü zikredilmektedir (Çıkış, 32:27-29). Roth, "The Ninth of Adar: The Day Constructive Conflict Turned Destructive", ss. 3-6.

[523] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.1, s. 48.

kişiler ise günahkâr sayılmaktadır. Örneğin, bir konuda Hillel ekolü hafifletici bir hüküm verirken Şammay ekolü zorlaştırıcı bir hüküm veriyorsa kişi her iki hükümle de amel etme hakkına sahip değildir. Hafifletici ve zorlaştırıcı hükümler bir bütün olacak biçimde tek ekol tercih edilmelidir. El-Kirkisânî, Rabbanilerin birbirine muhalif iki görüşü doğru kabul etmelerini ve yalnızca birini takip etmelerini rezillik olarak değerlendirmektedir.[524]

El-Kirkisânî, Hillel ve Şammay ekolleri arasındaki ihtilafların bir Rabbani tarafından müstakil bir eserde derlendiğini ve kendisinin bu çalışmadan faydalandığını ifade etmektedir. Ona göre, bunların bir Rabbani tarafından kaleme alınması Karaîler için önemli bir dayanak noktasıdır. El-Kirkisânî, bu delilleri kullanmayı, Rabbanilerin inkârlarına ve kibirlenmelerine itibar etmemeyi tavsiye etmektedir.[525] İhtilaflı konulardan önemli gördüklerine değinen müellif, amelî meselelerdeki farklı görüşleri aktarmaktadır. Bunlar, Şabat, evlilik, temizlik, bayramlar, sünnet ve hayvan kesim kuralları hakkındadır.[526] Hillel ve Şammay ekollerinin ihtilafları, Yahudilikte inançla ilgili meselelerden ziyade ibadetle ilgili konuların tartışma konusu olduğunu ve Yahudi mezhep hareketlerinin genel karakterini gösteren örneklerden biridir.

Şabat kuralları, Hillel ve Şammay ekolleri arasındaki tartışmalı konulardandır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da ele alınan konulardan biri Şabat'ta böcekleri öldürmek hakkındadır. Şabat günü böcek öldürmek Şammay ekolüne göre yasak, Hillel ekolüne göre serbesttir. Sonraki dinî liderler de Hillel ekolünün uygulamasını

[524] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.1, s. 48.

[525] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.9, s. 51.

[526] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer almakla birlikte tezin bu bölümünde ele alınmayan konular, Hillel ile Şammay ekollerinin evlilik, kadınlara özel haller ve ceza hukukuna giren bir meseleyle ilgili görüşleridir. Bu konular hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.2-5, 7, ss. 48-50, 51.

benimsemektedir.[527] Talmud'da iki grubun farklı görüşte olduğundan bahsedilmektedir. Genel anlamda böcekten ziyade özel olarak bit, pire gibi hayvanlar söz konusu edilmektedir. Bunların diğer canlılardan farklı konumda olması, öldürülmesi veya tuzak, kapan vb. ile dolaylı olarak ölümüne sebep olunması gibi hususlar tartışılmaktadır.[528]

El-Kirkisânî'ye göre, Şabat'la ilgili tartışma konularından bir diğeri Şabat'ta yemek pişirmek hakkındadır. Hillel ekolü, Şabat'ta pişirmek üzere Şabat girmeden önce kabı fırına koymayı kabul etmektedir. Bu şekilde yemeğin hazırlıkları Şabat girmeden önce yapılmakta ancak pişme işlemi Şabat'ta gerçekleşmektedir. Şammay ekolü ise bu uygulamayı reddetmektedir. Dolayısıyla Şammay ekolüne göre, Hillel ekolü mensupları Şabat'ı ihlal etmiş olmaktadır.[529] Mişna'da Şabat öncesi pişirilmiş yemeğin sıcak fırına koyulması konu edilmektedir. Şammay ekolü sıcak fırına yalnızca sıcak su koyulabileceğini savunmaktadır. Hillel ekolü ise hem sıcak su hem de pişmiş yemeğin sıcak fırına koyulmasını uygun görmektedir.[530]

El-Kirkisânî, Şabat'ta para taşımanın hükmü konusunda iki ekolün farklı düşündüğünü belirtmektedir. Hillel ekolü Şabat'ta para taşımaya izin vermektedir. Şammay ekolü ise paraya yaklaşmayı yasaklamaktadır. Bu durumda Hillel ekolü Şammay ekolüne göre Şabat kuralını çiğnemektedir.[531]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da Hillel ve Şammay ekollerinin ihtilafa düştüğü konular arasında bayramlar da zikredilmektedir. Sukot Bayramı'nda kullanılan mersin ağacı dalının hangi günlerde kullanılacağı tartışılmaktadır. Hillel ekolü Sukot

---

[527] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.2, s. 48.

[528] Babil Talmudu, Şabat, 12a. Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Şabat, 107b.

[529] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.5, s. 50.

[530] Mişna, Şabat, 3:1.

[531] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.8, s. 51.

Bayramı'na denk gelen Şabat günü mersin dalı taşımaya izin vermekte, *lulav*ı (palmiye dalı) ise yasaklamaktadır. Şammay ekolü bunun tam tersini benimsemektedir. İki ekol bayramda et tartma konusunda da birbirine muhalefet etmektedir. Hillel ekolüne göre bayramda et tartmak caiz iken Şammay ekolü etin tartıya koyulmasını kati bir biçimde reddetmektedir. Eti tartma amacı olmaksızın, örneğin fareden korumak maksadıyla dahi tartı üzerine koymak yasaklanmaktadır. Neticede Şammay ekolüne göre Hillel ekolü bayram kurallarını ihlal etmektedir.[532] Bayram konusundaki tartışmalı hususlardan biri de bayram kabul edilen gün sayısıdır. Hillel ekolü iki gün bayram etmekte, Şammay ekolü bayramı bir gün kabul etmektedir. Bu ihtilaf sebebiyle her iki ekol de Tanah'ın "Size bildirdiğim bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın"[533] emrini çiğnemektedir. Hillel ekolü, Şammay ekolünün düşüncesine göre bayrama fazladan bir gün eklediği için "Bunlara hiçbir şey eklemeyin" sözüne uymamakta; Şammay ekolü ise Hillel ekolünün görüşü esas alındığında bayramı bir gün eksilterek "hiçbir şey çıkarmayın" hükmüne karşı gelmektedir.[534]

Hillel ve Şammay ekolleri sünnet konusunda da muhalif görüşlere sahiptir. El-Kirkisânî'ye göre Hillel ekolü sünnet derisini suya atmaktadır. Şammay ekolü ise sünnet derisinin toprağa gömülmesini kabul etmektedir. Her iki fırkaya göre diğerinin uygulaması geçersiz olmaktadır.[535]

Rabbanilikte detaylı bir şekilde belirlenen hayvan kesim kuralları hakkında Hillel ve Şammay ekolleri arasında ihtilaflar bulunmaktadır. El-Kirkisânî, Rakka'dan bir büyük zatın (*şeyh*) bu konudaki hatırasını aktarmaktadır. Bu şahıs Beyt-i Makdis'te

---

[532] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.6, s. 50.

[533] Tesniye, 12:32.

[534] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.8, s. 51. El-Kirkisânî'nin değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.12, ss. 814-820.

[535] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.6, s. 50. Sünnet derisinin toprağa gömülmesi hakkında bkz. Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Yore Dea, siman: 265.

iken hayvan kesimine şahit olmuştur. Bir koyun kesiminde hayvanın başı incelenince haram, akciğeri incelendiğinde helal olduğu anlaşılmıştır. Başka bir koyunda da tam tersi bir durum olmuştur. El-Kirkisânî'ye göre Hillel ekolü akciğerin incelenmesini esas almakta, Şammay ekolü ise başı inceleyerek karar vermektedir. Neticede iki grup da diğerinin görüşü doğrultusunda murdar hayvanı (*trefa*) yemektedir.[536] Hayvan kesimi konusunda görüş ayrılığı bulunan bir diğer mesele yeni doğan hayvanın kesim zamanıdır. Hillel ekolü hayvan sekiz günlük olana kadar kesilmesine izin vermemektedir. Şammay ekolü ise hayvanı doğduğu ilk günden itibaren kesmeyi caiz görmektedir. Bu yüzden Şammay ekolü mensupları Hillel ekolüne göre murdar hayvanı yemektedir.[537] El-Kirkisânî, iki ekol arasındaki ayrılıkları anlatarak Rabbani geleneği eleştirmektedir. Nitekim burada zikredilen dinî uygulamalardan bazıları Rabbanilik eleştirilerinde tekrar gündeme getirilmektedir. Tezin üçüncü bölümünde bu hususlara daha detaylı olarak değinilecektir.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da, Rabbanilerin iki ekolü olan Hillel ve Şammay ekollerinden sonra Orta Çağ mezhep hareketlerinden biri olan Îseviyye'ye geçilmektedir. Orta Çağ Yahudi mezhepleri tezin ikinci bölümünde ele alınacaktır.

[536] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.7, s. 50.

[537] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.10.7, ss. 50-51.

II. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE ORTA ÇAĞ'DAKİ YAHUDİ GRUPLARI

El-Kirkisânî, Orta Çağ Yahudi gruplarını anlatırken kronolojik anlatım metodunu devam ettirmektedir. Bu bölümde de onun sıralaması takip edilecektir. Orta Çağ'ın ve Yahudiliğin en büyük grubunu oluşturan Rabbanilik, bir sonraki bölümde ele alınacağı için bu bölüme dâhil edilmeyecektir.

A. Ebû İsa el-İsfahânî ve Takipçileri

El-Kirkisânî'nin bilgisine göre, İbranice ismi *Ovadya*, Arapçada *Ebû 'Îsâ el-İsfahânî* olarak bilinen Yahudi liderdir. El-İsfahânî, Abdülmelik b. Mervân zamanında nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkmış, etrafında bir cemaat oluşturmuş, ordusuyla birlikte sultana karşı çıkardığı isyanda öldürülmüştür.[538] Takipçileri arasında el-İsfahânî'nin öldürülmediği, bir mağaraya gizlendikten sonra ondan haber alınamadığı şeklinde bir inanış bulunmaktadır. Yine takipçileri onun, terzilik yapan, okuma yazma bilmeyen ve *ummî* biri olmasına rağmen kitaplar ve sahifeler ortaya koyarak mucize gösterdiğine inanmaktadırlar. El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin Şam bölgesinde (*Dımaşk*) *el-'Îsûniyye/el-'Îseviyye* ismiyle bilinen yirmi otuz kadar takipçisi bulunduğunu, İsfahan'da da onu takip eden küçük bir grubun var olabileceğini belirtmektedir.[539]

Her ne kadar künyesinde İsfahan'la ilişkilendirilse de el-İsfahânî'nin Nisibis'te (Nusaybin) dünyaya geldiği belirtilmektedir. Hareketini İsfahan'da kurması ve orada etkili olması sebebiyle bu künyenin kendisine verildiği düşünülmektedir.[540] El-

[538] İslam eserlerinde el-İsfahânî'nin çıkardığı isyan hakkında daha detaylı bilgi verilmektedir.

[539] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.12, s. 12; III.13.1, s. 283.

[540] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", s. 167.

Kirkisânî, el-İsfahânî için Arapça (Ebû İsa) ve İbranice (*Ovadya*) iki isimden bahsetmektedir. Yehuda Hadassi de bu iki ismi kullanmaktadır.[541] İslam eserlerinin genelinde yalnızca *Ebû 'Îsâ el-İsfahânî* isimlendirmesi görülmektedir. Bu konuda en geniş bilgiyi eş-Şehristânî vermektedir. Eş-Şehristânî, bu şahsın tam adının *Ebû 'Îsâ İshak bin Ya'kûb el-İsfahânî* olduğunu ve *Ufid Elohim* yani *Âbidullah* (Allah'ın kulu) olarak bilindiğini belirtmektedir.[542] *Ufid Elohim* tabiri *Ovadya* veya *Oved Elohim* (Tanrı'nın kulu) ismine tekabül etmektedir. Eş-Şehristânî'nin İbranice isimlendirme konusundaki detaylı bilgisi ve Îseviyye yazımında kullandığı anlatımdan yola çıkılarak Îseviyye'ye mensup bir kaynaktan faydalanmış olabileceği iddia edilmektedir.[543] Bu durumda el-İsfahânî'nin asıl adı, eş-Şehristânî'nin zikrettiği İshak bin Ya'kûb'dur. Ebû İsa ve *Ovadya* veya *Oved Elohim* ise ona verilen farklı ünvanlardır.[544] El-Kalhâtî, Îseviyye'nin *'Îsâ bin Ya'kûb el-İsfahânî*'ye nispet edildiğini belirtmektedir.[545] Bu isim, eş-Şehristânî'nin verdiği ismi eksik olarak aldığı izlenimi uyandırmaktadır. El-İsfahânî için bir diğer farklı isimlendirme İbn Hazm tarafından *Muhammed bin 'Îsâ* şeklinde zikredilmektedir.[546] Her ne kadar el-İsfahânî, Muhammed'i Araplara gönderilmiş bir nebi olarak kabul etse de Yahudi bir Mesih'in Muhammed ismiyle anılması makul görünmemektedir.[547]

---

[541] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 678-679.

[542] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 257; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 205.

[543] Bilgi ve değerlendirme için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 189-193.

[544] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", s. 167.

[545] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

[546] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

[547] Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 316-317.

El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (hük. 685-705) döneminde yaşadığını ifade etmektedir. Yahudi kaynaklarında buna yakın bir bilgi, İbn Meymûn'un Yemen Mektubu'nda geçmektedir. İbn Meymûn, Emevi hâkimiyetinin başında İsfahan'da ortaya çıkan sahte bir Mesih'ten bahsetmektedir.[548] Bu şahsın el-İsfahânî olduğu düşünülürse el-Kirkisânî'nin iddia ettiği gibi Emevilerin ilk dönemlerine denk gelmektedir. Ancak İslam kaynaklarında el-İsfahânî'nin yaşadığı dönem hakkında farklı bir bilgi bulunmaktadır. Eş-Şehristânî'ye göre el-İsfahânî, son Emevi halifesi II. Mervân (hük. 744-750) ile ilk Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (hük. 754-775) dönemlerinde faaliyet göstermiştir.[549] Benzer bir bilgi, Ebu'l-Me'âlî'nin *Beyânu'l-Edyân* isimli eserinde de görülmektedir.[550] İki farklı tarih, araştırmacılar arasında tartışılmaktadır. El-Kirkisânî'nin tarihlendirmesini kabul eden araştırmacılar, Yahudilerin ayaklanması, Emevilerin İstanbul kuşatmaları, Hâricîlerin yükselişi ve ayaklanmaları gibi tarihî verilerle bu iddiayı desteklemektedir.[551] Eş-Şehristânî'nin verdiği tarihin daha isabetli olduğunu düşünenlere göre ise belirtilen dönemde İran'daki karışıklıklar ve Şiî grupların (mesela Gâliyye) isyanlarıyla paralel biçimde, Yahudilerin de Mesihî bir hareket dâhilinde isyan etmiş olmaları mümkün görülmektedir.[552] Eş-

[548] Yasin Meral, "İbn Meymūn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013), s. 4, 43-44. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 315.

[549] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 257; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 205.

[550] Eserin bu bölümünün İngilizce çevirisi ve değerlendirmesi için bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", s. 35.

[551] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 315-316.

[552] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 252; Halil İbrahim Bulut, "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", *EKEV Akademi Dergisi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 8:18 (2004), ss. 300-301; Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", s. 43; Gil, *Jews in Islamic*

Şehristânî'nin verdiği tarihin doğru olması durumunda el-İsfahânî ile Anâniyye mezhebinin öncüsü kabul edilen Anân ben David hemen hemen aynı zamanda yaşamış olmaktadır. Bu durumda, el-Kirkisânî'nin kronolojik sıralamasında el-İsfahânî'den sonra, Anân ben David'den önce yer alan ve el-İsfahânî'nin öğrencisi olan Yudğân için de karışıklık olacaktır. Nitekim bazı araştırmacılar, eş-Şehristânî'nin tarihlendirmesi sebebiyle Yudğân'ın, Anân ben David'den sonra yaşadığını ve bir Karaî olduğunu düşünmüşlerdir.[553] Ancak bir sonraki başlıkta görüleceği üzere Yudğân'ın benimsediği görüşler Anân ben David'in veya Karaîlerin genel öğretileriyle uyuşmamaktadır.

El-İsfahânî'nin *ummî* olmasına rağmen kitaplar yazarak mucize gösteren bir nebi olduğu inanışı, onu Yahudi Mesihî hareketlerinden ayıran bir husustur. Zira İslam öncesinde, Yahudilik içerisindeki benzer diğer hareketlerde nübüvvet değil mesihlik iddia edildiği bilinmektedir. El-İsfahânî'nin nübüvvet iddiası, Hz. Muhammed'in nübüvvetine yakın bir dönemde gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'e benzer şekilde, mucizesi *ummî* olduğu hâlde kitap getirmesi olarak kabul edilmiştir.[554] İslam âlimleri de Kur'an'da *ummî* olarak nitelendirilen[555] Hz. Muhammed'in, Kur'an'ı getirmesini en

---

Countries in the Middle Ages, ss. 256-257. Ayrıca bkz. Arslantaş, *Emeviler Döneminde İslâm Dünyasında Yahudiler*, ss. 106-111.

[553] Harkavy, "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", ss. 79-80.

[554] Hz. Muhammed'in ümmiliğinin mahiyeti, İslam âlimleri arasında tartışılmaktadır. Bazı âlimler, *ummî* kelimesinin okuma yazma bilmeme anlamına geldiğini kabul etmekte ve Hz. Muhammed'in okuryazarlık durumu üzerine farklı görüşler ortaya koymaktadır. Öte yandan Kur'an'da çoğul olarak kullanılan *ummiyyûn* ifadesinin "ehl-i kitaptan olmamak" anlamına geldiğini göz önünde bulunduran bazı âlimler, Hz. Muhammed'e atfedilen ümmiliğin farklı anlamlarını değerlendirmektedir. Farklı görüşler hakkında bkz. Ahmet Önkal, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), ss. 249-262. Ayrıca bkz. Yasin Meral, "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl" (Al-i İmran, 3:75), *Artuklu Akademi* 1:2 (2014), ss. 165-169.

[555] "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa

büyük mucizesi olarak benimsemektedir.[556] Öte yandan Şiî fırkalarda da imamlar *ummî* olmalarına rağmen vahiy, ilham ve melekler gibi vasıtalarla her şeyi öğrenmekte ve kitaplar yazmaktadır.[557] Bu bakımdan el-İsfahânî ve takipçilerinin düşünce yapısında İslami fikirlerin etkili olduğu gözlemlenmektedir.[558]

İslam kaynaklarında el-İsfahânî'nin nübüvvet ve mesihlikle ilgili iddialarından bahsedildiği görülmektedir. Yahudi mezhepleri arasında Îseviyye'yi zikreden en eski İslam bilgini olan el-Makdisî'ye göre, el-İsfahânî (*el-İsbahânî*) nebi olduğunu, göğe yükselip (*'arace*) Tanrı tarafından başının meshedildiğini, semada Hz. Muhammed'i görüp ona iman ettiğini iddia etmektedir.[559] El-Hârizmî, Yahudi gruplarından Îseviyye'nin el-İsfahânî'ye nispet edildiğini ve onun İsfahan Yahudileri arasında nübüvvet iddia ettiğini bildirmektedir.[560] El-Bîrûnî, el-İsfahânî'yi Yahudiler arasında kendini peygamber zanneden, Mesih'in elçisi olduğunu iddia eden ve ebced hesabını (*gematria*) kullanarak bunu delillendirmeye çalışan bir şahıs olarak tanıtmaktadır.[561] Eş-Şehristânî'ye göre el-İsfahânî, Allah'ın kendisiyle konuştuğu bir nebi ve Mesih'ten önce gelecek beş elçiden biri[562] olduğunu iddia etmekte, Mesih'in elçisi olması hasebiyle kendisini geçmiş nebilerden üstün addetmektedir. El-Kirkisânî'nin dile getirdiği

---

erenlerdir. (Ey Muhammed!) De ki: "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde Allah'a ve Onun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız." 7/A'râf, 157-158.

[556] Âlimlerin görüşleri hakkında bkz. Taş, *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, ss. 107-109.

[557] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 294.

[558] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", s. 177; Bulut, "Îseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", s. 314.

[559] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, c. 4, ss. 34-35.

[560] El-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, s. 53.

[561] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 15; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, ss. 54-55.

[562] Mesih'ten önce gelecek beş elçinin kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

ümmîlik meselesine değinmeyen eş-Şehristânî, el-İsfahânî'nin savaş esnasında gösterdiği mucizelerden bahsetmektedir.[563]

Gerek el-Kirkisânî tarafından gerekse İslam kaynaklarında Îseviyye'ye atfedilen düşünceler araştırmacılar tarafından benzer minvalde değerlendirilmektedir. Erder'e göre, Yahudi ve Hıristiyan mezhepleri, Orta Doğu'nun farklı coğrafyalarında, başta Gnostik görüşler olmak üzere birçok akımdan etkilenmiştir. İslam fetihleriyle birlikte bu mezhepler, kendilerine rahat bir ifade alanı bulmuş ve daha görünür olmuşlardır. Eklektik bir yapıya sahip olan bu gruplar, İslam'dan da etkilenmişlerdir. İslam kültürü içerisinde en fazla etkilendikleri grubun Şîa olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu Gnostik özellikleri taşıyan grupların çoğunun İran coğrafyasından neşet etmesi de bunu teyit etmektedir. El-İsfahânî'nin öğretilerindeki Maniheist izlerin de Şiî etkisinden kaynaklanabileceği düşünülmektedir.[564] Benzer düşüncede olan Gil, el-İsfahânî hareketinin Yahudi Maniehist bir hareket olduğunu iddia etmiştir.[565] Kutluay ise el-İsfahânî ve takipçilerine atfedilen mesihlik düşüncesinin Şiî karakterli olduğunu belirtmektedir.[566] Wasserstrom da Îseviyye'nin apokaliptik yönden Şiî Gâliyye ile benzerliğine dikkat çekmektedir.[567] Bulut ise makalesinde, Şiî Mansûriyye hareketiyle

[563] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 257-258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 205-206. Bir araştırmada, eş-Şehristânî'nin el-İsfahânî hakkındaki anlatımında Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserinden izler taşıdığı belirtilmektedir. Bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 36-39.

[564] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", ss. 164-165.

[565] Moshe Gil, "The Creed of Abu Amir", *Israel Oriental Studies* 12 (1992), s. 19, 34.

[566] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 288-293.

[567] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 325-328.

İseviyye arasında detaylı bir karşılaştırma yaparak İseviyye'nin Şîa'dan etkilendiğini öne sürmektedir.[568]

Yahudiler arasında İslami düşüncelerin görülmesine paralel olarak İslami gruplar arasında da Yahudiliğe ait unsurlar etkili olmuştur. Hz. Muhammed sonrası dönemde, ihtida eden Hıristiyan ve Yahudilerin de etkisiyle bazı Müslüman gruplar arasında Mesih ve mehdi düşüncesi hızla gelişme göstermiştir. Bilhassa Şiî gruplarda görülen mehdî inancının Yahudilikteki Mesih beklentisiyle paralel yönleri bulunmaktadır. Doğrudan Yahudilikten alındığını iddia etmek mümkün olmamakla birlikte çeşitli Yahudi ve Hıristiyan gruplarının Mesih ve mehdi inançlarının Şiî gruplardaki etkileri tespit edilmektedir.[569] Nitekim Erder, el-İsfahânî'nin düşüncelerinde Şiî etkilerin imkânından bahsederken, etkileşimin tam tersi istikamette gerçekleşmiş ve el-İsfahânî'nin erken Şiî doktrinini etkilemiş olabileceğini de ilave etmektedir.[570]

El-İsfahânî'nin mevcut iktidara karşı isyan etmesi, Yahudi tarihinde ortaya çıkmış pek çok Mesihî harekette görülmektedir. Bar Kohba (132-135), Severus (720 civarı), David Alroy (Menahem b. Süleyman, 12. yüzyıl) gibi şahısların da mesihliklerini kanıtlamak üzere otoriteye isyan ettikleri kaydedilmektedir. Ancak bu isyanların tamamı başarısızlıkla sonuçlanmış ve Yahudilerin beklediği gerçek Mesih olmadıkları anlaşılmıştır.[571]

---

[568] Bulut, "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", ss. 313-316. Ayrıca bkz. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 287-288.

[569] Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), ss. 179-214; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 288-293.

[570] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", ss. 164-165.

[571] Yahudilikteki Mesihî hareketler hakkında bkz. Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs from the Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, Oxford 2001. Ayrıca bkz. Taş, *Samuel bin Yahya el-Mağribî,*

El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin takipçilerinin *el-'Îsûniyye/el-'Îseviyye* ismiyle anıldıklarını belirtmekle birlikte kaynaklarda grubun farklı şekilde adlandırıldığı da görülmektedir. İslam eserlerinde bu fırka, el-İsfahânî künyesine nispetle *el-İsfahâniyye* ismiyle zikredilmektedir. El-Makdisî ve İbn Hazm gibi bilginler *el-İsfahâniyye* kelimesini *el-İsbahâniyye* şeklinde kullanmaktadır.[572] El-Hârizmî, el-Bâkıllânî, İbn Hazm, Abdülkâhir el-Bağdâdî, eş-Şehristânî ve el-Kalhâtî ise el-Kirkisânî gibi *el-'Îseviyye* ismiyle grubu tanıtmaktadır.[573] Es-Su'ûdî'nin hem *el-İsbahâniyye* hem de *el-'Îseviyye* isimlerini zikrettiği görülmektedir.[574]

El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı kaleme aldığı 930'lu yıllarda İseviyye'nin İsfahan ve Şam bölgesindeki varlıklarını teyit etmektedir. İslam kaynaklarında da Îseviyye'nin mevcudiyetine dair işaretler bulunmaktadır. İmâmiyye mezhebine mensup âlimlerden en-Nu'mânî'nin (10. yüzyıl) *Kitâbu'l-Gaybe* isimli eserinde Îseviyye mezhebinden İshak bin İbrahim bin Bahsûn isimli bir şahsa atıfta bulunulmaktadır.[575] Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendi döneminde cizye veren Yahudi grupları arasında Îseviyye'nin devamı niteliğinde bir grup olan *Şâzâniyye*'yi zikretmektedir.[576] El-Bâkıllânî Îseviyye'nin büyük bir topluluk (*ummetun 'azîmetun*)

İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri, ss. 113-117. Severus hakkında bkz. Arslantaş, *Emeviler Döneminde İslâm Dünyasında Yahudiler*, ss. 104-106.

[572] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, c. 4, ss. 34-35; İbn Hazm'ın eserinde Îseviyye mezhebi *Ebû İsa el-İsbahânî*'nin takipçileri olarak zikredilmektedir. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

[573] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 161; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum*, ss. 29-30; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 326. Ayrıca bkz. El-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 12, 175, 216.

[574] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, ss. 247-248.

[575] Muhammed bin İbrahim en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybe*, tahk. Ali Ekber el-Ğıfârî, Mektebetu's-Sadûk, Tahran 1397 (h.), s. 109.

[576] El-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 325.

olduğunu belirtmektedir.[577] İbn Hazm, Îseviyye mezhebine yönelen pek çok Yahudi ileri geleniyle karşılaştığını ifade etmektedir.[578] Îseviyye hakkında en geniş bilgi kaynaklarından biri olan eş-Şehristânî'nin Îseviyye'ye mensup bir kaynağa ulaşmış olması mümkün görülmektedir.[579] Son olarak 16. yüzyılda es-Su'ûdî, döneminin Yahudi grupları arasında Îseviyye'yi saymaktadır.[580] Bu kaynaklar doğrultusunda, Îseviyye'nin 8. yüzyılda ortaya çıktıktan sonra 16. yüzyıla kadar Şam, İsfahan, Endülüs gibi bölgelerde -hem Îseviyye hem de Îseviyye'den doğan diğer gruplar vasıtasıyla- varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da el-İsfahânî'nin benimsediği birtakım dinî uygulamalardan bahsedilmektedir. Buna göre el-İsfahânî, Tanah'ta serbest olduğu bildirilmesine rağmen boşanmayı yasaklamaktadır.[581] El-Kirkisânî, onun bu görüşünün Sadukîler ve Hıristiyanlarla benzerlik arz ettiğini, meşruiyeti apaçık ortada olan bir şeyi yasaklamasının körlüğünden kaynaklandığını söylemektedir.[582] Ona göre el-İsfahânî, günlük ibadetin bir günde yedi kez olması gerektiğini iddia etmektedir. Davud'un "Günde yedi kere sana hamdederim"[583] sözü bu iddiasındaki dayanak noktasıdır. O, Tanrı'dan aldığı vahiyden hareketle et ve şarap tüketmeyi yasaklamaktadır.[584] El-

---

[577] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 170.

[578] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 426-427.

[579] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 257-258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 205-206. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 189-193, 332-333.

[580] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 249.

[581] Bkz. Tesniye, 24:1. Anân ben David'den önce ortaya çıkan *'İseviyye, Yudğâniyye, Muşkâniyye* gibi grupların *halaha*ları hakkında değerlendirmeler için bkz. bkz. Zvi Cahn, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, M. Tausner Publishing, New York 1937, ss. 25-40.

[582] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.72.1, s. 729.

[583] Mezmurlar, 119:164.

[584] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.1, s. 51.

Kirkisânî'ye benzer şekilde eş-Şehristânî de el-İsfahânî'nin yiyecek yasaklarından bahsetmektedir. Ona göre, el-İsfahânî, kurbanların tamamını ve can taşıyan bütün hayvanları yemeyi yasaklamaktadır. Eş-Şehristânî, günlük ibadet sayısı konusunda el-Kirkisânî'den farklı bir bilgi vermekte, el-İsfahânî'nin günde on vakit dua etmeyi (*'aşru salavât*) emrettiğini belirtmektedir.[585] El-Kalhâtî, el-İsfahânî'nin kurban yasakları ve günlük dua sayısı konusunda eş-Şehristânî ile hemen hemen aynı ifadeleri kullanmaktadır.[586]

Araştırmacılar, el-İsfahânî'nin et ve şarap tüketmeyi yasaklamasında rol oynayabileceğini düşündükleri kutsal metin bölümlerini zikretmektedir. Bunlar; Tanah'ta kendilerine şarap içmeyi yasaklayan Rekavlıların hikâyesi[587] ve Talmud'da anlatılan II. Mabed'in yıkılışından sonra bazı Yahudi çilecilerin kendilerine et ve şarabı yasaklamalarıdır.[588] Etten uzak durma, Kilise babalarının eserlerinde erken dönem Yahudi gruplarına atfedilen bir özelliktir.[589] El-İsfahânî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra ortaya çıkan *Aveley Tsiyon* hareketinin mensupları da et ve şarap tüketmekten uzak durmuşlardır. Onlar Mabed'e sunulan yiyecekler olan et ve şarabı tüketmeyi terk ederek Mabed'e yas tutmuşlardır.[590]

Erder'e göre et yemekten ve şarap içmekten kaçınmanın kökeni, Maniheizm'e dayanmaktadır. Zira Maniheist gelenekte de asketik yaşam teşvik edilerek konforu

---

[585] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 206.

[586] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

[587] Yeremya, 35:2-10.

[588] Babil Talmudu, Bava Batra, 60b.

[589] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 38-39, 47-48, 50; ed-Dımaşkî, *Saint John of Damascus Writings*, s. 116.

[590] Bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 342. Yahudi gruplarının yanı sıra Müslüman sufilerin ve Şiî grupların uygulamalarının el-İsfahânî'yle benzerliğine dikkat çekilmektedir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 321-322.

temsil eden et ve şaraptan uzak durmak tavsiye edilmektedir. Kaynaklarda Mani'nin babasının et ve şaraptan uzak durduğu aktarılmaktadır. Bazı kaynaklarda et ve şarap yasağının Maniheistlerin havas grubu olan ve *sıddîkûn* (seçkinler) adı verilen özel tabakaya özgü olduğu ifade edilmektedir. Her hâlükârda el-İsfahânî'nin et ve şarapla ilgili tavrının arkasında Maniheist geleneğin olduğunu söylemek mümkün görülmektedir. Benzer bir etkilenmenin, boşanmanın yasaklanmasında da geçerli olduğu düşünülmektedir. Seçkinler için evliliğin yasak olduğu Maniehist gelenekte, dinleyiciler grubu olarak bilinen ve avam tabakasına denk gelen *semmâûn*, tek eşli olmak zorundadır. Her ne kadar kaynaklarda bu netlikte ifade edilmese de söz konusu tek eş için boşanmanın yasaklanmış olması da ihtimal dâhilinde görülmektedir.[591]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'da el-İsfahânî'ye atfedilen görüşlerden biri, İsa'yı (*'Îsâ bin Meryem*) ve Muhammed'i (*sâhibu'l-muslimîn*) peygamber olarak kabul etmesidir. Ona göre her iki peygamber de kendi kavimlerine gönderilmişlerdir. Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman herkesin dini kendinedir, herkesin elindeki inanca göre davranması normaldir. Bu doğrultuda el-İsfahânî İncil'i, Kur'an'ı ve ikisinin tefsirlerini okuyup öğrenmeyi teşvik etmiştir. El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin bu görüşlerinde birtakım çıkarlar gözettiğini düşünmektedir. İslam hâkimiyetinde ve pek çok Hıristiyanın da yaşadığı bir ülkede Müslümanları ve Hıristiyanları tasdik etmek, onun taraftar toplamasına yardım edebilir, yalanlamak ise kendinin de yalancı olarak görülmesine neden olabilirdi. Bu yüzden o, kendi nübüvvetini ve öğretlerini koruyup geçerli kılabilmek için diğer dinî toplulukları tasdik etme yoluna gitmiştir. Ancak

[591] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", ss. 178-181. Maniheizm'de seçkin grubun *sıddîkûn* şeklinde isimlendirilmesi hakkında bkz. Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, Divan Kitap, İstanbul 2018, ss. 123-126, 308. Maniheistlerin seçkinler ve dinleyiciler olarak iki gruba ayrılması hakkında bkz. Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, s. 56, 230-231, 339, 346, 352, 363.

nihayetinde umduğu başarıya ulaşamamış, ne dinî öğretisi ne de Mesih olarak siyasi hükmü geçerli olmuştur.[592]

İslam eserlerinde el-İsfahânî'nin Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e nübüvvet atfettiği zikredilmektedir. İslam bilginlerinin bu bilgiyi *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan edindikleri düşünülmektedir.[593] El-Bâkıllânî'ye göre, el-İsfahânî Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in kendi kavimlerine gönderilmiş sadık nebiler olduklarını, ancak Hz. Musa'nın şeriatını *tebdîl* etmek için gönderilmediklerini iddia etmiştir.[594] İbn Hazm, İseviyye'nin, İsa bin Meryem'i İncil'le birlikte İsrailoğullarına gönderilmiş bir nebi ve Hz. Muhammed'i Kur'an ile İsmâiloğullarına ve Araplara gönderilmiş bir nebi olarak kabul ettiklerini bildirmektedir. Benzer şekilde İseviyye'ye göre Hz. Eyüp, Aysoğullarına (Esav oğulları),[595] Bil'am ise Moaboğullarına gönderilmiş nebilerdir.[596] Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre İsfahan (*İsbahân*) Yahudilerinden olan İseviyye, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve getirdiklerinin doğruluğunu kabul etmekle birlikte İsrailoğullarına değil Araplara gönderildiğini iddia etmektedir. Bu nedenle her ne kadar "*Muhammedun rasûlullah*" deseler de onlar İslam fırkalarından sayılmamaktadır.[597] El-Kalhâtî, el-İsfahânî'nin Hz. İsa'nın nübüvvetine iman ettiğini belirtmekte ancak Hz. Muhammed'le ilgili iddiaları hakkında herhangi bir şey söylememektedir.[598] El-İsfahânî'nin Hz. Muhammed'in ve Hz. İsa'nın nübüvvetini kabul etmesi sebebiyle,

---

[592] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.2, s. 52.

[593] Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 243.

[594] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 161.

[595] *Ays* kelimesinin Esav olarak okunması hakkında bkz. Yasin Meral, "İbn Hazm. el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi. Terc. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017. 1. Baskı. 3 c. ISBN (takım): 978-975-17-3906-3", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:2 (2021), s. 595.

[596] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

[597] El-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum*, ss. 29-30; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 326; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 12-13.

[598] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

İseviyye İslam eserlerinde en çok konu edilen Yahudi mezheplerinden biri olmuştur. Hatta bazı kelam kitaplarında kimlere Müslüman denileceği belirlenirken el-İsfahânî, Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul ettiği hâlde Müslüman olarak kabul edilmeyen bir kişi olarak örnek gösterilmektedir.[599]

El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin Rabbaniler hakkındaki tutumunu Hıristiyanlık ve İslamla ilgili tavırlarına benzer bulmaktadır. El-İsfahânî'ye göre, Rabbanilerin mertebesi çok yücedir, nebilere benzerdir. Aldığı vahiy doğrultusunda, Tanrı el-İsfahânî'ye Rabbanilerin *Şmone Esre*[600] ve *Kiryat Şema*[601] dualarını okumasını emretmiştir. El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin bu görüşleriyle Rabbani cemaatin kalplerini kazanma amacı güttüğünü düşünmektedir. Nitekim onun maksadında başarılı olduğunu, Rabbani cemaatin *el-'Îsûniyye* (İseviyye) mensuplarına Anâniyye'ye ve Karaîlere göre daha ılımlı davrandıklarını ifade etmektedir.[602] El-Kirkisânî, Rabbanilerin *el-'Îsûniyye* ile ilgili tavırları hakkında bir anektod anlatmaktadır:

> Ya'kûb bin Efrayim eş-Şâmî'ye sordum, dedim ki: "Neden *el-'Îsûniyye*'ye yakınlaştınız ve onlarla evlendiniz, senin de bildiğin gibi ehil olmayanlara nübüvvet izafe ediyorlar?" Dedi ki: "Çünkü onlar bize bayramlarda ihtilaf etmezler." Onun bu sözü gösteriyor ki onlara göre küfür sergilemek, kendi icat ettikleri bayramlara ihtilaf edilmesinden daha iyidir.[603]

---

[599] El-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum*, ss. 29-30; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 12-13. Ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, "İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss. 121-143; Halil İbrahim Bulut, "Bir Yahudi Mezhebi Olarak İseviyye Fırkası", *Köprü* 93 (2006), ss. 155-173.

[600] On sekiz hayır/nimet duası.

[601] *Şema* okuma, *Şema* duası.

[602] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.1, s. 52.

[603] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.11.2, s. 52.

Bu diyalogtan çeşitli sonuçlara ulaşmak mümkündür.[604] El-Kirkisânî, hem el-İsfahânî'yi hem de Rabbanileri kurdukları ilişki üzerinden eleştirmektedir. Rabbaniler dışa kapalı bir topluluk olarak bilinmelerine rağmen kendilerinden farklı bir grubu kabul etmiş ve onlarla evlilik yapmışlardır. Rabbaniler için Yahudi bir fırkayı kabul etmenin önemli bir ölçütü, kendi bayramlarına riayet etmeleri olarak görünmektedir. Bununla birlikte itikadî farklılıklar göz ardı edilebilmektedir. Bu durumu, Yahudiliğin ibadet merkezli bir din olması ve Yahudi fırkalarının da ekseriyetle ibadet konularında ihtilafa düşmeleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Öte yandan el-Kirkisânî, Rabbanilerin bir fırkayı kabul etmede ölçü aldıkları Rabbani bayramlarının da ilahi kaynaklı olmayıp sonradan ürettikleri uygulamalar olduğunu belirtmektedir. Böylelikle ona göre, hem Rabbaniler hem de el-İsfahânî bayramlar konusunda ilahi kaynaklı olmayan bir görüşte birleşmektedir. El-Kirkisânî'nin, el-İsfahânî söz konusu olduğunda itikadî ayrılıkları ciddiye aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, el-İsfahânî'nin itikadî görüşlerini sorgulamakta, nübüvvet makamı sona erdiği hâlde hem kendine hem İsa'ya ve Muhammed'e hem de Rabbanilere nübüvvet izafet etmesi sebebiyle sapkın olduğunu düşünmektedir.

El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da el-İsfahânî'nin nübüvvet iddiasını reddetmek üzere bir bölüm ayırmaktadır. Ona göre, el-İsfahânî'nin nübüvvet iddiası şüphe duyulmayacak kadar zayıftır. Bunun göstergelerinden biri, nübüvvetini tasdik eden çok az sayıda insan bulunması ve giderek de azalmaya devam etmesidir. Takipçileri *'acem,*[605] aklı ve bilgisi kıt insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla delil teşkil

[604] Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, ss. 63-65.

[605] *'Acem* kelimesi Arap olmayan, yabancı, İranlı gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.

edecek bir nitelik ve nicelik taşımamaktadır.[606] El-Kirkisânî'nin bu söylemleri, nübüvvetin ispatında inananları önemli bir ölçü olarak kabul ettiğini göstermektedir.

El-Kirkisânî'ye göre, el-İsfahânî'nin nübüvvet iddiasını geçersiz kılan hususlardan biri Muhammed'in nübüvvetini tasdik etmesidir. Zira Muhammed kendinden sonra nebi gelmeyeceğini bildirmekte, böylece el-İsfahânî'yi yalanlamaktadır. Muhammed'in kendinden sonra nebi gelmeyeceği iddiasının yalan olması hâlinde ise nübüvvet makamına halel gelmektedir. Bir nebinin yalan söylemesi söz konusu değildir. Yalancı birinin nebi olduğunu iddia etmesi hâlinde el-İsfahânî de yalancı olmakta ve kendini çürütmektedir. Neticede Muhammed, nebi olarak kabul edilse de edilmese de el-İsfahânî yalancı ve çelişkili konuma düşmektedir.[607] El-Kirkisânî, el-İsfahânî'ye cevap vermek üzere her iki ihtimali değerlendirmekle birlikte Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddetmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da, "Müslümanlara ve *Pasul*'ün Nübüvvetini ve Mucize Getirdiğini Tasdik Edenlere Reddiye" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır.[608]

El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin Muhammed'i tasdik etmesinin başka çelişkiler de doğurduğunu belirtmektedir. Onun Muhammed'i veya diğer nebileri tasdik etmesinin sebebi, her toplumu kendi elindekine iman ve ibadet etmekle yükümlü kabul etmesidir.[609] Ancak *pasul*, sadece Arap toplumuna değil bütün insanlığa gönderildiğini ve İslam şeriatının önceki bütün şeriatları neshettiğini iddia etmektedir. Kur'an'da şöyle

---

[606] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.13.1, s. 283.

[607] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.13.2, ss. 283-284.

[608] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.15, ss. 292-301. El-Kirkisânî'nin İslam'a reddiyesi konusunda bkz. Meral, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği", ss. 93-114.

[609] Tüsterli Karaî bir grup da Ebû İsa el-İsfahânî'nin görüşüne katılmaktadır. Onlara göre, Allah bütün insanlığı değil yalnızca İsraillileri Tevrat şeriatıyla yükümlü kılmıştır. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.5, s. 287.

ifade edilmektedir: "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır."[610] İslam'a göre yeryüzünde tek bir din öngörülmekte, her toplumun kendi dini ve nebisi olması kabul edilmemektedir. Bu durumda el-İsfahânî kendini yalanlamış olmaktadır.[611] Burada el-Kirkisânî'nin, el-İsfahânî'ye eleştiri yaparken Kur'an'dan bir ayeti delil olarak kullandığı görülmektedir. Kur'an metnini aslına uygun olarak aktaran müellif, konuyla ilgili birincil kaynaklara başvurarak hem İslam kaynaklarına hâkimiyetini hem de ilmî hassasiyetini göstermektedir. El-Kirkisânî'nin bu argümanı, İbn Hazm tarafından da Îseviyye'yi reddetmek için kullanılmaktadır. Hz. Muhammed'i tasdik eden kimsenin, Kur'an'da bildirilen hususları kabul etmesi gerektiğini belirten İbn Hazm, Kur'an'da Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderildiğini anlatan ve Yahudileri İslam'a girmeye davet eden ayetleri örnek göstererek Îseviyye'nin görüşlerinin tutarsız olduğunu ifade etmektedir.[612] Benzer şekilde el-Bâkıllânî, Hz. Muhammed ve Hz. İsa'nın siyah-beyaz, kadın-erkek fark etmeksizin bütün insanlığa geldiklerini ve Hz. Musa'nın şeriatı da dâhil olmak üzere kendilerinden önceki şeriatları nesh ettiklerini belirtmektedir. Îseviyye'nin bunu reddetmesi durumunda her iki nebiyi de yalancı konumuna düşürdüklerini ve böylece Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in kendi milletlerine gelmiş sadık nebiler olduğu şeklindeki iddialarını çürüttüklerini zikretmektedir.[613] Es-

[610] 3/Âl-i İmrân, 85. El-Kirkisânî birebir alıntı yapmaktadır.

[611] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.1, s. 284.

[612] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 468-471.

[613] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ss. 189-190. Adang'a göre, el-Bâkıllânî nübüvvet ve nesih konusundaki Yahudi iddialarını eleştirirken el-Mukammes, el-Kirkisânî ve Saadya Gaon gibi bilginler tarafından ortaya koyulan argümanlara cevap vermektedir. Ancak her ne kadar içerik benzerliği olsa da bu eserlere doğrudan ulaşmadığı, şifahi tartışmalar aracılığıyla bilgi edindiği düşünülmektedir. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 178, 215.

Su‘ûdî de diğer İslam bilginleriyle aynı perspektiften bu konuya değinmekte, ayet ve hadislerden deliller göstererek el-İsfahânî’nin iddiasını geçersiz kabul etmektedir.[614]

El-Kirkisânî, el-İsfahânî’nin her toplumun kendi dini ve peygamberi olduğu iddiasını Yahudilikle de bağdaştırmamaktadır. Her toplumun kendine has dini olması demek, o toplumun dinine başkasının katılmaması anlamını beraberinde getirmektedir. Ancak Tevrat’ta bunun aksini gösteren deliller bulunmaktadır. Tevrat’ta bir şey has kılınmak istendiğinde açıkça ifade edilmektedir. Örneğin kohenlik, kurban kesme ve tütsü tüttürme gibi dinî görevler Harun ve soyuna has kılınmakta ve onların dışında bir kimsenin yapması yasaklanmaktadır.[615] Benzer şekilde *mişkan* ve aletlerini taşıma görevi yalnızca Levililere verilmekte, başkası yapmak isterse ölüm cezası alacağı belirtilmektedir.[616] Ancak Tanrı hiç kimseyi Tevrat’ın emir ve yasaklarına uymaktan men etmemekte, aksine çokça insanın Tevrat şeriatına (*şerî‘atu’t-Tevriye*) dâhil olduğunu gösteren örnekler bulunmaktadır. Mısır’dan çıkışla ilgili olarak Tevrat’ta bulunan “Ve koyunlar, sığırlar, pek çok hayvanlarla, karışık çok halk da onlarla beraber çıktı”[617] ifadesi, Musa’ya iman edenler arasında “karışık çok halkın” bulunduğunu göstermektedir. Benzer ifadeler, kraliçe Ester zamanında, Yahudilerin Haman’ın zulmünden kurtulmalarını ve Yahudi Mordehay’ın liderliğini anlatan bölümlerde

[614] Es-Su‘ûdî, *el-Muntehabu’l-Celîl*, s. 248.

[615] El-Kirkisânî bu hususta şu Tevrat metinlerini örnek göstermektedir: “Bu, İsraillilere Harun’un soyundan gelenlerden başka hiç kimsenin Rab’bin önüne çıkıp buhur yakmaması gerektiğini anımsatacaktı. Yoksa o kişi Korah’la yandaşları gibi yok olacaktı.” Tesniye, 16:40. “Ama sunaktaki ve perdenin ötesindeki kâhinlik görevini sen ve oğulların üstleneceksiniz. Kâhinlik görevini size armağan olarak veriyorum. Sizden başka kutsal yere kim yaklaşırsa öldürülecektir.” Sayılar, 18:7.

[616] El-Kirkisânî şu pasaja atıfta bulunmaktadır: “Konut taşınırken onu Levililer toplayacak; konaklanacağı zaman da onlar kuracak. Levililer dışında konuta yaklaşan ölüm cezasına çarptırılacak.” Sayılar, 1:51.

[617] Çıkış, 12:38.

"Ülkedeki halklardan çok sayıda kişi Yahudi oldu"[618] şeklinde kullanılmaktadır. Bu anlatıdan da Yahudiliğe çeşitli halkların katıldığı anlaşılmaktadır.[619]

El-Kirkisânî, Tevrat'ta İsrailoğulları ile yabancılar için aynı hükümlerin geçerli olduğunu gösteren pasajlara işaret etmektedir. "Memlekette doğan adam için ve aranızda misafir olan garip için şeriat bir olacaktır"[620] ve "Sizin ve aranızda yaşayan yabancılar için topluluk aynı kuralları uygulamalıdır"[621] cümlelerinde bu durum açıkça dile getirilmektedir. Dolayısıyla Tevrat şeriatı, İsrailoğulları haricindeki milletler için de geçerli kabul edilmektedir. Tevrat'ta yabancılar için şeriatın bağlayıcı olmasına paralel şekilde, dinî emirleri yerine getirmeleri hâlinde ödüllendirme vaadi yer almaktadır: "Rabb'e hizmet etmek, onun adını sevmek, kulu olmak için ona bağlanan yabancıları, Şabat Günü'nü tutan, bayağılaştırmayan, antlaşmama sımsıkı bağlı kalan herkesi kutsal dağıma getirip dua evimde sevindireceğim. Yakmalık sunularıyla kurbanları sunağımda kabul edilecek. Çünkü evime 'Bütün ulusların dua evi' denecek."[622] El-Kirkisânî, bu Tevrat ifadelerine dayanarak bütün insanlığın Tevrat farzlarıyla (*ferâizu't-Tevriye*) yükümlü olduğunu belirtmekte, yalnızca Musa'nın nübüvvetinden haberdar olmayanların bundan muaf olabileceklerini düşünmektedir.[623]

---

[618] "Kralın buyruğu ve fermanı ulaştığı her ilde ve her kentte Yahudiler arasında sevinç ve mutluluğa yol açtı. Şölenler düzenlendi, bir bayram havası doğdu. Ülkedeki halklardan çok sayıda kişi Yahudi oldu; çünkü Yahudi korkusu hepsini sarmıştı." Ester, 8:17.

[619] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* III.14.2, ss. 284-285.

[620] Çıkış, 12:49. Burada şeriat anlamı verilen kelime İbranice *Tora* kelimesidir.

[621] "Sizin ve aranızda yaşayan yabancılar için topluluk aynı kuralları uygulamalıdır. Kuşaklar boyunca kalıcı bir kural olacak bu. Rab'bin önünde siz nasılsanız, aranızda yaşayan yabancı da aynı olacak." Sayılar, 15:15.

[622] Yeşaya, 56:6-7.

[623] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.2, s. 285. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. David Sklare, "Are the Gentiles Obligated to Observe the Torah? The Discussion Concerning the Universality of the Torah in the East in the Tenth and Eleventh Centuries", *Be'erot Yitzhak Studies in Memory of Isadore*

El-Kirkisânî, diğer milletler için Tevrat şeriatının bağlayıcı olması hakkında farklı görüşlere de değinmektedir. Bazıları Tevrat şeriatını yabancılar için nafile ibadet hükmünde görmektedir. Yeşaya, 56:6-7'de Tanrı'nın Tevrat hükümlerine uymaları hâlinde yabancılara vadettiği ödül ise nafile ibadetin ödülü olarak kabul edilmektedir. Nitekim Yahudilikte insanların vacip olmaksızın yaptıkları *neder* (nezir) ve *nedava*[624] gibi nafile ameller ödüllendirilmektedir. Diğer milletlerin Tevrat farzlarına uymaları da bu hükümdedir, yaptıkları takdirde ödül alırlar ancak yapmakla yükümlü değillerdir. El-Kirkisânî bu iddiayı zayıf bulmaktadır. Ona göre, Tevrat farzlarının nafile ibadet hükmünde kabul edilmesi batıl bir düşüncedir. Zira nafile ibadetlerde herhangi bir sınırlama veya zorunluluk bulunmamaktadır. Bir kimse yüz gün oruç ve yüz baş koyun kurbanı adarken, bir başkası on gün oruç ve on baş koyun için gönüllü olabilmektedir. Bu durum, Tevrat farzlarının kendisine nafile ibadet hükmünde olduğu bir yabancının, dilediği farzı dilediği zamanda ve miktarda yapması anlamına gelmektedir. Örneğin, Şabat'a uyarken bayramları bırakabilir, Pesah'ta yedi gün mayasız yiyip, Yom Kipur'da oruç tutmayabilir, bir Şabat'a uyup diğer bir Şabat'a uymayabilir. Nitekim hepsini gönüllü olarak yapmaktadır. Ancak el-Kirkisânî bunu makul bulmamaktadır. Diğer milletlerin kendi dinleriyle yükümlü olup Tevrat farzlarını da nafile ibadet olarak yapmaları ödül değil ceza gerektiren bir durumdur. Çünkü kendi dinlerinde olmayan şeyleri kendi akıllarına göre dine eklemektedirler. Nebevi dinlerde emir ve yasakların, ödül ve cezanın belirleyicisi, nebilerin getirdiği şeriattır. Bu şeriata akıldan eklemeler yapmak, Yahudilikte açıkça yasaklandığı gibi[625] diğer dinlerde de nübüvvet kurumuna halel gelmemesi bakımından yasak olmalıdır. Aksi takdirde nübüvveti reddeden

---

Twersky, ed. Jay M. Harris, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 2005, ss. 311-346.

[624] Yahudilikte nafile ibadet hükmünde olan adak türleridir.

[625] "Size bildirdiğim bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın." Tesniye, 12:32.

Berâhime düşüncesine zemin hazırlanmış olmaktadır. Böylelikle el-Kirkisânî, Tevrat'ın farzlarını yerine getirmenin diğer milletler için nafile ibadet olmadığını göstermekte, onların da Tevrat'la mükellef olduklarını yinelemektedir. Ona göre bütün insanlık için Musa'nın asrından zamanın sonuna kadar Tevrat şeriatı geçerlidir.[626]

El-Kirkisânî, Tevrat'ta insanların kadim zamanlardan itibaren kendi akıllarına göre değil bir kanun doğrultusunda yükümlü olduklarını gösteren işaretler bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri, *arayot* (evlilik yasakları-muharremât) konusundaki kuralların ifade edilmesinin ardından Musa'nın geçmiş milletlerle ilgili sarf ettiği sözlerdir. Musa, İsrailoğullarına "Sizden önce bu ülkede yaşayan insanlar bütün bu iğrençlikleri yaparak ülkeyi kirlettiler. Eğer siz de ülkeyi kirletirseniz, ülke sizden önceki uluslara yaptığı gibi sizi de kusar" [627] demektedir. Benzer şekilde bu yasaklara uymadıkları için Tanrı'nın *şeva goyim*e (yedi millet) öfkelendiği zikredilmektedir.[628] Tanrı'nın önceki milletlere kızıp onları cezalandırması, *arayot* konusunda onlara yasaklar koyduğunu ve yükümlü olduklarını göstermektedir. Zira bunlar akıl tarafından belirlenebilecek kurallar değildir, yalnızca işiterek (*sem'î*), Tanrı tarafından vaz edilerek bilinebilir. Bunlar, Nuh, İbrahim, Yakup ve diğer nebilere bildirilen şeriatlardır.[629] Tevrat'ta Habil ve Kabil'in akli bir neden olmaksızın kurban kesmeleri ve Habil'in kurbanının kabul edilmesi de Tanrı'nın onları kurban ile yükümlü kıldığı anlamını taşımaktadır. Nitekim Tanrı, Âdem'e kurban ibadetini emretmiş, çocukları da bununla mükellef olmuşlardır. Benzer şekilde İbrahim ve evlatları da ebediyen sünnet olmakla

[626] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.3-7, ss. 285-288.

[627] Levililer, 18:27-28.

[628] "Önünüzden kovacağım ulusların törelerine göre yaşamayacaksınız. Çünkü onlar bütün bu kötülükleri yaptılar. Bu yüzden onlardan nefret ettim." Levililer, 20:23.

[629] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.8, ss. 288-289.

emrolunmuşlardır.[630] Sünnet olmanın akli değil *sem'î* (işitilen) bir farz olduğu açıktır. Zira çocuklara acı vermesi yönünden insan aklına zıt düşmektedir. Ancak Tanrı tarafından bildirilerek yükümlü olunması makul olmaktadır. El-Kirkisânî; İsmâil, Esav ve Ketura evladına vacip kılınan sünnetin, diğer milletlerden sakıt olması düşüncesini sorgulamaktadır. Ona göre bütün insanlık bu şeriatla yükümlü kılınmaktadır.[631]

El-Kirkisânî, şeriatın elde edilmesinde aklın değil naklin bilgi kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Bu husus dönemin önemli kelami meselelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman bilginler, Allah'ı bilme ve tanıma konusunda aklın ve naklin rolünü tartışmaktadır. Aklın, Allah'ı ve şeriatı bilmede ön plana çıkarılması, nübüvvet kurumuna zarar vermesi sebebiyle eleştirilmektedir.[632] Zira Berâhime mensupları nübüvvetin gerekliliğine inanmamakta, onun yerine aklı yetkin kılmaktadır. El-Kirkisânî de bu tartışmalardan haberdar olduğunu göstermekte,[633] Müslüman bilginlerin genel kanaatine benzer şekilde Allah'ı ve şeriatı bilmede nübüvvet makamının mecburi olduğunu dile getirmektedir.

El-Kirkisânî, Tevrat'ın bütün insanlar için geçerli olmasına Tevrat'tan da deliller getirmektedir. Musa'nın ahitle ilgili sarf ettiği "Öyle ki, bugün sizi kendi halkı olarak belirlesin ve size söylediği gibi, atalarınız İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a içtiği ant uyarınca Tanrınız olsun. Antla yapılan bu antlaşmayı yalnız sizinle, bugün burada

---

630 "Tanrı İbrahim'e, 'Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız' dedi. 'Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek." Tekvin, 17:9-10.

631 El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.9, s. 289.

632 Örneğin, Mu'tezilî bilgin en-Nazzâm Allah'ı bilme konusunda aklın rolünü ön plana çıkarması nedeniyle nübüvveti ihmal etme ve Berâhime düşüncesine kaymakla itham edilmiştir. İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, c. 32, s. 467.

633 İslam kaynaklarında Berâhime hakkındaki düşünceler ve Berâhime'nin kimliği hakkında bir araştırma için bkz. Norman Calder, "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", çev. Süleyman Akkuş, *Marife* 3:1 (2003), ss. 181-194.

bizimle birlikte Tanrımız Rab'bin önünde duranlarla değil, yanımızda olmayanlarla da yapıyorum"[634] sözleri bu delillerdendir. El-Kirkisânî'ye göre Musa, "yanımızda olmayanlarla" ifadesiyle İsrailoğullarına dâhil olmayan diğer insanları ahit kapsamına almaktadır. Bazıları, "yanımızda olmayanlarla" sözüyle kastın, İsrailoğullarının evlatları, gelecek nesilleri olduğunu iddia etmektedir. Ancak el-Kirkisânî, bu ifadenin evlatlardan bahsederken Tevrat'ın adet edindiği bir kullanım olmadığını belirtmektedir. Tevrat'ta evlatlar söz konusu edildiğinde, "Bu yasanın bütün sözlerine dikkat etmeleri ve yerine getirmeleri için çocuklarınıza buyruk verin"[635] ve "sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilecek. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürecek bu"[636] cümlelerindeki gibi "çocuklarınız" ve "gelecek kuşaklarınız" şeklinde ifadeler kullanılmaktadır. Dolayısıyla Musa, ahitle ilgili "sizi kendi halkı olarak belirlesin" cümlesinde İsrailoğullarını, "yanımızda olmayanlarla" sözünde de İsrailoğulları haricindeki insanları kastetmektedir.[637]

El-Kirkisânî "yanımızda olmayanlarla" ifadesini başka yönlerden de değerlendirmektedir. Bu ifade, burada mevcut olmayıp başka bir yerde bulunan kimseleri belirtmektedir. Dolayısıyla hiçbir yerde mevcut olmayan evlatlar değil başka yerlerde bulunan diğer insanlar kastedilmektedir. Sözün umumi manada olması, herhangi bir topluluğa has kılınmaması da diğer insanların tamamını kapsayıcı bir anlam taşımaktadır.[638]

---

[634] Tesniye, 29:13-15.

[635] "Musa sözlerini bitirince, İsraillilere şöyle dedi: 'Bugün size bildirdiğim bu uyarıcı sözlerin tümünü benimseyin. Bu yasanın bütün sözlerine dikkat etmeleri ve yerine getirmeleri için çocuklarınıza buyruk verin." Tesniye, 32:45-46.

[636] "Evinizde doğmuş ya da soyunuzdan olmayan bir yabancıdan satın alınmış köleler dâhil sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilecek. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürecek bu." Tekvin, 17:12.

[637] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.11, ss. 290-291.

[638] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.12, s. 291.

El-Kirkisânî, Tevrat şeriatıyla yalnızca İsrailoğullarının mükellef olduğu şüphesini doğuran Tevrat metinlerine değinmektedir. Örneğin, Mezmurlar'da yer alan "Sözünü Yakup soyuna, kurallarını, ilkelerini İsrail'e bildirir. Başka hiçbir ulus için yapmadı bunu, onlar onun ilkelerini bilmezler"[639] pasajı, diğer milletlerin İsrailoğularının yükümlü olduğu şeylerle yükümlü olmadıkları izlenimi vermektedir. Ancak el-Kirkisânî, burada İsrailoğullarına has kılınan şeyin şeriatla yükümlülük değil nübüvvet yoluyla hitap edilme olduğunu düşünmektedir. Nitekim nebiler başkalarından değil İsrailoğullarından gelmektedir.[640] Buna göre, nübüvvet yalnızca İsrailoğullarına verilmiştir fakat Tevrat şeriatı bütün insanlık için geçerli kabul edilmektedir.[641]

Neticede el-İsfahânî'nin her toplumun kendi diniyle yükümlü olduğu düşüncesi, Yahudiliğin de İsrailoğullarına has bir din olduğu sonucunu doğurmaktadır. El-Kirkisânî ise Tevrat'tan delillerle Yahudiliğin bütün insanları kapsayan bir din olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle o, bir yandan el-İsfahânî'nin iddiasını geçersiz kılmakta bir yandan da Yahudiliğin İsrailoğullarına has bir din olmadığını vurgulayarak Yahudiliğin karakteristik özelliklerinden biri olan ve Rabbanilikte öne çıkan "seçilmiş halk" düşüncesini geri plana atmaktadır. El-Kirkisânî'nin bu "evrensel şeriat" vurgusunun, Kur'an'ın bütün insanlara indirilen bir kitap ve son şeriat[642] olarak kabul edilmesiyle benzerliği dikkat çekmektedir. Nitekim başta Mu'tezile mezhebi olmak üzere Müslüman bilginlerin İslam'ın ve Kur'an'ın evrenselliği hakkındaki fikirlerinin

[639] Mezmurlar, 147:19-20.

[640] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.13, ss. 291-292.

[641] Rabbani geleneğe göre Yahudiler dışındaki milletlerden de peygamber gelmiştir. Bunlardan yedi tanesi Yahudi kaynaklarında ismen zikredilmektedir. Bunlar; Eyüp, Eyüp'ün üç arkadaşı (Yemenli Elifaz, Şuahlı Bildad, Naamalı Tsofar), Elihu ben Barahel, Bil'am ve babası Beor'dur (Babil Talmudu, Bava Batra, 15b).

[642] Kur'an'da Hz. Muhammed nebilerin sonuncusu olarak zikredilmektedir. Bkz. 33/Ahzâb, 40.

Yahudi düşünürleri etkilediği bilinmektedir.[643] El-Kirkisânî, Tevrat şeriatının evrensel olduğu görüşüyle Müslüman kaynaklardaki Tevrat'ın nesh edildiği iddialarının da önünü kapatmaktadır. Öte yandan el-Kirkisânî'nin "evrensel şeriat" tezini destekler şekilde, modern araştırmalarda Tevrat üzerine yapılan okumalarla, Yahudiliğin başlangıçta çeşitli milletleri içine alan bir inanç topluluğu olduğu, yaşanan siyasi ve sosyal olaylar neticesinde II. Mabed Dönemi'nden (MÖ. 516 - 515-MS. 70) itibaren içe kapanma ve milli bir din haline dönüşümün gerçekleştiği belirtilmektedir.[644]

El-İsfahânî'nin her toplumun kendi dini ve peygamberi olması iddiası, Tevrat'ın sadece Yahudilere yönelik olduğu sonucunu ortaya çıkardığı gibi başka tartışma konuları da doğurmuştur. Bu bağlamda İsa'nın Yahudilere değil diğer milletlere gönderilen bir peygamber olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşünce Yeni Ahit ve Kur'an'daki anlatımlarla çelişmektedir. Zira Yeni Ahit'e göre, İsa'nın nesebi Davud'a dayanmakta, İsa ekseriyetle Yahudilere tebliğde bulunmakta, şeriatı ve peygamberleri geçersiz kılmak için değil tamamlamak için geldiğini ifade etmektedir.[645]

---

[643] Sklare, el-İsfahânî'nin her peygamberin kendi toplumuna geldiği iddiasının, İslam'ın evrensel bir din olarak ortaya çıkmasına verilmiş bir tepki olduğunu düşünmektedir. Ona göre, el-Kirkisânî'nin Tevrat şeriatının evrensel olduğunu öne sürmesi de benzer şekilde İslam'ın evrensel din olma iddiasından etkilenmiştir. Mu'tezile mezhebinin konuyla ilgili fikirlerinden etkilenen Yahudi düşünürler, meseleyi iki konu çerçevesinde tartışmaktadır. Birincisi Tevrat'ın şeriatıyla bütün insanların yükümlü olup olmadıkları, ikincisi ise Yahudi olmayanların Yahudiliğe girmelerinin gerekli olup olmadığıdır. Bu hususta da üç farklı görüş ortaya çıkmıştır: Tevrat şeriatının evrensel olmadığını savunanlar, Tevrat şeriatına bütün insanların uymakla yükümlü olduğunu savunanlar ve Tevrat şeriatı evrensel olmakla birlikte onu kabul edenler için bağlayıcı olduğunu iddia edenler. Rabbani ve Karaî bilginlerin konuyla ilgili tartışmaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Bkz. Sklare, "Are the Gentiles Obligated to Observe the Torah? The Discussion Concerning the Universality of the Torah in the East in the Tenth and Eleventh Centuries", ss. 311-346.

[644] Mehmet Katar, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar* 20:2 (2007), ss. 172-177.

[645] Matta, 1:1-17; 5:17.

Kur'an'a göre de Hz. İsa, İsrailoğullarına gönderilmiş Tevrat'ı doğrulayan bir elçidir.[646] İlginç bir şekilde İbn Hazm, Îseviyye'nin Hz. İsa'yı İsrailoğullarına gönderilmiş bir nebi olarak kabul ettiklerini söylemektedir.[647] Bu söylemin Îseviyye hakkında el-Kirkisânî'nin verdiği –İsa'nın kendi toplumuna gönderilmiş bir nebi olduğu- bilgisiyle çelişkisi açıktır. İbn Hazm'ın ifadelerini dikkate alan Pines, bu problemi çözmek adına Îseviyye'nin, Yahudi-Hıristiyan bir grup olduğu sonucuna ulaşmıştır.[648] Ancak Erder, İbn Hazm tarafından gelen bilgiye ve Pines'in iddiasına mesafeli durmakta, el-Kirkisânî ve Yefet ben Eli gibi kaynaklara dayanarak Îseviyye'nin, İsa'yı "İsrailoğullarına" gönderilmiş bir nebi olarak kabul etmediğini düşünmektedir.[649]

El-Kirkisânî, el-İsfahânî'nin görüşlerini reddederken İsa'ya nübüvvet atfetmesini de konu edinmektedir. El-İsfahânî'nin haricinde Müslümanlar Hz. İsa'ya nübüvvet isnat etmekte, Müslüman mütekellimler bu hususta deliller ortaya koymaktadır. El-Kirkisânî, Müslümanların delilleri çerçevesinde konuyu tartışmakta, el-İsfahânî'ye ait bir delillendirmeden bahsetmemektedir. Dolayısıyla *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümü, el-İsfahânî'yi reddetmek üzere Müslümanlara yapılmış bir reddiye özelliği taşımaktadır. Böylelikle el-Kirkisânî, hem Muhammed'in hem de İsa'nın nübüvvetini geçersiz kılarak onlarla birlikte onlara nübüvvet payesi veren el-İsfahânî'nin de batıl olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[650]

El-Kirkisânî'ye göre Muhammed, Hıristiyanların *icmâ*sına dayanarak İsa'nın mucizelerini ve babasız doğmasını tasdik etmiş, ulûhiyet konusunda onlardan ayrılarak

---

[646] 61/Saff, 6.

[647] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

[648] Shlomo Pines, "Notes on Islam and Arabic Christianity and Judaeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), s. 151.

[649] Erder, "The Doctrine of Abu Isa al-Isfahani and Its Sources", ss. 171-177.

[650] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16, ss. 301-307.

İsa'ya nübüvvet atfetmiştir. O, İsa ile ilgili haberlerin doğruluğunu araştıracak biri olmaması sebebiyle ve kendi nübüvvet iddiasını yalanlamamak için bu şekilde onu tasdik etmiştir. Nitekim el-İsfahânî'nin Muhammed ve İsa'nın nübüvvetini kabul etmesi de aynı sebebe dayanmaktadır.[651]

El-Kirkisânî'ye göre, Müslüman mütekellimler İsa'nın nübüvvetini kanıtlamak üzere çeşitli deliller öne sürmektedir. Bunlardan biri, büyük bir topluluk olan, aralarında anlaşmaya varması imkânsız olan Hıristiyanların Hz. İsa'nın mucizelerini nakletmesidir. Ölüleri diriltme, körün gözünü açma gibi naklettikleri mucizeler, ancak Allah tarafından gönderilip bir nebi elinde gerçekleşmesi mümkün olacak niteliktedir. Dolayısıyla Hz. İsa, Allah katından gelmiş bir nebidir. Ancak el-Kirkisânî'ye göre, Hıristiyanlar İsa'nın rububiyetini de nakletmektedir. Onların diğer nakli sahih kabul edildiğinde bu iddialarının da doğru olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Müslüman mütekellimler, bu konuda itiraz gelmesi hâlinde iki naklin birbiriyle eşit konumda olmadığını ifade etmektedir. Mucizeler, bunlara bizzat tanıklık eden kişiler tarafından bildirilmektedir. Rububiyet ise akıl ve *kıyas*a dayanarak ispat edilen bozuk bir iddiadır. Dolayısıyla rububiyetin aksine mucizelerin nakil değeri bulunmaktadır.[652] El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi, Müslüman mütekellimlerden bazısının Hz. İsa'nın nübüvveti konusundaki dayanak noktaları, mucizelere bizzat şahit olunması ve bu şahitliğin büyük bir topluluk tarafından nakledilmesidir.[653]

El-Kirkisânî, Müslümanların, Hıristiyanların *icmâ*sı konusunda kendilerine yöneltilen itirazı manasından uzaklaştırdıklarını düşünmektedir. Hıristiyanlar, İsa'nın mucizelerini naklettikleri gibi Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'ya nübüvvet isnat edip

---

[651] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.1, ss. 301-302.

[652] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.2, ss. 301-302.

[653] El-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 131; el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 13-15.

onların mucizeler gösterdiklerini, Pavlus'un İsa tarafından gönderilmiş ve mucizeler verilmiş bir nebi olduğunu da nakletmektedir. Pavlus, Rum beldesine giderek pek çok insanın şahit olduğu mucizeler göstermiş, yalnızca Filistin bölgesinde faaliyet gösteren İsa'dan çok daha fazla kişi bunları nakletmiştir. Yine Pavlus, teslisi, Tanrı'nın bir cevher üç uknum olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluştuğunu, İsa'nın Allah'ın oğlu ve uknumlardan biri olduğunu ilan etmiştir. Hıristiyanların İsa'yla ilgili nakilleri sahih kabul edildiğinde, Pavlus'la ilgili nakilleri de şahit olanların çokluğu sebebiyle daha sağlam bir nakil olmaktadır. Ancak Müslümanlar teslisi, Pavlus'un nübüvvetini ve mucizelerini reddetmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanların *icmâ*sını ve naklini de reddetmek zorundadırlar. Bu durumda, İsa'nın mucizesi hakkındaki haberler geçersiz olmakta, İsa hakkında yalan habere dayanan Muhammed'in ve her ikisini de nebi kabul eden el-İsfahânî'nin nübüvvet iddiaları da batıl olmaktadır.[654] Böylelikle el-Kirkisânî, Müslüman mütekellimlere eleştiri yaparken aynı zamanda Hıristiyanlar gibi büyük bir topluluğun *icmâ*sının geçerli olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, sayısal çokluk her daim hakikat ve delil değeri taşımamakta, *icmâ*nın geçerli olması için tek başına yeterli olmamaktadır.

El-Kirkisânî'ye göre Müslüman mütekellimlerin bir diğer delili, nübüvveti sahih olan Hz. Muhammed'in hem Hz. İsa hem de Hz. Musa'yı teyit etmesidir. Bu delile dayanan el-Kirkisânî'nin dönemindeki Müslüman mütekellimler, Hıristiyanların ve Yahudilerin nakillerine iltifat etmemektedir. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allâf[655] ve İbrahim

[654] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.3, ss. 301-304.

[655] Tam ismi Ebu'l-Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî'dir (ö. 235/849-50 [?]). Basra ekolünün kurucusu Mu'tezilî âlimdir. Mu'tezile mezhebinin geliştirilmesinde önemli rol üstlenmiş, çeşitli din ve mezhep mensubu âlimlerle yaptığı başarılı münazaralar sebebiyle Halife el-Me'mûn nezdinde itibar kazanmış ve kelami konularda pek çok eser ve reddiye kaleme almıştır.

en-Nazzâm[656] gibi kadim mütekellimlerin görüşüne muhalif olmaktadırlar.[657] El-Kirkisânî'nin bu ifadeleri, daha önce bahsettiği, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mucizeleri hakkındaki nakillerine itibar eden Müslüman mütekellimlerin Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve İbrahim en-Nazzâm gibi şahıslar olduğunu göstermektedir.

El-Kirkisânî, kendi dönemindeki Müslüman mütekellimlerin Yahudilerden gelen haberlere bilgi ve delil değeri vermemesini değerlendirmektedir. Buna göre, Müslümanlar iki sebebe dayanmaktadır. İlk olarak, Yahudilerin nakillerini sahih kabul etmeleri hâlinde Yahudi şeriatının ebedî olduğuna dair nakli de kabul etmek durumunda kalırlar ki bu da Muhammed'in nübüvvetini geçersiz kılmaktadır. İkinci olarak, Yahudiler Tevrat'ta Muhammed'in gönderilişini müjdeleyen pasajlar (*beşâiru'n-nubuvve*) bulunmadığını iddia etmektedir. Yahudilerin bu nakilleri sahih kabul edilirse Tevrat'ı teyit eden ve Musa ve ashabının şahit tutulduğu Kur'an metinlerini inkâr etmek gerekmektedir.[658] Ancak Müslümanlara göre Yahudilerin elindeki Tevrat gerçek Tevrat olmadığı gibi, inandıkları Musa da Müslümanların inandığı Hz. Musa'dan farklıdır. Zira hakiki nebi olan Hz. Musa, Hz. Muhammed'i müjdelemiş, gerçek Tevrat'ta da bu yazılmıştır. Yahudiler aksini iddia ettiğinde onların bahsettiği Tevrat ve Musa'nın farklı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[659]

El-Kirkisânî'ye göre, Yahudilerin kabul ettiği Musa ve Tevrat'ın farklı olduğu iddiası Müslümanlar açısından pek çok sıkıntı doğurmaktadır. Öncelikle Tevrat'ı teyit eden ve Yahudileri şahit tutan Muhammed'i yalancı konumuna düşürmektedir. Böylece

---

[656] Tam ismi Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Basra Mu'tezile mezhebinin ileri gelen kelamcılarından olup Nazzâmiyye kolunun da kurucusudur. Dayısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın talebesi olmuş, Halife el-Me'mûn tarafından Bağdat'a davet edilmiş, pek çok din ve mezhepten âlimlerle tartışmalar yapmış ve eserler kaleme almıştır.

[657] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.4, s. 304.

[658] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.4, s. 304.

[659] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.5, ss. 304-305.

haberleri sahih kabul ederken dayandıkları tevatür delili iptal edilmektedir. Ayrıca nübüvvetin kesilmesinden Muhammed'e kadar geçen dönemde Allah insanları ihmal edip, emir ve nehiysiz bırakmış olmaktadır. Bu nübüvvetsiz ve nakilsiz dönemde insanların akıllarıyla yükümlü oldukları iddia edilirse de daha önce açıklandığı üzere nübüvvet makamı ortadan kalkmaktadır.[660]

El-Kirkisânî, Yahudilerin farklı bir Musa ve Tevrat'ı kabul ettiği iddiası hakkında Müslümanlar arasında darb-ı mesel olmuş bir anlatıma yer vermektedir. Sözleri şu şekildedir:

> Bize Me'mûn ve diğer halifelerin meclisinde bulunan bir toplumdan haber verin. Huzurunda bulunduklarında onlara bir şeyi emreder, sonra yanından çıkarlar ve ayrılırlar, sonra bir yerde, bir beldede buluşurlar. Biri diğerine der ki: "Bilmez misiniz şu senenin şu ayının falan gününde biz Muhammed el-Emîn bin Zübeyde'nin kardeşi emîru'l-mu'minîn Abdullah el-Me'mûn bin Hârûn er-Reşîd'in meclisindeydik ve o şöyle şöyle emretti." Ötekiler der ki: "Biz söylediğiniz günde orada bulunuyorduk ama emrettiğini iddia ettiğiniz şeyi emretmedi, aksine emrettiği şey bunun zıttıydı, şöyle şöyleydi." Bu söz, ihtilafları ve her fırkanın diğer fırkanın iddiasının zıttını iddia etmesi, Muhammed el-Emîn bin Zübeyde'nin kardeşi emîru'l-mu'minîn Abdullah el-Me'mûn bin Hârûn er-Reşîd'in diğer fırkanın iddiasından başka (bir şahıs) olmasını mı gerektirir? Yoksa fırkalardan birinin yalan söyleyip onun (el-Me'mûn) söylemediği şeyi söylediğini iddia etmesini mi gerektirir?[661]

El-Kirkisânî, bu örneği kullanarak insanlar ihtilafa düştü diye birden fazla Halife el-Me'mûn[662] bulunmadığı gibi Musa ve Tevrat'ın da tek ve aynı olduğunu, Yahudiler veya Müslümanlardan birinin onlar hakkında yalan iddiada bulunduğunu anlatmaya

---

[660] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.5, s. 305.

[661] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.6, ss. 305-306.

[662] Abbâsî halifesi el-Me'mûn (hük. 813-833).

çalışmaktadır. İki grubun ihtilaf etmesi, mevzu bahis edilen Musa ve Tevrat'ın birbirinden farklı olması anlamına gelmemektedir. Zira yeryüzünde bu özellikleri bir arada toplayan başka bir Musa bulunmamaktadır. Bu şahıs, İsrail diye anılan Yakup'un ve Levi'nin soyundandır. Adı Musa bin İmran, kardeşi Harun, kız kardeşi Meryem'dir. Allah ona dikenli ağaçtan seslenmiş, onu deliller ve mucizelerle Firavun'a ve İsrailoğullarına göndermiştir. Mucizeleri, asanın yılana çevrilmesi, *yed-i beyzâ*, suyun kana çevrilmesi, denizin yarılması ve Kitab'ın zikrettiği diğer mucizelerdir. Allah onu İsrailoğullarına Şabat'ı benimsemeyi ve onda çalışmaktan kaçınmayı, yedi gün mayasız yemeyi, sünneti vb. emretmekle görevlendirmiştir. Müslümanlar bütün bu hususlarda Yahudileri onaylamaktadır. Ancak Hz. Musa'nın şeriatının geçerliliği ve Hz. Muhammed'in müjdelenmesi konusunda ayrılığa düşülmektedir. Böyle bir ihtilaf, iki grubun bahsettiği Musa'nın farklı şahıslar olmasıyla değil bir grubun yalan söylemesiyle açıklanabilir. El-Kirkisânî, Yahudilerin doğudan batıya yayıldığını ve ellerindeki kitabı değiştirmek üzere birleşmelerinin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Müslümanların da aynı şekilde yayıldıklarını ve yalan üzere birleşmeyeceklerini söylemeleri mümkündür. El-Kirkisânî'ye göre, Müslümanlar da ellerinde olanı değiştirmemiştir, ancak bu haberi onlara bildiren Muhammed kendi davasını teyit edebilmek için Musa ve Tevrat hakkında böyle bir yalan isnatta bulunmuştur. Yani haber en başında yalan olup bu şekilde nakledilmiştir. Müslümanlar bu ihtilafı açıklamak üzere Tevrat'ın *tahrîf* ve *tebdîl*i meselesini ortaya atacak olurlarsa el-Kirkisânî bu konuyu İslam'ı reddettiği bölümde ele aldığını ifade etmektedir.[663]

[663] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.16.6, ss. 306-307. El-Kirkisânî'nin İslam'a reddiyesi hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.15, ss. 292-301. Ayrıca bkz. Meral, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği", ss. 93-114. El-Kirkisânî'nin nesih, nübüvvetin delilleri, Kur'an'ın i'câzı gibi konularda Müslümanlara yaptığı reddiyeye İslam eserlerinde cevap verildiği görülmektedir. Bu durum, İslam eserlerinde bizzat *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'a atıfta

Netice olarak el-Kirkisânî, kendi dönemindeki Müslüman mütekellimlerin Yahudilerin nakillerine itibar etmemesini ve yalnızca Muhammed'den gelen haberlere dayanmalarını temelsiz ve geçersiz bulmaktadır. Musa ve Tevrat konusunda nakillerin farklı olması, birden fazla Musa ve Tevrat'ın varlığını gerektirmemektedir. Ona göre, Müslümanların nakilleri sağlam bir şekilde aktarılmış olsa da temelde Muhammed'in yalan isnatlarına dayanmaktadır. Musa kendi şeriatını neshedecek herhangi bir nebiyi müjdelememiştir, onun şeriatı zamanın sonuna kadar bütün insanlık için geçerlidir ve bu, Tevrat'ta net bir şekilde ifade edilmektedir. Muhammed ve İsa'nın nübüvveti geçersiz olduğu vakit el-İsfahânî'nin de iddialarının batıl olduğu ortaya çıkmaktadır.

B. Yudğân ve Takipçileri

El-Kirkisânî'nin sıralamasında, el-İsfahânî'den sonra ortaya çıkan grup *Yudğâniyye*'dir. Takipçileri tarafından ümmetin çobanı (*râ'i'l-umme*) şeklinde adlandırılan *Yudğân* isimli bir liderleri bulunmaktadır. Ebû İsa el-İsfahânî'nin öğrencisi olduğu kabul edilen Yudğân da el-İsfahânî gibi nübüvvet iddia etmiştir. Takipçileri onun Mesih olduğunu düşünmüşlerdir. Yudğân'ın ölmediğine ve tekrar döneceğine inananlar da bulunmaktadır.[664] El-Kirkisânî, Yudğâniyye'nin çeşitli dinî uygulamalarından da bahsetmektedir. Onlara göre et ve şarap (*eş-şerâb*) tüketmek yasaktır. Şabat ve bayramların artık kendilerinden sakıt olduğunu ve yalnızca bir hatıra değeri taşıdığını düşünmektedirler. Karaî bir grup da onların bu görüşüne iştirak

bulunulmasa da ilmî çevrelerde el-Kirkisânî'nin kullandığı içerikten haberdar olunduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili tespitler için bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 178, 183, 184, 188, 198, 210-211, 217-218.

[664] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.12.1, ss. 12-13, 52-53.

etmektedir. Yudğâniyye mensuplarının bir özelliği de dua ve orucu çokça yapmalarıdır.[665]

El-Kirkisânî'nin anlatımına baktığımızda, el-İsfahânî'nin öğrencisi olan Yudğân'ın 8. yüzyılda yaşadığını söylemek mümkündür. İslam hâkimiyetinde ortaya çıkmış gruplardan biri olan Yudğâniyye'nin Îseviyye ile benzer karakterde bir hareket olduğu görülmektedir. Her iki grupta da nübüvvet ve mesihlik düşüncesi yer almaktadır. Et ve şarap tüketmeyi yasaklamaları ve ibadetleri çokça yapmaları da Îseviyye ile benzer noktalarındandır. El-Kirkisânî'nin anlatımından yola çıkılırsa bu benzerlikler Yudğân'ın, el-İsfahânî'nin öğrencisi olmasından kaynaklanmaktadır.

El-Kirkisânî'nin verdiği Yudğân ismi, eş-Şehristânî'nin eserinde değişerek *Yuz'ân* şeklinde, fırkanın ismi de *el-Yuz'âniyye* olarak zikredilmektedir. El-Kirkisânî'ye benzer şekilde eş-Şehristânî de Hemedanlı *Yuz'ân*'ın etleri ve içkileri (*el-enbize*) haram kıldığını, ibadete ve zühd hayatına teşvik ettiğini ifade etmektedir.[666] El-Kalhâtî'nin eserinde ise *el-Buz'âniyye* fırkasının nispet edildiği Hemedanlı *Buz'ân*'ın zühdü sevip ibadeti çok yaptığı ve içkileri (*el-enbize*) haram kıldığı belirtilmektedir.[667] El-Kalhâtî, bu fırka hakkında eş-Şehristânî'ye benzer başka bilgiler de vermekte olup, *Buz'ân* (**بوذعان**) ifadesinin *Yuz'ân* (**يوذعان**) kelimesinin yanlış yazımı olduğu anlaşılmaktadır.

Yudğân'ın takipçileri tarafından Mesih olarak kabul edilmesi, el-İsfahânî'nin öğrencisi olmasıyla bağlantılı görünmektedir. Zira el-İsfahânî'nin kendisini, Mesih'in öncüsü bir peygamber olarak vasfettiği rivayet edilmektedir. Bu durumda, el-İsfahânî

---

[665] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.12.1, ss. 52-53.

[666] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 206.

[667] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

Mesih'in öncüsü, Yudğân da Mesih olmaktadır.[668] Yudğân'ın ölmediği ve tekrar döneceği inancı, Şiî gâli fırkaların benimsediği rec'at (bazı imamların ölmeyip uzaklaştığı ve tekrar dönecek olması) doktrinine benzemektedir. Kutluay'a göre, İslam döneminde ortaya çıkan Yahudi Mesihî hareketlerinin öncekilerden en önemli farkı Mesih'in ölmediği ve tekrar döneceği düşüncesidir ve bu, Şiî grupların etkisiyle olmuştur.[669] Yahudi fırkalarıyla Şiî fırkaların öğretilerindeki benzerliklerin karşılıklı etkileşimin bir sonucu olduğundan daha önce bahsetmiştik. Rec'at konusunda da benzer şekilde kimin kimden etkilendiğini kesin olarak ifade etmek mümkün değildir. Nitekim bazı araştırmalarda, Şiî fırkaların rec'at inancında Yahudilikten etkilendiği ifade edilmektedir.[670] Fakat Yahudi geleneğindeki Mesih inancı incelendiğinde, onda rec'at düşüncesinin olmadığı görülmektedir. Hz. İsa'nın durumu, tarihte yaşamış bir karakterin yeniden gelişi anlamında bir rec'at düşüncesidir. Fakat Yahudilikte beklenen Mesih, tarihte yaşamış bir şahıs değildir.[671]

Yudğân'ın "ümmetin çobanı" ismiyle anılması, pek çok nebinin gençliğinde çobanlık yapmış olmasını hatırlatmaktadır. Bunun yanı sıra "çoban" ifadesi Yahudiler tarafından Musa için, Hıristiyan literatüründe ise İsa için kullanılan bir nitelendirmedir.[672] Öte yandan "çoban" isimlendirmesinin kökenine dair başka bir iddia tartışılmaktadır. Buna göre, İslam döneminde ortaya çıkan Yahudi fırkalarında Şiî

---

[668] Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", ss. 184-185.

[669] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 288-293.

[670] Mustafa Öz, "Şîa-Değerlendirme", *DİA*, c. 39, s. 120.

[671] Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı -Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, ss. 278-279; Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, ss. 23-24.

[672] Hz. Musa hakkında kullanımı için bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", s. 48.

düşüncelerin etkisi göz önünde bulundurularak Arapça telaffuzuyla *er-Râ'î* kelimesi Şîa'da kullanılan *ed-Dâ'î* (çağıran, davet eden) tabiriyle ilişkilendirilmektedir.[673]

Er-Râ'î kelimesi Yahudi fırkalarından bahseden diğer kaynaklarda da yer almaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan istifade ettiği bilinen Yehuda Hadassi, "ümmetin çobanı" ifadesini hatalı bir şekilde "devenin çobanı" (*roe gmaleyha*) olarak ifade etmektedir.[674] Yahudi grupları arasında *er-Râ'iyye*'yi zikreden el-Hârizmî bu grubu, *er-Râ'î* ismiyle anılan ve nebilik iddiasında bulunan bir şahsın takipçileri olarak tanıtmaktadır.[675] El-Hârizmî, Yudğân veya Yudğâniyye isimlerinden habersiz görünmektedir. El-Bîrûnî ise Yahudiler arasında nebi ve Mesih'in elçisi olduğunu iddia eden şahıslardan biri olarak *er-Râ'î*'yi zikretmekte, onun ebced hesabını kullanarak iddialarına Tevrat'tan delil çıkarışını aktarmaktadır.[676] *Er-Râ'î* ile Yudğân arasında irtibat kurmayan el-Bîrûnî'nin eserini yazarken el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât*'ına ulaştığı kaydedilmektedir.[677] Eş-Şehristânî, hem Ebû İsa el-İsfahânî'nin hem de Yudğân'ın *ed-Dâ'î*'yi yücelttiklerinden bahsetmektedir.[678] Bir araştırmaya göre,

---

[673] Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 34-40. Araştırmacılar arasında gittikçe rağbet gören bir görüş, Şîa'daki *ed-Dâ'î* kelimesinin İbranice *kore* ve *Karaim* kelimesine kaynaklık etmesidir. Erder ise *Karaim* isimlendirmesi konusunda farklı bir iddia ortaya atmakta, *Karaim* isminin Kumran cemaatinde Sadokoğulları için kullanılan *Keriey ha-Şem* (isimleriyle çağrılanlar) nitelemesinden ilham alınarak verildiğini savunmaktadır. Ona göre Karaîler üzerinde Kumran yazmalarının çok ciddi bir etkisi mevcuttur ve bu isimlendirme de buradan hareketle kullanılmaktadır. Erder, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", ss. 186-190.

[674] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 680-681.

[675] El-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, s. 53.

[676] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 15; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, ss. 54-55.

[677] Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", s. 27.

[678] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 258; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 205, 206.

buradaki *ed-Dâ'î* ifadesi *er-Râ'î* kelimesinin yanlış yazımı olarak değerlendirilmektedir.[679] Bu iddia doğru kabul edilirse eş-Şehristânî'nin bahsettiği *er-Râ'î,* el-Kirkisânî'nin anlatımından farklı bir şahsa tekabül etmektedir. Zira el-Kirkisânî *er-Râ'î* kelimesini Yudğân'a verilen bir isim olarak zikretmektedir. Eş-Şehristânî ise el-İsfahânî ve Yudğân tarafından saygı gösterilen, onların öncüsü olan bir *er-Râ'î*'den bahsetmektedir. Diğer İslam kaynaklarında Yudğân ile *er-Râ'î* arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaması da konuyla ilgili kesin yargıya varmayı zorlaştırmaktadır.

Kaynaklarda *er-Râ'î* ve Yudğân konusunda farklı bilgilerin bulunması, Yahudi mezheplerinin kronolojik sıralaması konusunda karışıklığa neden olmaktadır. El-Kirkisânî, Yudğân'ı -dolayısıyla *er-Râ'î*'yi- kronolojik olarak Ebû İsa el-İsfahânî'den sonra zikretmekte, Yudğân'ın (*er-Râ'î*) Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (hük. 685-705) zamanında faaliyet gösteren el-İsfahânî'nin öğrencisi olarak kabul edildiğini belirterek tahminî bir tarihlendirme yapmamıza imkân sunmaktadır. İslam bilginlerinden Ebu'l-Me'âlî ise *er-Râ'î* için Süleyman bin Abdülmelik (hük. 715-717) zamanına işaret etmektedir.[680] Ebu'l-Me'âlî'nin Yahudi fırkaları hakkındaki anlatımını, Ebû İsa el-Verrâk'ın (ö. 247/861) *Kitâbu'l-Makâlât* isimli çalışmasından çeviri yaparak kullandığı bilinmektedir.[681] Bu durumda hem el-Verrâk hem de Ebu'l-Me'âlî'ye göre, *er-Râ'î* Emevi halifesi Süleyman bin Abdülmelik döneminde faaliyet göstermiştir. Bu bilgi, el-Kirkisânî'nin *er-Râ'î* (Yudğân) için verdiği yaklaşık tarihle uyumlu görünmektedir. Ancak Ebu'l-Me'âlî, Yudğân ile *er-Râ'î* arasında bir bağlantı

[679] Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 43-44.

[680] Eserin bu bölümünün İngilizce çevirisi için bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 27-28.

[681] Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 27-28.

kurmamakta, Ebû İsa el-İsfahânî'nin ise Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (hük. 754-775) zamanında faaliyet gösterdiğini bildirmektedir.[682] İki bilgi birlikte okunduğunda Ebu'l-Me'âlî'ye göre *er-Râ'î*, el-İsfahânî'den önce yaşamış bir şahıs olmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere eş-Şehristânî de *er-Râ'î*'yi (*ed-Dâ'î*) el-İsfahânî ve Yudğân'ın tazim gösterdiği, onlardan önce yaşamış bir şahıs olarak zikretmekte, el-İsfahânî'nin Halife el-Mansûr döneminde faal olduğundan bahsetmektedir.[683] Netice olarak hem eş-Şehristâni hem de el-Verrâk'tan alıntı yapan Ebu'l-Me'âlî'nin anlatımı el-Kirkisânî'nin kronolojisine uymamakta ve el-Kirkisânî bu konuda yalnız kalmaktadır.[684]

El-Kirkisânî, Yudğân'ın nübüvvet ve mesihlik iddialarını çok zayıf bulmakta, bu konularda redde gerek olmadığını belirtmektedir.[685] Öte yandan Şabat ve bayramların sakıt olduğu görüşlerini reddetmektedir. Zira Şabat ve bayramların sürgünde olunması sebebiyle iptal edilmesi, dinî emirlerin çoğunu iptale götürmektedir. El-Kirkisânî'ye göre farzların geçerliliği kutsal topraklara bağlı değildir, bütün farzlar aslıyla kaimdir, hepsi ebedîdir, bütün zaman ve mekânlarda geçerlidir.[686] El-Kirkisânî, Yudğân'la birlikte Karaî bir grubun da Şabat ve bayramların sakıt olduğu görüşünü benimsediklerini zikretmektedir. Araştırmacılar, bu grubun *Aveley Tsiyon* ile bağlantılı, çileci ve münzevi bir cemaat olduğunu tahmin etmektedir. Zira *Aveley Tsiyon*

---

[682] Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", s. 35.

[683] Bu konu tezin "Ebû İsa el-İsfahânî ve Takipçileri" başlığında ayrıntılı olarak incelenmektedir.

[684] Konuyla ilgili Süryanice kaynakların değerlendirmesi için bkz. Anthony, "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", ss. 45-52. Burada Mardin'den bir sahtekârın mesihlik iddiasıyla Yahudileri kandırması hakkında bir hikâyenin, el-Verrâk'ın ve Müslüman kaynakların *er-Râ'î* anlatımlarıyla benzerlikleri incelenmekte ve hepsinin aynı tarihî şahıs ve hareketten yola çıktıklarına işaret edilmektedir.

[685] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.14.16, s. 307.

[686] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.10, ss. 874-877.

mensupları arasında, Mabed'in yıkılması ve sürgünde olunması sebebiyle Tanah emirlerinin gerektiği şekilde yerine getirilemeyeceği kabul edilmektedir.[687] El-Kirkisânî'nin *Aveley Tsiyon* ismini telaffuz etmemesi dikkat çeken bir husustur.

İslam eserlerinde Yudğâniyye'nin akabinde el-Kirkisânî'nin bahsetmediği bir grup hakkında bilgi verilmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre, *Muşkân* isimli liderleri olan *Muşkâniyye* fırkası, Hz. Muhammed'in Yahudiler dışında Araplar ve diğer insanların resulü olduğunu, Kur'an, ezan, ikamet, beş vakit namaz, Ramazan orucu ve Kâbe'yi haccetmenin hak olduğunu ve Müslümanlar için farz kılındığını kabul etmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, İseviyye hakkında yaptığı değerlendirmeye benzer şekilde, *Muşkâniyye*'nin "*Lâ ilâhe illallah Muhammedun rasûlullah*" sözünü kabul etmelerine rağmen Yahudilerin İslam şeriatıyla yükümlü olmadıklarını söylemeleri sebebiyle İslam ümmetine dâhil olmadıklarını belirtmektedir.[688] Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin maksadı, her iki mezhebin de millet-i İslam'a dâhil olmadıklarını açıklamaktır. Eserinde *Muşkâniyye*'den bahseden bir diğer bilgin eş-Şehristânî'dir. Ona göre *Yuz'ân*'ın mezhebinden olan *Muşkân, Yuz'ân*'dan farklı olarak muhaliflerle savaşmayı gerekli görmüş, on dokuz kişiyle çıkardığı isyanda Kum civarında öldürülmüştür. Eş-Şehristânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye benzer şekilde *el-Muşkâniyye*'nin Hz. Muhammed'i Yahudiler dışındaki Araplar ve diğer insanların nebisi olarak kabul ettiklerini zira Yahudilerin zaten din ve kitap sahibi olduklarını belirtmektedir.[689] Eş-Şehristânî'nin *el-Muşkâniyye* hakkındaki ifadeleri, çok benzer

---

[687] Yoram Erder, "Yûdghân", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World,* Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 650-651.

[688] El-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum,* s. 30; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 13.

[689] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* ss. 258-259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi,* s. 206.

şekilde el-Kalhâtî tarafından *el-Muskâniyye* fırkası için zikredilmektedir.[690] Eş-Şehristânî eserinde, *el-Muşkâniyye*'nin ardından Meğâriyye (*el-Mekâribe*) fırkasının melek inancını aktarmaktadır.[691] El-Kalhâtî'nin ise *el-Mekâribe* ifadesini atlayarak melek inancından bahsettiği, bu yüzden eş-Şehristânî'nin ifadelerini *el-Muskâniyye'*nin inancıymış gibi naklettiği görülmektedir.[692]

Muşkâniyye hakkında İslam kaynaklarında verilen bilgiler, fırkanın Îseviyye ve Yudğâniyye gibi Mesihî karakterli olduğunu göstermektedir. *Muşkâniyye*'ye atfedilen, İslam'ın gönderildiği toplum için hak din olarak kabul edilmesi düşüncesi de kaynaklarda Îseviyye fırkasının en çok dile getirilen görüşüdür. Bu çerçevede *Muşkâniyye*'nin Îseviyye ve Yudğâniyye'nin devamı niteliğinde bir fırka olduğu anlaşılmaktadır. Müellifler *Muşkâniyye*'nin ortaya çıktığı zaman hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak *Muşkâniyye*'den bahseden en erken kaynağın 11. yüzyılda kaleme alındığı görülmektedir. El-Kirkisânî'nin fırkadan bahsetmemesi, fırkanın az bilindiğini veya geç dönemde ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Konuyla ilgili net bir bilgi bulunmaması sebebiyle kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

C. Anân ben David ve Takipçileri

El-Kirkisânî'ye göre, Yahudilikte Yudğân'dan sonra ortaya çıkan dinî grup önderi *Re'su'l-Câlût 'Ânân'*dır. Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında yaşamıştır. Dinî emir ve yasaklar (*ferâiz*) hakkında hakikatin çoğunu[693] (*cumleten mine'l-hakkı*) açıklayan ilk

---

[690] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

[691] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 259; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ss. 206-207.

[692] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

[693] El-Kirkisânî'nin buradaki *cumleten mine'l-hakkı* ifadesi araştırmacılar tarafından "bütün hakikat" olarak anlaşılmıştır. Ancak burada kastedilen mananın "hakikatin çoğu" olduğu belirtilmektedir. Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, ss. 121-122.

kişidir. Rabbani öğretiler konusunda son derece bilgili olan Anân, Rabbaniler tarafından bu hususta itham edilmemiştir. Akademinin başı olan Hay[694] ve babası, Anân'ın bir eserini Aramiceden İbraniceye tercüme ederken Rabbani öğretide temelini bulamadıkları yalnızca birkaç husus olmuştur. Bunlar Anân'ın ilk doğanlarla ilgili hükmü ve İsraillilerin ekip biçtikleri ile diğer milletlerin (*el-umem*) ektikleri arasındaki farka dair yorumudur.[695] Rabbani öğretide doğrudan temeli olmayan bu hususlar hakkında Yannai'nin[696] dinî şarkılarında (*hizâne/hazâne*)[697] malumata ulaşmışlardır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin Anân'ı öldürme teşebbüsünde bulunduklarını, ancak başarısız olduklarını dile getirmektedir. Onun deyimiyle söyleyecek olursak "Allah bunu yapmalarına imkân vermemiştir".[698]

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da ismi en çok zikredilen şahıslardan biri Anân ben David'dir (715-795). El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi, tarihî kaynaklarda Anân ben David'in Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un döneminde (hük. 754-775) *Re'su'l-Câlût*[699] olma mücadelesi verdiği zikredilmektedir. Rabbani ileri gelenler, bir önceki

---

[694] El-Kirkisânî'nin bahsettiği bu şahıs hakkında iki görüş bulunmaktadır. 890-897 arasında Pumbedita gaonu olan Hay ben David olabilir. Diğer ihtimale göre 886-896 yıllarında görev yapan Sura gaonu Hay ben Nahşon'dur. Hay ben Nahşon hakkındaki tartışmalar için bkz. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages,* ss. 332-336.

[695] Bu konular ilerleyen bölümlerde ayrıntılı anlatılmaktadır. Bkz. el-Kirkisânî, VI.39.3, ss. 669-670.

[696] Yannai, MS. 7. yüzyılda Filistin bölgesinde yaşamış Yahudi dinî şiir (*piyyut*) yazarıdır. Şiirlerinde akrostiş yaptığı, Eleazar ben Kalir gibi ünlü şairleri etkilediği ve kendi döneminde şiirlerinin meşhur olduğu bilinmektedir. Deutsch, Gotthard, Brody H., "Yannai", http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15059-yannai (Erişim tarihi 27.10.2020).

[697] Bu tabir Yahudi cemaatinin toplu ibadetlerde kullandıkları dinî şiirlerin/ilâhilerin (*piyyut*) ezgili bir şekilde icra edilmesinde görevli *hazan* kelimesini çağrıştırmaktadır. Hazan sinagoglarda cemaat temsilcisi olarak ücretli çalışan, dinî ilâhileri icra eden, kimi zaman *şohet* (dinî kurallara göre et kesim görevlisi) görevini de üstlenen kimsedir. Yusuf Besalel, "Hazan", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 1)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, s. 205.

[698] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.2.14, s. 13.

[699] *Re'su'l-Câlût* İslâmî dönemde devlet önünde temsil yetkisi bulunan Yahudi cemaati lideridir.

Re'su'l-Câlût ile aynı aileden olup göreve gelmesi gereken Anân ben David yerine daha mütevazı ve dinî konularda titiz olan Hananya isimli bir zatı bu makama getirmiş ve buna karşı çıkan Anân'ı hapse atmışlardır. Bir rivayete göre, Anân ben David hapisteyken İmam-ı Âzam Ebû Hanife (ö. 150/767) ile karşılaşmış ve Ebû Hanife ona diğer Yahudilerden farklı bir görüşte olduğunu halifeye söylemesini tavsiye etmiştir. Anân, hapis sonrasında halife tarafından kabul gördüğü gibi takipçileri tarafından da *Re'su'l-Câlût* olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Rabbani Yahudilikten ayrı yeni bir Yahudi fırkası (Anâniyye) oluşmuştur.[700]

El-Kirkisânî, Anân ben David için çoğunlukla *Re'su'l-Câlût 'Ânân* isimlendirmesini kullanmaktadır. Bu tercihiyle o, Rabbani görüşün karşısında ve Anân ben David'in tarafında olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. İslam kaynaklarında da Anân ben David için *Re'su'l-Câlût* tabirinin kullanıldığı görülmektedir. El-Mes'ûdî, Anâniyye'yi (*'Anâniyye*) Irak bölgesindeki *Re'su'l-Câlût*lardan (*ruesâi'l-cevâlî*) biri olan *'Anân ben Nebâdûd*'un[701] taraftarları olarak nitelemektedir.[702] El-Bîrûnî, Anâniyye (*'Anâniyye*) isimli bir fırkanın *Re'su'l-Câlût 'Anân'*a mensup olduklarını zikretmektedir.[703] Eş-Şehristânî *'Anân ben Dâvud*'a *Re'su'l-Câlût* lakabının nispet

---

[700] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 259-261; Nuh Arslantaş, "Re'sülcâlût", *DİA*, c. 35, s. 5.

[701] Davud kelimesinin yerine yazılan *Nebâdûd* ifadesinin istinsah hatası olduğu görülmektedir.

[702] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 187; el-Mes'ûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, s. 160. El-Mes'ûdî Anâniyye'nin *adl* ve *tevhid* görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. *Adl* ve *tevhid* Mu'tezile mezhebinin *usûl-i hamse* olarak belirlediği beş ilkeden iki tanesidir. El-Makdisî de Anâniyye'nin *adl* ve *tevhid* görüşünü kabul edip *teşbîh*i reddettiklerini belirtmektedir. El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, c. 4, s. 34.

[703] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 58; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 107. El-Bîrûnî, *Re'su'l-Câlût* olmak için Hz. Davud'un soyundan olma şartı arandığını belirterek Anân ben David'in Hz. Davud'a uzanan soy ağacını vermektedir. El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ss. 58-59; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 107. El-Bîrûnî'nin bu anlatımını Karaî bir kaynaktan almış olabileceği düşünülmektedir. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, s. 129.

edildiğini ifade etmektedir.[704] Müslüman bilginlerin ifadelerinden, Anân ben David'in *Re'su'l-Câlût* olduğuna dair yaygın bir bilgi bulunduğu anlaşılmaktadır.

Son yıllara kadar Karaîliğin kurucusu olarak Anân ben David gösterilmekteydi. Bunun sebepleri arasında, Anân ben David'in Rabbanilikten ayrılan ilk âlim olması ve onun Karaîler tarafından benimsenmesi zikredilebilir. Ancak Karaîlik araştırmalarında ortaya çıkan bilgi ve belgeler Anâniyye ve Karaîleri iki farklı grup olarak ele almayı gerektirmiştir. Buradan hareketle de Anân ben David, Karaîliğin değil Anâniyye'nin kurucusu olarak görülmektedir.[705] Nitekim el-Kirkisânî de Anân ben David'in takipçilerini *el-'Ânâniyye* ismiyle anmakta, Karaîler için de *el-Karâîn* ismini kullanmaktadır.[706] Böylelikle iki fırka arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Benzer şekilde el-Mes'ûdî, Yahudi fırkaları arasında Anâniyye ile Karaîlikten ayrı ayrı bahsetmektedir.[707]

Anân ben David, Tanah'ı dinin tek kaynağı kabul ederek Rabbani geleneğin vahiy ürünü kabul ettiği Sözlü Tora'yı vahiy mahsulü olarak kabul etmemiştir. O, bu çerçevede "Tanah'ı iyi araştırın ve benim görüşlerime dayanmayın" sözüyle

---

[704] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 256; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 204.

[705] Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Brill, Leiden-Boston 2004, ss. 2-3; Moshe Gil, "The Origins of the Karaites", *Karaite Judaism*, ed. Meira Polliack, Brill, Leiden 2003, s. 97; Yasin Meral, "Abraham İbn Daud'un Sefer Ha-Kabala İsimli Eserinde Rabbani Geleneğin Otantikliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), s. 10. Ayrıca bkz. Haggai Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", *Studies in Muslim-Jewish Relations* 1 (1993), ss. 19-29. Karaîlerin orijini hakkında bkz. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, ss. 13-24.

[706] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.1.3, s. 5; I.2.7, s. 11; I.10.1, s. 48.

[707] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 187; el-Mes'ûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, s. 160.

takipçilerini Tanah metnini derinlemesine incelemeye yönlendirmiştir.[708] Onun geleneksel Rabbani anlayışa karşı çıkarak oluşturduğu sisteminde, Rabbanilikten daha katı bir şeriat öngördüğü bilinmektedir.[709] Bu doğrultuda mezhebin esaslarını kaleme aldığı *Sefer ha-Mitsvot* (*Kitâbu'ş-Şerâ'î*/Yasalar Kitabı) isimli, orijinali Aramice olan eseri kısmen günümüze ulaşmıştır.[710] *Sefer ha-Mitsvot,* Karaîliğin ilk hukuk kitabı olarak önemli bir konumda görülmektedir. El-Kirkisânî, muhtemelen bu eser sebebiyle Anân ben David'in dinî yükümlülüklerle ilgili "çoğu hakikati açıklayan ilk kişi" olduğunu ifade etmektedir.

Anân ben David'in ve takipçilerinin Rabbani sözlü geleneği reddetmesi İslam kaynaklarında aktarılmaktadır. İbn Hazm, Anâniyye hakkında Yahudilerin (Rabbani Yahudilik) kanaatlerini aktarmaktadır. Onlara göre, *el-Karâyîn* olarak isimlendirilen Anâniyye, Yahudi din âlimlerinin (*ahbâr*) görüşlerinden imtina etmekte ve onları yalanlamaktadır. İbn Hazm yine Yahudilere atıfla Anâniyye'nin, Tevrat'ın şeriatına ve nebilerin kitaplarında bulunanlara uymadıklarını zikretmektedir.[711] Ancak Anâniyye

---

[708] Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 336

[709] Anân ben David ile Anâniyye'nin benimsedikleri *halaha*ların karşılaştırmalı olarak değerlendirmesi için bkz. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, ss. 41-80. Lasker'e göre bu durum Karaîliğin kitle hareketine dönüşmemesinin sebeplerinden biridir. Daniel J. Lasker, "Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy ", *Great Schisms in Jewish History*, ed. R. Jospe & S. M. Wagner, Ktav Publishing, New York 1981, ss. 47-72.

[710] *Sefer ha-Mitsvot*'tan çeşitli pasajların İngilizce çevirisi için bk. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, ss. 3-20. Anânilik ve Anân ben David'in eserinin neşredilen bölümleri hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, ss. 263-267. Anân'ın bu eserde, haram gıdalar, haram giysiler, *tsitsit*, ziraat hükümleri, cinayet, Tevrat kıraati, temizlik, ibadet için sinagoga giriş, hamd, haşerat, sünnet, Şabat ve bayramlar, kadınlara dair hükümler, hibe ve veraset gibi konuları ele aldığı bilinmektedir. Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, s. 70. Sinanoğlu, *Sefer ha-Mitsvot*'un günümüze kadar ulaşmadığını ifade etmektedir. Mustafa Sinanoğlu, "Karâîlik", *DİA*, c. 24, s. 425. Fakat bu eserin bazı parçaları günümüze ulaşmıştır.

[711] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 424-425.

hakkında gerçeği yansıtmayan bu bilginin, Rabbaniler arasındaki asılsız ithamlardan biri olması muhtemeldir. Zira hem Anâniyye hem de Karaîlerin Tanah'ın tamamını kabul ettikleri ve genel itibarıyla bütün şeriatı benimsedikleri bilinmektedir.

El-Kirkisânî'nin anlatımında, *Sefer ha-Mitsvot*'un çevirisini yapan Hay Gaon ve babası, Anân ben David'in Rabbani kaynaklarla uyum içerisinde olduğunu belirtmektedirler. Benzer şekilde Karaî bilgin Salmon ben Yeruhim, Anân ben David'in Tanah'a dönme görüşünü gerçekleştiren ilk kişi olması sebebiyle yaptığı işin zorluğundan bahsetmekte ve pek çok konuda Talmud Rabbilerinin uygulamalarını devam ettirdiğini ifade etmektedir.[712] Bazı araştırmacılar, Anân ben David'in eserinin Rabbani kimliğe sahip olduğunu iddia etmektedirler.[713] Öte yandan el-Kirkisânî'nin Anân ben David'in öğretileri için kaynak olarak zikrettiği *Yannai*'nin Filistin akademisini temsil ettiği, bu sebeple ilk dönem Karaî *halaha*sında Babil akademisi tarafından kabul görmeyen Filistin *halaha*sının etkisi olduğu düşünülmektedir.[714] Ancak güncel araştırmalarda *Sefer ha-Mitsvot*'un Rabbani *halaha*lardan pek çok noktada ayrıldığı ifade edilmektedir.[715]

Sefer ha-Mitsvot'un Hay Gaon tarafından yapılan tercümesine başka kaynaklarda da işaret edilmektedir. Karaî bilgin Yusuf el-Basîr, Hay Gaon'un *Sefer ha-Mitsvot*'a yaptığı Arapça tercümeden bahsetmektedir. Buradan yola çıkan Ben-Shammai, El-Kirkisânî'nin *Sefer ha-Mitsvot*'un Aramice orijinal metnine ulaşmadığını, Anâniyye'ye ait eserlerin Arapça çevirileri üzerinden bilgi verip değerlendirmede

[712] Erder, "'Anan ben David", ss. 206-207.

[713] Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", s. 19. Bu çalışmada *Sefer ha-Mitsvot*'un Aramice orijinal metninin izi sürülmektedir.

[714] Erder, "'Anan ben David", s. 206, 209.

[715] Gil, "The Origins of the Karaites", ss. 80-81.

bulunduğunu düşünmektedir.[716] Nitekim araştırmalarda Karaî bilginlerin 11. yüzyıl ortalarına kadar *Sefer ha-Mitsvot*'tan doğrudan alıntı yapmadıkları, ikincil kaynaklardan bilgi edindikleri ifade edilmektedir.[717]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb, Anân ben David ve Anâniyye hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan biri olması bakımından önemlidir. El-Kirkisânî, eseri boyunca Anân ben David'in ve fırka mensuplarının benimsediği itikadî ve amelî görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. İtikadi konularda Anân ben David ve taraftarlarına atfedilen inançlardan biri tenâsühtür. Rivayete göre Anân ben David, tenâsühü kabul ederek bu hususta bir kitap kaleme almıştır. El-Kirkisânî, Anâniyye'ye mensup bir grubun tenâsüh inancını sürdürdüğüne şahit olduğunu dile getirmektedir.[718]

Tenâsüh ve yeniden doğuma inananlar, el-Kirkisânî'nin reddettiği gruplardandır. Tenâsühü hakikat kabul eden *muvahhide*nin (tevhid ehli)[719] dayanak noktası, herhangi bir suçu olmayan çocukların acı çekmesidir. Allah'ın adaleti gereği sebepsiz yere acı çektirmemesi, zulmetmemesi gerekir. Dolayısıyla çocukken acı çekenler, daha önce bir vakitte doğup akıl baliğ ve mükellef olup isyan etmiş, bu hayatlarında da onun cezasını çekiyor olmalıdır. El-Kirkisânî'ye göre, insana acı veren her şey zulüm ve cezalandırma değildir. Örneğin, ebeveynlerin çocuklarına çeşitli sıkıntılar çektirerek talim ve terbiye vermeleri, onların menfaatini amaçladığı için zulüm olarak değerlendirilmemelidir. Benzer şekilde hastalıklarda uygulanan ilaç tedavileri ve hacamat gibi insanlara sıkıntı veren işlemler de şifa amaçlı olup bir cezalandırma olarak düşünülmemelidir. Tenâsühe

---

[716] Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", ss. 20-22.

[717] Erder, "'Anan ben David", s. 207.

[718] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.13.3, s. 54.

[719] Mu'tezile mezhebinden Nazzam'ın öğrencisi Ahmed b. Hâbıt'ın (ö. 846-7) tenâsüh inancını kabul ettiği bilinmektedir. Sonradan kabul ettiği bazı görüşler nedeniyle İslam'dan ayrıldığı düşünülmüştür. Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbıt", *DİA*, c. 2, ss. 70-71.

inanan kimselerin, Allah'ın çocuklara acı çektirmeden cennete ulaştırmaya kadir olduğunu, bu sebeple acı çektirmesinin abes olduğunu iddia etmeleri mümkündür. Tenâsüh taraftarlarının mantığına göre, hak edilmeyen acı zulüm oluyorsa hak edilmeyen nimet de adaletsizlik olurdu. Ancak durum öyle değildir. El-Kirkisânî'ye göre, Allah'ın hak etmediğimiz nimeti de acıyı da vermesi caizdir.[720]

El-Kirkisânî, Anâniyye'den bir grubun tenâsühe inandığını belirtmekle birlikte tenâsühü kabul eden *muvahhide*nin delillendirmesini ele almaktadır. Bu durum Anâniyye'nin *muvahhide*nin görüşlerine mutabık oldukları anlamına gelebileceği gibi konu hakkında Anâniyye'den ziyade *muvahhide*nin derli toplu argüman ürettikleri de düşünülebilir. El-Kirkisânî benzer bir tavrı, İsa'nın nübüvvetini iddia eden Ebû İsa el-İsfahânî'yi reddederken de sergilemekte, el-İsfahânî'nin değil Müslüman mütekellimlerin düşüncelerini muhatap alarak konuyu değerlendirmektedir. Bununla birlikte, hem tenâsüh hem de İsa'nın nübüvveti konularında, Yahudiliği ilgilendiren boyutuyla meseleye dayanak olabilecek Tanah pasajlarını tartıştığı görülmektedir.

El-Kirkisânî, tenâsühü reddederken insanın cezalandırılması için suçunu hatırlamasının esas olduğunu ifade etmektedir. İnsan mevcut hayatından önce bir hayat yaşamış olsaydı, tıpkı bir nevi ölüm olan uykudan uyandıktan sonra uyku öncesini hatırlaması gibi önceki hayatını da hatırlaması gerekirdi. Allah'ın adaletine uygun olan, insanları hatırlamadıkları hatalar için cezalandırmak değil hatırladıkları için ceza vermektir. Nitekim Tanah'ta verilen cezalandırma örnekleri, kişinin vakıf olduğu suçlar için gerçekleşmektedir. Örneğin, Eyüp Kitabı'nda "Suçlarım, günahlarım ne kadar? Bana suçumu, günahımı göster"[721] sözüyle Tanrı'dan günahların bildirilmesi istenmekte; "Tanrı'ya: Beni suçlama diyeceğim, Ama söyle, niçin benimle

[720] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.17.1-14, ss. 307-314.

[721] Eyüp, 13:23.

çekişiyorsun. Hoşuna mı gidiyor gaddarlık etmek, kendi ellerinin emeğini reddedip kötülerin tasarılarını onaylamak"[722] cümlelerinde de cezalandırırken suçlardan haberdar etmemenin dürüstçe olmadığı ve gaddarlık olduğu ifade edilmektedir.[723] İnsanlara hatalarının bildirilmesi cezalandırmanın adil ve anlamlı olması için bir ölçüt olmakla birlikte el-Kirkisânî'ye göre, Allah amellerin karşılığında cezalandırmayı dilerse bunu, ahirette, ödül ve ceza vaktinde gerçekleştirecektir.[724] Dolayısıyla bu dünyada yaşananlar nihai ödül ve ceza olarak değerlendirilmemelidir.[725]

El-Kirkisânî'ye göre, Tanah'ta iyi amellerin ödüllendirilip kötü amellerin cezalandırılacağını haber veren pasajlar[726] bulunmakla birlikte, bunların geçmiş hayattaki amellerin karşılığı olmadığını gösteren Tanah metinleri de bulunmaktadır. Örneklerden biri, Yeremya peygamberin Tanrı'ya söylediği sözlerdir: "Davamı önüne getirsem, haklı çıkarsın, ya Rab. Ama adalet konusunda seninle tartışmak istiyorum. Neden kötülerin işi iyi gidiyor? Neden hainler tasasızca yaşıyor?"[727] Bu pasajda kötülerin elde ettiği iyilikler sorgulanmaktadır. Dolayısıyla dünyadaki her iyilik ve kötülüğün mutlak anlamda amellerin karşılığı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Eğer bu dünyada karşılaşılanlar geçmiş hayatın karşılığı olsaydı, Yeremya peygamber de bunu

---

[722] Eyüp, 10:2-3.

[723] Benzer şekilde Tanah'ta İsrailoğulları nerede hata yaptıklarını Tanrı'ya sormakta, Tanrı da bir bir hatalarını açıklamaktadır. Örnek pasajlar şunlardır: "Hem sunağıma murdar yiyecek getiriyor, hem de 'Yiyeceği nasıl murdar ettik?' diye soruyorsunuz. 'Rab'bin sofrası küçümsenir' demenizle." Malaki, 1:7. "İnsan Tanrı'dan çalar mı? Oysa siz benden çalıyorsunuz. 'Senden nasıl çalıyoruz?' diye soruyorsunuz. Ondalıkları, sunuları çalıyorsunuz." Malaki, 3:8.

[724] El-Kirkisânî *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'* ın bir bölümünü ölülerin dirilmesi, mükâfat ve ceza konularına ayırmaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7-12, ss. 222-282.

[725] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.17.12-14, ss. 313-314.

[726] Levililer, 26. bölümde Tanrı'ya bağlılığın ödülü ve Tanrı'dan uzaklaşmanın cezası ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır.

[727] Yeremya, 12:1.

bilir ve kötülerin işlerinin iyi gitmesine hayret etmezdi.[728] Benzer şekilde Tanah'ta nebiler ve velilerin ölümü kerih görmeleri, tenâsühün olmadığına delil teşkil etmektedir. Çünkü tenâsühe inansalardı tekrar döneceklerini bildikleri için ölümü kerih görmemeleri gerekirdi.[729]

Tenâsühü kabul edenler, Tanah'tan çeşitli deliller getirmektedirler. El-Kirkisânî, tenâsühe işaret olarak kullanılan Tanah metinlerini birebir göstererek doğru anlamı izah etmektedir.[730] Örneklerden biri, Tekvin Kitabı'nda yer almaktadır: "Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından (*ba-adam*) dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı."[731] Tenâsühü kabul edenlere göre, bu pasajda kastedilen mana, kim insan kanı dökerse onun kanı da insan suretinde iken (*ba-adam*) dökülecektir. Dolayısıyla insan kanı döken kimsenin insan suretinden çıktığı ve ölüm cezasını alması için insan suretinde olması gerektiği anlaşılmaktadır. El-Kirkisânî konuyla ilgili açıklama yaparken kendi Tekvin tefsirine (*tefsîrunâ li-Bereşit*) atıfta bulunmaktadır. Ona göre, buradaki *ba-adam* lafzını, "insan suretinde iken" şeklinde anlamak doğru değildir. *Ba-adam* sözü "insan tarafından" anlamında kullanılmakta ve bir kimse adam öldürdüyse âdemoğluna onu öldürmek vacip kılınmaktadır.[732]

El-Kirkisânî tarafından Anâniyye mensuplarına atfedilen tenâsüh inancı, Şiî gâli fırkalarda da görülmektedir. Eş-Şehristânî, Şiî Gâliyye'ye dâhil olan bütün gruplarda

---

[728] Tanah'ta benzer şekilde yorumlanabilecek bir diğer ifade şu şekildedir: "Yeryüzünde boş bir şey daha var: Kötülerin hak ettiği doğruların, doğruların hak ettiğiyse kötülerin başına geliyor. Bu da boş diyorum." Vaiz, 8:14.

[729] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.18.9-10, ss. 317-318.

[730] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.18.1-10, ss. 315-318. Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. Leon Nemoy, "Biblical Quasi-Evidence for the Transmigration of Souls: (From the Kitāb al-Anwār of Ya'qūb al-Qirqisānī)", *Journal of Biblical Literature* 59:2 (1940), ss. 163-168.

[731] Tekvin, 9:6.

[732] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.18.1, s. 315.

tenâsüh inancı bulunduğunu belirtmekte, bu inancın kökeninde Mecûsîlik, Mezdekiyye, Brahmanizm, felsefeciler ve Sâbiîliğin etkili olduğundan bahsetmektedir.[733]

El-Kirkisânî, Anân ben David'in dinî uygulamalarla ilgili tek kaldığı bazı görüşleri aktarmaktadır. Anân ben David, Şabat'ta hafif yük taşımaya izin vermektedir. Ona göre "Yük, omuzda taşınan şey demektir." Bu hususstaki delili Tanah'ın "Kehatoğullarına ise bir şey vermedi. Çünkü onların görevi kutsal eşyaları omuzlarında taşımaktı"[734] ifadesidir. Ancak bazı takipçileri onun bu görüşünü daha farklı yorumlamakta, Anân ben David'in evin içindeyken omuzda bir şey taşımayı yasakladığını iddia etmektedir. El-Kirkisânî, böyle düşünenlerin Anân ben David'i yanlış anladıklarını ifade etmektedir.[735]

El-Kirkisânî, Anân ben David'in tek kaldığı diğer görüşleri de peşpeşe aktarmaktadır. Anân ben David'e göre dua, avlu (*hatser*) ismini verdiği belirli bir yerde yapılmalıdır.[736] Pesah'ta yedi gün süresince buğdaydan yapılmış mayasız ekmek yiyenlerin, mayalı ekmek yemiş gibi olacaklarını iddia etmektedir.[737] Ayrıca sünnet için çeşitli kurallar ortaya koymaktadır. Sünnet işlemi yalnızca makasla yapılmalı,[738] sünnet esnasında ceviz yağı ve biri küçük diğeri büyük olmak üzere iki pamuk bez

---

[733] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 205-206; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 166. Tenâsühü kabul eden Şiî fırkalar için bkz. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 71, 126, 128-129, 132-133, 135, 136, 139-140, 143, 145, 151, 293.

[734] Sayılar, 7:9.

[735] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.13.1, s. 53. El-Kirkisânî'nin Şabat'ta yük taşıma hakkında ayrıntılı açıklamaları için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.20, s. 520.

[736] Dualar için kutsal yer sınırlamasını kabul etmeyen el-Kirkisânî, necis olmadığı sürece her yerde dua ibadetinin yapılabileceğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.19, ss. 619-624.

[737] Anân ben David, Tesniye, 16:3'ü tevil ederken mayasız ekmeğin arpadan yapılması gerektiğini iddia etmektedir. Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 184, dipnot: 7.

[738] Konuyla ilgili el-Kirkisânî'nin reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.6, s. 504.

kullanılmalıdır. Bu kurallara uyulmaması hâlinde yapılan sünneti geçersiz kabul etmekte ve tekrar usulüne göre yapılmasını gerekli görmektedir.[739] Anân ben David, akıl baliğ olmuş kişilerin (sonradan Yahudiliğe girenlerin) ayın on birinci gününde sünnet olmalarını şart koşmaktadır.[740] Dine girmek isteyen bir kadın için de ayın sekizinci günü dine giriş töreninin gerçekleştirilmesini uygun görmektedir.[741]

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da Anân ben David'in evlilikle ilgili kendine has görüşleri de anlatılmaktadır. Anân ben David'in baba tarafından olmayan hala[742] ve teyze ile evliliğin caiz olduğuna işaret eden söylemleri vardır.[743] Ancak takipçileri bu tarz evlilikten kati bir şekilde kaçınmaktadır. O, bir adamın, babasının karısının (üvey anne) kızıyla (üvey kız kardeş) evlenmesine cevaz vermektedir. Bu cevazda bir şart aramaktadır. Buna göre adamın, babasının karısından (üvey anne) bir oğlu (baba bir erkek kardeş) olmaması gerekmektedir.[744] Tanah'ta bir kadınla evliyken kız kardeşiyle de evlenmek yasaklanmaktadır.[745] Anân ben David'e göre, metinde bahsedilen kız kardeş, kız kardeşin kızı (yeğen) anlamını taşımaktadır.[746] Anân ben David cinsel

---

[739] El-Kirkisânî'ye göre, sünnet derisi doğru kesildiği takdirde sünnetin tekrar edilmesine gerek yoktur. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.5, ss. 501-504.

[740] El-Kirkisânî, Tanah'taki İsrailoğullarının Nisan'ın on birinde sünnet edilmeleri pasajına (Yeşu, 5:2-8) dayanan Anân ben David'e katılmamaktadır. Eğer bu pasaj temel alınacaksa sadece on birinci gün değil Nisan ayının da şart koşulması gerekmektedir. Ancak el-Kirkisânî'ye göre dine giren kişi ilk fırsatta sünnet olmalıdır. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.4, ss. 500-501.

[741] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.13.1, s. 53.

[742] El-Kirkisânî muhtemelen annenin halasını kastetmektedir.

[743] El-Kirkisânî'nin bu meselede Anân ben David'e reddiyesi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XI.13, ss. 1136-1137.

[744] El-Kirkisânî, Levililer, 18:11'e dayanarak üvey kız kardeşle evliliğin istisnasız bir şekilde haram olduğunu belirtmektedir. Anân ben David'in görüşünün reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XI.12, ss. 1134-1136.

[745] "Karın yaşadığı sürece onun kız kardeşini kuma olarak almayacak ve onunla cinsel ilişki kurmayacaksın." Levililer, 18:18.

[746] Konuyla ilgili el-Kirkisânî'nin reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XI.19, ss. 1141-1145.

birliktelik için bazı sınırlamalar yapmaktadır. O, gündüz cinsel birlikteliği uygun görmemekte, bir gecede birden fazla ilişki kurmayı yasaklamakta ve hamile bir kadınla hamileliğin üçüncü ayından itibaren ilişki kurmayı uygun bulmamaktadır.[747]

El-Kirkisânî, Anân ben David'in oruç konusundaki uygulamalarına da değinmektedir. Anân ben David, Nisan ayının on üçünden Sivan ayının yirmi üçüne kadar yetmiş günlük bir oruç tutmayı gerekli görmektedir. Her ayın yedinci günü ve Purim'de iki gün oruç tutulmasını (*savmu yevmeyi'l-Megila*) da salık vermektedir.[748] Takvimle ilgili görüşlerinden biri, Aviv'in Şevat ayının yirmi dördüncü gününde aranmasını istemesidir. Ona göre Adar değil Şevat ayı artık ay olarak kabul edilmelidir.[749] Pesah Bayramı'nın kutlanması gereken Nisan ayının on beşinci günü Şabat gününe denk geldiği takdirde bayramı on altıncı güne ertelemek gerektiğini düşünmektedir. Sukot Bayramı için de benzer görüştedir. Şabat gününe rastlaması hâlinde bir gün ertelemeyi uygun görmektedir.[750] İslam bilginlerinden el-Bîrûnî de Anâniyye'nin (*el-'Anâniyye*) takvimle ilgili görüşlerini ele almaktadır. Ona göre Anâniyye, bayramlar Şabat'a denk geldiği zaman bayramı bir gün sonraya -pazara- ertelemekte ve buna *dehiyya* (öteleme) ismini vermektedir. Anâniyye'nin ekserisinin

---

[747] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.13.2, ss. 53-54. Hamileyle birliktelik konusunda el-Kirkisânî'nin görüşleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VI.77, ss. 739-741.

[748] El-Kirkisânî, yetmiş günlük oruç ve Purim'deki oruç konusunda Anâniyye'nin tek kaldığını, dolayısıyla bunların sonradan üretilmiş oruçlar olduklarını belirtmektedir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IX.16, ss. 920-923.

[749] El-Kirkisânî'ye göre, on üçüncü ayın on dördüne kadar Aviv aranır, eğer gelmediyse o ay, artık ay olarak kabul edilir. Konuyla ilgili Anân ben David'e yapılan reddiye için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.20, ss. 842-844.

[750] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.13.1-2, ss. 53-54. Ertelemenin sebebi iki farzın çakışmasıdır. Şabat'ta iş yapmama emriyle Pesah'ta yapılacak işler birbirine zıt düşmektedir. Bu durumda iki farzdan daha ağır olan Şabat'ın tercih edildiği ve Pesah'ın bir gün ertelendiği belirtilmektedir. Konuyla ilgili bütün görüşler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IX.10-11, ss. 906-914.

ilave ayı Adar yerine Şevat ayının ardına eklediklerini de bildirmektedir.[751] Bu noktada, el-Kirkisânî ile el-Bîrûnî'nin verdiği bilgilerin örtüştüğü görülmektedir.

Anâniyye'nin dinî uygulamalarına değinen bir diğer İslam bilgini eş-Şehristânî'dir. Eş-Şehristânî, *Re'su'l-Câlût 'Anân ben Dâvud*'a nispet edilen Anâniyye'nin (*el-'Anâniyye*) Şabat ve bayramlar konusunda diğer Yahudilere muhalefet ettiğini ve hayvanları enseden kestiklerini zikretmektedir.[752] Eş-Şehristânî'nin Anâniyye hakkındaki bu anlatımı, *Re'su'l-Câlût* tabiri haricinde hemen hemen aynı kelimelerle el-Kalhâtî tarafından kullanılmaktadır. El-Kalhâtî'ye göre, *'Anân ben Dâvud*'a nispet edilen Anâniyye (*el-'Anâniyye*) fırkası, Yahudilere Şabat ve bayramlar konusunda muhalefet etmekte ve hayvanları enseden kesmektedir.[753]

El-Kalhâtî'nin eserinden verdiğimiz bütün örnekler göstermektedir ki onun Yahudi mezhepleri anlatımı, eş-Şehristânî'nin yazımıyla benzerlik arzetmektedir. Bu benzerlik, el-Kalhâtî'nin mezhepleri sıralayışında, kullandığı ifadelerde ve literatürde ilk defa eş-Şehristânî'nin eserinde bulunan anlatımları aktarmasında açıkça görülmektedir. Ancak el-Kalhâtî, eş-Şehristânî kadar detaylı bilgi vermemekte, yazım yanlışları yapmakta, dolayısıyla eş-Şehristânî'den gelen kısmen eksilmiş ve bozulmuş bir rivayete dayanıyormuş gibi görünmektedir.

Kaynaklarda hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmaması sebebiyle el-Kalhâtî'nin yaşadığı dönem tartışılmaktadır. Çeşitli görüşler bulunmakla birlikte el-Kalhâtî'nin eserini neşreden Seyyide İsmâil Kâşif ve onun görüşüne katılan Yıldız, onun 10. asrın başlarında yaşadığını belirtmekte, Kutluay ise 13. veya 14. yüzyılda yaşamış

---

[751] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 59, 284; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 108, 296.

[752] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 256; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 204.

[753] El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 2, s. 302.

olabileceğini düşünmektedir.[754] Yahudilerle ilgili anlatımına baktığımızda, el-Kalhâtî'nin eş-Şehristânî'den (ö. 548/1153) sonra yaşadığı fikri daha makul görünmektedir. Nitekim Gömbeyaz da el-Kalhâtî'nin İslam fırkalarını yazarken eş-Şehristânî'nin eserinden faydalandığını tespit etmekte ve el-Kalhâtî'nin 12. yüzyıl sonu ile 13. yüzyıl başlarında yaşamış bir âlim olduğunu ifade etmektedir.[755] Yahudi mezheplerine dair yazılarındaki benzerlik sebebiyle ulaştığımız sonuç, Gömbeyaz'ın İslam fırkalarıyla ilgili tespitlerini desteklemektedir.

Yahudilikte önemli meselelerden biri olan necaset hakkında Anân ben David ve taraftarlarına atfedilen çeşitli fikirler bulunmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre, bazı Yahudilerin kirli kabul ettikleri şeylerde Anân ben David ve Anâniyye aksini savunmaktadır. Örneğin, sularda/sıvılarda kirlilik olmayacağı[756] ve kapların birbirini kirletmeyeceği düşünülmektedir. Onlara göre kendi dönemlerinde arındırma suyu (*mey nida*)[757] elde edilemediği için ölüye dokunan kişi kirli sayılmamaktadır.[758] Mezi de kirlilik sebebi değildir. Anân ben David'e göre, Tanah'ta leşi kirli kabul edilen, farenin de dâhil olduğu sekiz sınıf hayvanın[759] kesilmesi hâlinde (*iza zubihat*) ortaya çıkan kirlilik, bu hayvanların leşinin (*meyyit*) kirliliği gibi değil daha hafiftir.[760] Yerde koşan

---

[754] Krş. El-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. 1, s. 8; Harun Yıldız, "Kalhâtî", *DİA*, c. Ek-2, ss. 7-8; Kutluay, "İbadilere ait Bazı Metinler", s. 142.

[755] Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-", s. 154.

[756] El-Kirkisânî'nin bu meseleyle ilgili görüşleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.21, ss. 1003-1006.

[757] Arındırma suyunun nasıl hazırlanacağı Sayılar, 19. bölümde açıklanmaktadır.

[758] El-Kirkisânî'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.55, ss. 1080-1090.

[759] "Küçük kara hayvanları içinde sizin için kirli sayılanlar şunlardır: Gelincik, fare, bütün kertenkele türleri –geko, varan, duvar kertenkelesi, düz keler– bukalemun. Sizin için kirli sayılan küçük kara hayvanları bunlardır. Bunların leşine dokunan akşama kadar kirli sayılacaktır." Levililer, 11:29-31.

[760] El-Kirkisânî'nin bu konuda Anân ben David'e yaptığı reddiye için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.6, ss. 961-964.

bir farenin kirlilik yaymadığı düşünülmektedir. Leşi kirli olan sekiz tür hayvanın ölüsünün dinlendiği yer (*mişkav*), hükmen hayızlı kadının dinlendiği yer (*mişkav nida*)[761] ile aynı kabul edilmektedir.[762] Bu yere dokunan kimsenin kasıtlı olmadığı sürece kirlenmediği belirtilmektedir. Anân ben David'e göre, dinen temiz sayılan hayvanların yavrusu sekiz günlük olmadan önce öldüğü takdirde kirliliğe sebep olmamaktadır.[763] Hayızlı bir kadının kamp yerinde kalması, pişirme kabına sebzeleri atması ve pişirmek için ateş yakması caiz görülmektedir. Tanah'ta akıntısı olan bir adamın temiz adama tükürmesi hâlinde oluştuğu belirtilen kirlilikten[764] kadınların muaf olduğu iddia edilmektedir. Buna göre, akıntısı olan bir adam temiz bir kadına tükürdüğünde kadın kirlenmemektedir.[765] Kirli kimselerin temizlenebilmeleri için bir kapla yıkanmaları şart koşulmaktadır. Kirlilikler yaşa göre sınıflandırılmakta, bazısının beş yaşındakilere bazısının da yirmi yaşındakilere geçerli olduğu kabul edilmektedir.[766] Son olarak, Anân ben David kendi belirlediği dinî yükümlülüklerin herhangi birine muhalif davranan kişilerin temizliğini geçersiz saymaktadır.[767]

---

[761] Bkz. Levililer, 15:19-24.

[762] El-Kirkisânî'nin bu meselede Anân ben David'e reddiyesi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.23, ss. 1008-1009.

[763] El-Kirkisânî'nin bu konuda Anân ben David'e yaptığı reddiye için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.25, ss. 1011-1012.

[764] "Eğer akıntısı olan adam temiz bir adama tükürürse, o kişi giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır." Levililer, 15:8.

[765] El-Kirkisânî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.42, ss. 1049-1050.

[766] El-Kirkisânî, sünnet ettirme, kirlilikten uzak tutma vb. dinî yükümlülükler konusunda çocuktan velisinin sorumlu olduğunu düşünmektedir. Konuyla ilgili detaylar için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.30, ss. 1029-1030.

[767] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.13.2-3, s. 54. *Sefer ha-Mitsvot*'un orijinal metninden alıntılar yapan Kudüslü Karaî Yeşu'a b. Yehuda (11. yüzyıl), el-Kirkisânî'nin Anân ben David'e atfettiği temizlikle ilgili görüşlerin hatalı olduğunu belirterek onu eleştirmektedir. Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", s. 23.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'ın birinci *makâle*sinde Anân ben David ve taraftarlarına atfedilen inanç ve uygulamalar bu şekilde tamamlanmaktadır. El-Kirkisânî ilerleyen bölümlerde onların başka konulardaki görüşlerine de değinmektedir. Yahudi hukuku üzerine yapılacak ileri araştırmalarda bu bölümlerin gözden geçirilmesi yerinde olacaktır.

El-Kirkisânî'nin Anân ben David ve takipçilerine atfettiği inanç ve uygulamalar öncelikle Anâniyye'nin kendi içerisinde farklı görüşlere ayrıldığını göstermektedir. Karaî bir bilgin olarak el-Kirkisânî'nin ise Anân ben David'e atfettiği dinî görüşlerde bazen onunla hemfikir olduğu bazen de onu reddettiği görülmektedir. İlmî bir üslupla dinî meseleleri tartışan el-Kirkisânî, Anân ben David hakkında saygılı ifadeler kullanmakta ve ondan bahsederken *radıyallahu 'anh* ve *rahimehullah* ifadelerine yer vermektedir.[768] Buradan anlaşılmaktadır ki Anân ben David'in farklı görüşleri el-Kirkisânî için dinden çıkma gibi ağır ithamlara sebep olacak boyutta değildir. Zaten el-Kirkisânî, kendisinin de hata etmesinin mümkün olduğunu ifade etmekte, bunu dinî hükümleri elde ederken akli yöntemleri kullanmanın tabii bir sonucu olarak görmekte ve bazı meselelerde yeni görüşlere açık kapı bırakmaktadır. Bu duruma, el-Kirkisânî'nin bir meseleyle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra söylediği şu sözleri örnek gösterebiliriz: "Benim gücüm vasıta konusunda bu kadar izaha yetti, sizin meyletmeksizin/tarafsız olarak iyice araştırmanız gerekir, belki Allah'ın bana vermeyip başkasına verdiği güçle bana göstermediği şey ona aşikâr olur."[769]

[768] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.55.25, 26, s. 1089.

[769] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.10.27, s. 980.

D. İsmâil el-Ukberî ve Takipçileri

El-Kirkisânî'ye göre, Anân ben David'den sonra yaşamış ve dinî meselelerde görüş bildiren şahıslardan biri İsmâil el-Ukberî'dir. Onun Mu'tasım-Billâh döneminde yaşadığını belirten el-Kirkisânî, bu şahsın cahil olduğu hâlde kibirlendiğini, sözlerinin deli saçması gibi, bilgili kimseler için alay konusu olabilecek seviyede olduğunu ifade etmektedir. İsmâil el-Ukberî kitaplarında Anân ben David'i küçümsemekte, onu "eşek" ve "ahmak" olarak nitelemektedir. El-Kirkisânî, İsmâil el-Ukberî hakkında bir rivayeti de aktarmaktadır. Buna göre o takipçilerine, kabrine "İsrail'in arabası ve onun atlıları"[770] yazısını yazmalarını vasiyet etmiştir.[771]

İsmâil el-Ukberî hakkında Karaîlerin ve Müslümanların eserlerinde yer alan az bir malumat dışında bilgimiz bulunmamaktadır. El-Kirkisânî'nin anlatımı, konu hakkındaki sınırlı kaynaklar arasında yer almaktadır. Buna göre İsmâil el-Ukberî, Abbâsi halifesi Mu'tasım-Billâh (hük. 833-842) döneminde aktif olan bir şahıstır. El-Kirkisânî, İsmâil el-Ukberî hakkında son derece olumsuz bir kanaate sahiptir. İlmî bir yeterliliğinden veya önemli bir eserinden bahsetmemektedir. Aksine onun görüşlerini "bozuk, çirkin ve değersiz" olarak nitelemektedir.[772] İsmâil el-Ukberî'nin kabrine yazılmasını istediği "İsrail'in arabası ve onun atlıları" pasajına dayanılarak fırkasının Mesihî karakterli olduğu düşünülmektedir.[773] El-Kirkisânî, yaşadığı dönemde bu fırkaya mensup kimse kalmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla İsmâil el-Ukberî'nin takipçilerinin 10. asrın başlarına kadar varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

---

[770] 2. Krallar, 2:12. İlya'nın mucizesine şahit olup peşini bırakmayan Elişa, İlya'nın kasırgayla göklere alınmasından sonra ardından bu şekilde bağırmaktadır: "Baba, baba, İsrail'in arabası ve atlıları!"

[771] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.15, s. 13; I.15.2, ss. 56-57.

[772] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.15.2, s. 56.

[773] Yoram Erder, "Ismā'īl al-'Ukbarī", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World,* Volume Two D-I, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 624.

İsmâil el-Ukberî'nin gündeminde olan meselelerden biri Tevrat kıraatidir. Tevrat kıraat ilminde bazı kelimelerin yazıldığı şekilde okunmamasına ilişkin kurallar (*ketiv* ve *keri*) bulunmaktadır.[774] Bir rivayette, İsmâil el-Ukberî'nin bu kuralları kaldırarak metinlerin yazıldığı şekilde okunmasını savunduğunu belirten el-Kirkisânî, başka bir rivayette İsmâil el-Ukberî ile ilgili tam tersi anlatımlar bulunduğundan bahsetmektedir. İsmâil el-Ukberî'ye göre, Tevrat'taki bazı ifadelerin mevcut hâlinden farklı olması gerekmektedir. Örneğin, Tekvin, 4:8'de "Ve Kain, kardeşi Habil'e söyledi. Vaki oldu ki, kırda oldukları zaman Kain, kardeşi Habil'e karşı kalktı ve onu öldürdü" cümlesinde "Ve Kain, kardeşi Habil'e söyledi" ifadesinin ardından "Haydi, tarlaya gidelim" ibaresi bulunmaktadır.[775] Çıkış, 20:18'de "Ve bütün kavm gök gürlemelerini, şimşekleri, boru sesini ve dağın tüttüğünü gördüler; kavm görünce titrediler ve uzakta durdular" cümlesindeki "boru sesini gördüler" ifadesinin, sesi görmek değil duymak mümkün olduğu için "sesi işittiler" şeklinde olması gerekmektedir.[776] El-Kirkisânî, Sâmirîler bahsinde bu tilavet değişikliğinin aynı şekilde benimsendiğini ifade etmektedir. Sâmirî Tevratı'nda da bahsedilen değişiklikler yer almaktadır. El-Kirkisânî buna dayanarak, el-Ukberî'nin Sâmirîlerin görüşünden etkilenmiş olabileceğini düşünmektedir. Öte yandan el-Ukberî'nin başka Tevrat pasajları hakkında da görüşleri bulunmaktadır. Örneğin, Çıkış, 16:35'te "Ve İsrailoğulları man yediler" ifadesinde zaman kipinin değiştirilmesi ve "yiyecekler" şeklinde okunması gerekmektedir. Çünkü bu söz, İsrailoğulları kırk yıl çölde kalmadan önce geldiği için gelecekte olacak bir şeyi bildirmektedir. Tekvin,

---

[774] Bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 44.

[775] Eski çeviride görülmeyen bu ekleme yeni Tevrat çevirilerinde bulunmaktadır: "Kayin kardeşi Habil'e, 'Haydi, tarlaya gidelim' dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü." Yeni çevirilerde "Haydi, tarlaya gidelim" bölümünün Septuagint, Sâmirî Tevratı, Peşitta ve Vulgate'den alındığı belirtilmektedir.

[776] Eski çevirilerde görülmemekle birlikte yeni çevirilerde "duymak" ibaresi de eklenmiştir: "Halk gök gürlemelerini, boru sesini duyup şimşekleri ve dağın başındaki dumanı görünce korkudan titremeye başladı."

46:15'te yer alan "oğulları ve kızları bütün canlar otuz üçtü" ifadesinde ise "otuz iki" sayısı olması gerektiği hâlde kâtibin hatası sebebiyle "otuz üç" sayısı kullanılmıştır.[777] El-Ukberî'nin öngördüğü bu iki değişikliğin Sâmirî Tevratı'yla ilgisi olmadığı görülmektedir.[778] Karaî bilgin Yehuda Hadassi, el-Ukberî'nin bahsettiği bu dört pasajın tamamının Sâmirîler tarafından farklı okunduğunu belirtmektedir. Ona göre Sâmirîler, Çıkış, 16:35'te "Ve İsrailoğulları kırk yıl man yediler" ifadesine ekleme yaparak "Ve İsrailoğulları çölde ve kırda kırk yıl man yediler" şeklinde okumakta; Tekvin, 46:15'te ise "otuz altı" olması gerektiği hâlde kâtibin hatası sebebiyle "otuz üç" sayısının yazıldığını düşünmektedirler.[779] Fakat Hadassi'nin bu iki Tevrat pasajı hakkında Sâmirîlere atfettiği değişikliklerin, günümüz Sâmirî Tevratı'nda karşılığı bulunmamaktadır.[780]

El-Ukberî'nin, Tevrat kıraatinde *ketiv* ve *keri* uygulamalarını reddedip Tevrat'ta hatalı ve eksik bölümler olduğunu iddia etmesi el-Kirkisânî tarafından eleştirilmektedir. El-Kirkisânî'ye göre, Tevrat'ın sahih bir nakille aktarılması, onda herhangi bir artırma ve eksiltme olmaması, doğudan batıya bütün ümmetin ittifak ettiği bir meseledir. Bu ittifak, *ketiv* ve *keri* kuralları için de geçerli olup, herhangi bir grup tarafından sonradan ortaya atılmış bir uygulama değildir. Örneğin, Tanrı'nın ismini ümmet içerisinde hiç

---

[777] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.15.1, s. 56; II.23.1, s. 161.

[778] Bkz. Tekvin, 46:15, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, s. 112; Çıkış, 16:35, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, ss. 165-166.

[779] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 676-677.

[780] Bkz. Tekvin, 46:15, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, s. 112; Çıkış, 16:35, *The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version*, ss. 165-166.

kimse yazıldığı şekilde okumamaktadır.[781] Hatta Rabbanilere göre, Tanrı'nın ismini yazıldığı şekilde okumak küfür kapsamına girmektedir: "Ve Rab'bin ismine küfreden mutlaka öldürülecektir."[782] El-Kirkisânî Rabbanilerin bu fikrine katılmamakla birlikte, Tevrat kıraatinde gelişigüzel bir değişiklik yapılmasının imkânsız olduğunu, bu yüzden *ketiv* ve *keri* kurallarının Tevrat'a sonradan yapılan müdahaleler olmadığını belirtmektedir. Zira böyle bir serbesti olsaydı, Tevrat terk edilir, herkes onu farklı şekilde okur, kendi görüşüne uygun olarak değişiklik yapardı. Mesela Rabbaniler mezhepleri aleyhine olan bütün pasajları değiştirirlerdi. Rabbanilerin kendi görüşleriyle Tevrat metinleri arasındaki çelişkiler, onların Tevrat'ta herhangi bir değişiklik yapmadıklarını göstermektedir. Bütün dünyada Tevrat'ın aynı şekilde yayılarak okunması da Tevrat'ın tilavetinde ittifak edildiğinin delilidir.[783]

El-Kirkisânî'nin *ketiv* ve *keri* kurallarının geçerliliği hakkında Rabbanilik üzerinden delillendirme yapması dikkat çekmektedir. Rabbani sözlü geleneği kesin bir şekilde reddeden ve Rabbanilere bu hususta eleştiriler yönelten el-Kirkisânî, Tevrat'ın herhangi bir değişikliğe maruz kalmadığını ispatlamak için onların şahitliğine başvurmaktadır. Böylece, kendi çıkarları uğruna pek çok meselede değişiklikler yapan Rabbanilerin Tevrat'ı değiştirmemiş olmaları, Karaî ve Rabbani Yahudilik arasındaki en önemli ittifak noktalarından biri olmaktadır.

---

[781] Yahudilikte Tanrı'nın ismini anmak konusundaki hassasiyet Tanah'a dayanmaktadır. Çıkış, 20:7'de "Tanrın Rab'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü Rab, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır." ifadeleri gereği Yahudiler Tanrı'nın ismini yazıldığı şekilde okumamakta, bazı semboller ve farklı kelimeler vasıtasıyla Tanrı'dan bahsetmektedirler.

[782] Levililer, 24:16.

[783] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.23.2-3, s. 162. Ayrıca bkz. Richard C. Steiner, "Ketiv-Kere or Polyphony: The "Ṣ-S" Distinction According to the Masoretes, the Rabbis, Jerome, Qirqisânî, and Hai Gaon", *Studies in Hebrew and Jewish Languages*, ed. Moshe Bar-Asher, Bialik Institute, Kudüs 1996, ss. 167-169; Geoffrey Khan, "Al-Qirqisānī's Opinions concerning the Text of the Bible and Parallel Muslim Attitudes Towards the Text of the Qurʾān", *The Jewish Quarterly* 81:1 (1990), ss. 59-73.

El-Kirkisânî, el-Ukberî'nin tilavet konusunda Horasanlı Yahudi bir grubun da etkisinde kaldığını belirtmektedir. Onlar, Tanrı'nın isminin yazıldığı şekilde (*Yahve*) okunması gerektiğini benimsemektedir. Bu iddiayı Tanah'tan pasajlarla delillendirmektedirler. Örneğin, "Adınla seni çağıran, sana tutunmak için çaba gösteren yok; Çünkü bizden yüz çevirdin, Suçlarımız yüzünden bizi tükettin"[784] cümlesinde, "adınla seni çağıran yok" ifadesiyle Tanrı'nın ismini değiştirip hakikati üzere okumayan sürgündeki Yahudiler kastedilmektedir. Tanrı'nın ismine muhalefet etmeleri ve yazıldığı şekilde (*Yahve*) okumamaları, Tanrı'dan uzaklaşmalarının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.[785] El-Kirkisânî onlara katılmamakta, metni farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre "adınla seni çağıran yok" ifadesi, insanların Tanrı'ya yönelmeyi ve onu anmayı unutacak derecede günahkâr olup itaatten uzaklaşmaları anlamına gelmektedir. Tanah'ta Tanrı'nın adından bahseden diğer pasajlara bakıldığında bu durum daha net anlaşılmaktadır. Tanah'ın "Doğudan batıya kadar uluslar arasında adım büyük olacak! Her yerde adıma buhur yakılacak, temiz sunular sunulacak. Çünkü uluslar arasında adım büyük olacak!"[786] sözünde Tanrı'nın adının büyük olması, Tanrı'nın insanlar tarafından bilinmesi ve anılması demektir.[787]

Yahudi takviminin belirlenmesi, Yahudiler arasında ciddi ihtilaf konularından biridir. Bu bağlamda, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da el-Ukberî'nin ay başının belirlenmesine dair görüşleri de ele alınmaktadır. Ona göre, Hilal'in doğuş vakti (*mufâraka*)[788] ayın başlama vaktidir. Hilal, Güneş batmadan önce bile doğsa yeni aya

---

[784] Yeşaya, 64:6.

[785] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.23.1, ss. 161-162.

[786] Malaki, 1:11.

[787] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.23.10, s. 165.

[788] El-Kirkisânî bu terimi Hilal'in Güneş'ten ayrılması, ayırt edilir hale gelmesi anlamında kullanmaktadır.

girilmiş demektir.[789] Bu durumda Hilal'in doğduğu gün, başından itibaren ayın ilk günü kabul edilir. Bu vakit dua ve kurban için belirleyicidir.[790]

Yahudilikte, Şabat gününde hazırlanmış yiyecekleri tüketmenin caiz olup olmadığı konusunda çeşitli açıklamalar yapılmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre, Şabat'ta iş yapma yasakları arasında yemek pişirme de bulunmaktadır.[791] Bu yüzden Şabat günü tüketilecek yiyecekler Şabat girmeden önce hazırlanmaktadır. El-Kirkisânî, el-Ukberî'nin bu konuda farklı bir görüşünü aktarmaktadır. El-Ukberî'ye göre, Yahudi olmayanların (*muhâlifûn*) Şabat'ta hazırladığı -kızartılmış patlıcan gibi- yemekleri ve topladığı meyveyi yemek caizdir.[792] El-Ukberî'nin, bu görüşüyle iki konuya esneklik getirdiği görülmektedir. Birincisi, Şabat'ta Yahudi olmayanların yemek hazırlamasında sakınca görmemesidir. İkincisi, el-Ukberî hayvan kesimi ile ilgili olmayan, Yahudi olmayanların hazırlamasında mahzur görmediği sebze, meyve türevi yiyeceklere izin vermektedir. El-Kirkisânî, bütün Yahudi gruplarının ittifak hâlinde Yahudi olmayanların kestiği hayvanı yemeyi haram kabul ettiklerini belirtmektedir.[793] Ayrıca ona göre, Yahudi olmayanların elindeki etleri ve yiyecekleri yemek haramdır.[794]

İslam literatüründe İsmâil el-Ukberî'den bahseden sınırlı sayıda kaynak bulunmaktadır. El-Makdisî'nin Yahudi fırkaları arasında saydığı isimlerden biri *el-'Ukberiyye*'dir. Fırkanın, Ebû Musa el-Bağdâdî el-Ukberî'nin takipçileri oldukları, Tevrat tefsiri ve Şabat'la ilgili konularda muhalefet ettikleri ifade edilmektedir.[795] El-Hazrecî de Yahudi fırkalarını sıralarken *el-'Ukberiyye*'yi zikretmekte, ancak fırkayla

[789] Yahudilikte gün, gün batımından itibaren başlamaktadır.

[790] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.1.3-4, ss. 790-791.

[791] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.12, ss. 508-510.

[792] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.15.2, s. 56.

[793] Konuyla ilgili detaylar için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.10.3, s. 1199.

[794] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.40.11, ss. 1047-1048.

[795] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, c. 4, s. 34.

ilgili başka bir bilgi vermemektedir.[796] İsmâil el-Ukberî ve takipçileri hakkında çok az kaynak bulunması sebebiyle, el-Makdisî ve el-Hazrecî'nin el-Kirkisânî ile ortak kaynaklardan faydalanmış olmaları mümkün görünmektedir.

E. Binyamin en-Nihâvendî ve Takipçileri

El-Kirkisânî'ye göre, İsmâil el-Ukberî zamanında yaşayan dinî önderlerden biri, Binyamin en-Nihâvendî'dir.[797] Uzun süre kadılık yapmış olan en-Nihâvendî, Tanah ve Rabbani öğretiler konusunda bilgili bir şahıstır. En-Nihâvendî için dinî hükümlerin belirlenmesinde nakil (Tanah) önceliklidir. Bununla birlikte daha sınırlı ölçüde aklı (*kıyas*) da kullanmaktadır. El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin görüşlerini genel itibarıyla makbul görmektedir.[798]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin İsmâil el-Ukberî'yle aynı dönemde yaşadığını belirtmektedir. Buna göre en-Nihâvendî'nin hayatı Abbâsi halifesi Mu'tasım-Billâh'ın (hük. 833-842) hilafetine yakın bir döneme tekabül etmektedir. El-Kirkisânî açıkça zikretmemiş olmakla birlikte, en-Nihâvendî'nin Karaîliğin ilk yayıldığı bölgelerden olan İran ve Babil'deki Yahudi toplulukları arasında faaliyet gösterdiği bilinmektedir.[799] İbranice yazmayı tercih eden en-Nihâvendî'ye, *Sefer Mitsvot* (Yasalar Kitabı) ve *Sefer Dinim* (Kanunlar Kitabı) isimli eserler ile Tanah'ın çeşitli bölümleri için tefsirler nispet

---

[796] El-Hazrecî, *Mekâmi'u's-Sulbân*, s. 195.

[797] Arapça metinde *en-Nehâvendî* şeklinde harekelenmiştir. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.16, s. 13.

[798] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.16, s. 13.

[799] Anân ben David'in torunlarından Yoşiya'ya talebelik eden Binyamin en-Nihâvendî, Karaîlik olarak kurumsallaşan hareketin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Onun bu noktadaki en temel girişimi, Rabbani Yahudilere karşı olan farklı grupları bir araya toplayarak Anân ben David'in torunlarıyla bir araya getirmek olmuştur. Bir diğer ifadeyle onun döneminde Rabbani karşıtı gruplar bir araya getirilerek Ananilikten Karaîliğe geçiş sağlanmıştır. En-Nihâvendî, Rabbaniler karşısında bu birleşmeyi sağladıktan sonra, bu harekete *Ba'aley Mikra* (Tanah'ın Üstatları/Takipçileri) adını vermiştir. Gil, "The Origins of the Karaites", s. 97, 113.

edilmektedir.[800] En-Nihâvendî'nin Rabbani sözlü geleneği reddettiği ifade edilmekle birlikte Anân ben David'in ortaya koyduğu hükümlerde değişiklikler yaptığı ve Talmud karşısında onun kadar katı olmadığı bilinmektedir.[801] En-Nihâvendî'nin eserleri, Anân ben David'e ait *Sefer ha-Mitsvot*'tan sonra Karaî hukuku ve inançlarına dair elde bulunan en eski kaynaklardır.

El-Kirkisânî bahsetmemekle birlikte, Karaî isimlendirmesinin Tanah için kullanılan *Mikra* sözcüğünden geldiği ve bu kullanımın da en-Nihâvendî'yle birlikte yaygınlık kazandığı düşünülmektedir. Karaîler, *Ba'aley Mikra* dışında *Karaim* (Karaîler) veya *Bney Mikra* (Tanah'ın çocukları) olarak da adlandırılmaktadır. Bilindiği üzere *kara'* fiili, İbranicede "okumak" anlamındadır. Buradan hareketle *Karaim* isimlendirmesi, "Tanah'ı okuyanlar ve tedris edenler" anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili bir diğer iddia, Karaîliğin kurucusu olarak kabul edilen en-Nihâvendî'nin yetiştiği İran coğrafyası ve kültürüyle olan bağı hakkındadır. *Kara'* fiili "okumak" anlamının dışında bir de "çağırmak" ve "seslenmek" anlamlarına gelmektedir. Bu anlam esas alındığında, Karaîlerin "çağıranlar, tebliğ edenler, davet edenler" oldukları öne

---

[800] En-Nihâvendî'nin *Sefer ha-Mitsvot* isimli eserinin günümüze ulaşan parçaları için bkz. *The Remnant and the Relic: From the Books of Commandments of the Early Karaites*, ed. Elijah Harkavy, trans. Zahava Yod, The Karaite Press, Daly City 2017, ss. 1-39. *Sefer Dinim* isimli eser *Masat Benyamin* (Benyamin'in Hediyesi) başlığıyla kısmen yayımlanmış olup İngilizce çevirisi yapılmıştır. Bkz. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, ss. 22-29. En-Nihâvendî, Tora'ya ve Yeşaya, Neşideler Neşidesi, Vaiz ve Daniel kitaplarına tefsir yapmıştır. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, s. 22. En-Nihâvendî'nin *Sefer Dinim*'de ele aldığı konular, şahitlik, borçlar, hediyeler, miras ve vesayet, evlilik ve zina ile ilgili hükümler olarak ifade edilmektedir. Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, s. 70. Kutluay, en-Nihâvendî'nin eserinin günümüze ulaşmadığını, alıntılar vasıtasıyla hakkında bilgi sahibi olunduğunu belirtmektedir. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 268.

[801] Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 268; Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, s. 22; Erder, "Benjamin al-Nahāwandī", ss. 416-417. Binyamin en-Nihâvendî'nin *halaha*larla ilgili görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, ss. 81-89.

sürülmektedir. Şiîlerin *dâ'î* (çoğ. *du'ât*) isimlendirmesi de aynı anlamı taşımaktadır. Karaîler için *Ba'aley Mikra* ve *Bney Mikra* şeklinde isimlendirme yapan kişinin İran coğrafyasından Binyamin en-Nihâvendî oluşu böyle bir ilişkilendirmeyi daha da anlamlı hale getirmektedir. Onun, İsmâilîlerin *dâ'î*lerinden bu tür bir isimlendirmeyi ödünç almış olması ihtimal dâhilinde görülmektedir.[802]

El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın hemen hemen tamamında ismini ve görüşlerini zikrettiği en-Nihâvendî'nin bilgisini takdir etmektedir. Onun ilgi alanında öncelikle en-Nihâvendî'nin benimsediği usul, yani nakil ve aklın dinî deliller olarak değerlendirilmesi yer almaktadır. Nitekim *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın ikinci *makâle*sinde bu husus ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bununla birlikte el-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin itikadî ve amelî görüşlerine de sık sık atıfta bulunmaktadır.

İslam kaynaklarında en-Nihâvendî'yle ilgili bilgiler sınırlıdır. El-Hazrecî'nin Yahudi fırkaları listesinde yer verip hakkında başka bir bilgi vermediği *el-Binyâmîniyye,* muhtemelen Binyamin isminden türetilerek bu gruba verilmiş bir isimlendirmedir.[803] Benzer şekilde es-Su'ûdî, *el-Binyâmîniyye'*yi Yahudi fırkaları arasında zikretmektedir.[804]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'a göre, en-Nihâvendî itikadî alanda, Tanah'ın yorumlanmasında ve dinî emirlerde çeşitli görüşler ortaya koymaktadır. Ona atfedilen melek inancı diğer Yahudilerden farklılık arz etmektedir. Buna göre, Tanrı bir melek

---

[802] Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, s. xvii; Gil, "The Origins of the Karaites", ss. 109-110; Meral, "Abraham İbn Daud'un Sefer Ha-Kabala İsimli Eserinde Rabbani Geleneğin Otantikliği", ss. 10-11.

[803] El-Hazrecî, *Mekâmi'u's-Sulbân*, s. 195.

[804] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 247.

yaratmış; bu melek de bütün âlemi ve âlemde olan her şeyi yaratıp nebiler ve resuller göndermiş, mucizeler gerçekleştirmiş, emirler ve yasaklar ortaya koymuştur.[805]

En-Nihâvendî ve taraftarları melek inancı konusunda bazı Tanah metinleriyle delillendirme yapmaktadır. El-Kirkisânî söz konusu delilleri tek tek sıralamakta, şüpheye yer kalmaması için onların kullandığına benzer pasajları da gündeme getirmekte ve bunlara cevap vermektedir.[806] En-Nihâvendî'nin düşüncesine dayanak olan pasajlardan biri, Tanah'ın "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı"[807] ifadesidir. Burada Tanrı ile insan arasındaki suret birliği ifade edilmektedir. Ancak Tanrı kadimdir, eşi, benzeri ve müşahede edilecek bir sureti bulunmamaktadır. Öte yandan Tanah'ta meleklerin insanlarla benzer olduklarını belirten bölümler yer almaktadır. Örneğin, Hezekiel peygamberin görümlerinden birinde şu sözler geçmektedir: "Her yaratığın dört yüzü vardı: Önde dördünün yüzü insan yüzüne, sağda dördünün aslan yüzüne, solda dördünün öküz yüzüne, arkada dördünün kartal yüzüne benzer bir yüzü vardı."[808] Metindeki ilahi varlıklardan dört tanesinin insan yüzüne benzetildikleri görülmektedir. Başka bir Tanah cümlesi İbrahim'in karşılaştığı üç adamdan bahsetmektedir: "İbrahim karşısında üç adamın durduğunu gördü. Onları görür görmez karşılamaya koştu."[809] Bu hikâyede İbrahim'in gördüğü adamların melekler olduğu düşünülmektedir. Bir diğer örnek de Daniel peygamberin ifadelerindedir: "Daha dua ediyorken, önceden görümde gördüğüm adam –Cebrail– akşam sunusu saatinde hızla uçarak yanıma geldi."[810] Cebrail'in adam suretinde Daniel peygambere göründüğü burada açıkça zikredilmektedir. Bu örneklerin

[805] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55.

[806] Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.19-20, ss. 319-326.

[807] Tekvin, 1:27.

[808] Hezekiel, 1:10.

[809] Tekvin, 18:2.

[810] Daniel, 9:21.

tamamı insanlar ile melekler arasında suret birliği olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla "Tanrı, 'Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi"[811] sözünü söyleyen kişi de Tanrı değil insanlara benzeyen melektir.[812] Bu melek, Tanrı tarafından yaratılmış olan, insanları ve bütün âlemi yaratmakla ve bütün olayların gerçekleştirilmesiyle görevli olan melektir.[813]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin delil olarak kullandığı Tanah pasajlarını açıklamaktadır. En-Nihâvendî, Tanrı'ya *teşbîh*[814] anlamı taşıması sebebiyle "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı" cümlesindeki Tanrı'nın, yaratıcı melek olduğunu iddia etmektedir. Ancak el-Kirkisânî'nin bu konuda iki açıklaması bulunmaktadır. İlk olarak insanın Tanrı suretinde yaratılması, diğer yaratılanlara göre özel ve şerefli kılınması anlamındadır. Tanrı benzer şekilde bütün yeryüzü toprakları arasında kendi ülkesini (*et-artsî, be-erets Yahve*),[815] dağlar arasında Başan Dağı'nı,[816] evler arasında kendi dua evini üstün ve özel kıldığını belirtmektedir.[817] İnsanın Tanrı suretine benzer yaratılması da onun suretinin özel olduğunu göstermektedir.[818] İkinci açıklamaya göre, insanoğlu mülk ve saltanat bakımından Tanrı ile benzemektedir. Burada cisim yönüyle değil mertebe bakımından bir benzerlik söz konusudur. Tanrı'nın mülkündeki her şeyin hâkimi olması gibi insan da bütün eşyaya imkânı ölçüsünde hâkim kılınmıştır. Tanah'ta suret benzerliği ifade

---

[811] Tekvin, 1:26.

[812] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.19.1, s. 319.

[813] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.19.3, s. 320.

[814] Allah'ın yaratılmışlara, yaratılmışların da ona benzetilmesi anlamında bir kavramdır.

[815] "Meyvesini, en iyi ürününü yiyesiniz diye sizi verimli bir ülkeye getirdim. Oysa siz gelir gelmez ülkemi (*et-artsi*) kirlettiniz, mülkümü iğrenç bir yere çevirdiniz." Yeremya, 2:7; "Rab'bin diyarında (*be-erets Yahve*) kalmayacaklar" Hoşea, 9:3.

[816] "Başan dağı Allah dağıdır, Başan dağı yüksek dağdır." Mezmurlar, 65:16.

[817] "Çünkü evime 'Bütün ulusların dua evi' denecek." Mezmurlar, 56:7.

[818] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.28.12, s. 176.

edildikten sonra devam eden cümleler de bunu desteklemektedir. "Onları kutsayarak, 'Verimli olun, çoğalın' dedi, 'Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun."[819] Dolayısıyla Tanrı ile insan arasındaki benzerliğin hâkimiyet yönünden olduğu ortaya çıkmaktadır.[820] Neticede, Tanrı ile insan arasındaki suret benzerliğinin Tanrı'ya *teşbîh* anlamında olmaması sebebiyle en-Nihâvendî'nin yaratıcı melek konusundaki çıkarımı da isabetsiz olmaktadır.

El-Kirkisânî'ye göre, en-Nihâvendi ve taraftarlarının Tanah'tan getirdikleri deliller arasında, meleklerin tanrısal fiiller işlediklerini gösteren bölümler bulunmaktadır. Hacer ile ilgili bir pasajda, "Ve Rab'bin meleği ona dedi: Senin zürriyetini çoğalttıkça çoğaltacağım ve çokluğundan sayılmayacaktır"[821] denilmektedir. Burada açık bir biçimde Hacer'in neslinin melek tarafından çoğaltılacağı ifade edilmektedir. Neslin çoğaltılması ise ancak yaratmakla mümkün olabilir. Benzer bir kullanım İbrahim'e hitaben melek tarafından dile getirilen "seni fazlasıyla kutsayacağım; soyunu göklerin yıldızları, kıyıların kumu kadar çoğaltacağım"[822] sözüdür. Burada da melek İbrahim'i kutsayarak neslini çoğaltma vaadinde bulunmaktadır. Her iki örnekte de meleğin yaratma, kutsama gibi tanrısal rollerine dikkat çekilmektedir.[823]

El-Kirkisânî, Hacer ve İbrahim örnekleri üzerinden meleğin özne olarak göründüğü Tanah pasajlarını ele almaktadır. Ona göre, Tanah'ın bu tür ifadelerinde sözün zahiri meleğe aitmiş gibi görünse de asıl kastedilen ilk yaratıcıdır. Hacer ve

---

[819] Tekvin, 1:28.

[820] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.28.13, ss. 176-177.

[821] Tekvin, 16:10.

[822] Tekvin, 22:17.

[823] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.19.2, ss. 319-320.

İbrahim'i kutsayıp nesillerini çoğaltacak olan melek değil Tanrı'dır. Nitekim Tanah'ta buna benzer başka kullanımlar da bulunmaktadır. Nebilerin ifadelerinde, sözün zahirini kendilerine nispet ettikleri, ancak hakikatin Tanrı'ya ait olduğu görülmektedir. Mesela Musa, İsrailoğullarına hitaben şöyle seslenmektedir: "Ve vaki olacak ki, eğer Allahınız Rabbi sevmek ve bütün yüreğinizle ve bütün canınızla ona kulluk etmek için bugün size emretmekte olduğum emirlerimi iyice dinlerseniz, o zaman buğdayını ve yeni şarabını ve zeytinyağını toplayasın diye diyarınızın yağmurunu, ilk yağmuru ve son yağmuru vaktinde vereceğim. Ve tarlanda hayvanların için ot vereceğim ve sen yiyip doyacaksın."[824] Bu cümlelerin zahirinde İsrailoğullarına yağmuru ve yiyeceği Musa veriyormuş gibi görünmektedir. Ancak bunları Tanrı'nın verdiği şüphesiz bir gerçektir. Dolayısıyla nebilerin sözleri için geçerli olan bu durumun, meleklerin sözleri için de geçerli olması caizdir.[825]

El-Kirkisânî, yaratıcı melek inancını reddetmek üzere dua ve tesbihlerin kime yapıldığını konu edinmektedir. Ona göre, en-Nihâvendî taraftarları dualarda yaratıcı meleğe yöneliyorlarsa Sâbiîlerin inançlarına benzemektedirler.[826] Zira Sâbiîler, Tanrı'nın âlemin yönetimini felek ve yıldızlara bıraktığını, dualaın Tanrı'ya ulaşmayacağını ve bu yüzden Tanrı'yı yüceltmek üzere yıldızlara dua edip kurban kestiklerini iddia etmektedir. En-Nihâvendî taraftarları, Tanrı, âlemin yaratılışını ve yönetimini ilk meleğe bıraktığı için bu meleğe dua edip kurban kesiyorlarsa yıldızlara da dua edip kurban kesmeleri gerekmektedir. Çünkü yıldızların eşya üzerindeki etkisi,

[824] Tesniye, 11:13-15. Yeni çeviride bu cümlelerin öznesi "Tanrı Rab" olarak tercüme edilmekte, metinde Musa'nın özneliği söz konusu olmamaktadır.

[825] Nebilerin sözleriyle ilgili diğer örnekler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.5, ss. 323-324.

[826] Burada kastedilen grup, putperest Harrânîlerdir.

meleklerin etkisinden çok daha açık olup hissi ve akli delillerle sabittir.[827] Dualarda meleğe değil ilk yaratıcıya yöneldiklerini iddia etmeleri durumunda ise yaratıcı melek inançları geçersiz olmaktadır. Çünkü Tanah'ta yer alan nebilerin duaları, yeri ve göğü yaratan, bütün işleri gerçekleştiren, inayeti ebedî olan[828] Tanrı'ya yönelmektedir. İsrailoğullarının duaları da benzer şekildedir: "Halk şöyle dua etti: 'Tek Rab sensin. Gökleri, göklerin göklerini, bütün gök cisimlerini, yeryüzünü ve içindeki her şeyi, denizleri ve içlerindeki her şeyi sen yarattın. Hepsine sen can verdin. Bütün gök cisimleri sana tapınır."[829] Bütün bu yaratma ve yönetme işlerini ilk yaratıcı olan Tanrı yapıyorsa bu işlerin melek tarafından yapıldığı iddiası batıl olmaktadır.[830]

El-Kirkisânî, melek inancı konusunda nakil (Tanah) üzerinden yapılan delillendirmelerin yanı sıra bazılarının da akli yönden bu düşünceyi ispatlamaya çalıştıklarını belirtmektedir. Buna göre, şeyleri (*el-eşyâ*) birbirinden ayıran, farklı kılan bazı özellikler bulunmaktadır. Melekleri insanlardan ayıran özellik ise cisimleri ortaya çıkarmak, yaratmaktır (*ihtirâu'l-ecsâm*). Böylece bütün cisimleri yaratanın melek olduğu ispatlanmaktadır. El-Kirkisânî bu akıl yürütmede mukaddime kabul edilen "Melekleri insanlardan ayıran özellik cisimleri ortaya çıkarmak, yaratmaktır" ifadesinin ittifakla kabul edilmediğini dile getirmektedir. Ona göre cisimleri yaratma konusunda tek olan Tanrı'dır. Öte yandan meleklerle insanları birbirinden ayıran tek bir özellik bulunmamaktadır, çeşitli farklar vardır. Örneğin, melekler mekân olarak yeryüzünün üstünde, feleğin en üzerinde olup ihtiyaç hâlinde yeryüzünde bulunma ve tekrar gökyüzüne dönme gücüne sahiptir. İnsanların mekânı ise yeryüzüdür, gökyüzüne çıkma

---

[827] Konuyla ilgili bkz. Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019, ss. 272-275, 511-519.

[828] Mezmurlar, 136. bölüm. Mezmurlar'ın bu bölümünde Rab'bin göğü, yeri, suyu, ışıkları, gündüzü, geceyi vb. yaratan olduğu anlatılmaktadır.

[829] Nehemya, 9:6.

[830] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.8, s. 326.

kabiliyeti olmadığı için yalnızca üzerine çıkacağı bir aletle yakın mesafeye yükselebilmektedir. Mantıkçılar (*el-Mantıkıyyûn*) tarafından kabul edilen en büyük farklardan biri, meleklerin zamanın sonuna kadar var olması, ölmemesidir; insanlar ise ölümlü varlıklardır. Melekleri insanlardan ayıran diğer özellikler, yemek ve içmekten uzak olmak, tabii olanı değiştirerek mucizeler gerçekleştirmektir. Bu bağlamda, en-Nihâvendî'nin melek inancına getirilen akli delillendirme temelsiz ve geçersiz olmaktadır. El-Kirkisânî, meleklerle insanları karşılaştırırken bazı ortak özelliklerini de zikretmektedir. Hem melekler hem de insanlar diridir (*hayy*) ve konuşan (*nâtık*) varlıklardır.[831]

El-Kirkisânî'ye göre, yaratıcı melek fikrini savunanların, melekleri insanlardan ayıran tek bir özellik üzerinde durmaları makul değildir. Zira melekleri insanlardan ayırdığı iddia edilen "cisimleri yaratma" özelliği bütün meleklere atfedilirse Tanrı tarafından ilk yaratılan ve diğer meleklerden üstün olan bir melek kabul edilemez, bu durumda bütün meleklerin aynı anda yaratılması ve hepsinin yaratma gücünde olması gerekir. Öte yandan "cisimleri yaratma" özelliği sadece ilk meleğe atfedilirse diğer meleklerin insanlardan bir farkı kalmamaktadır. Her iki durumda da meleklerle insanlar arasındaki ayrıcı özelliğin "cisimleri yaratma" olduğu tezi geçersiz olmaktadır.[832]

Yaratıcı melek düşüncesi başka kelami problemler de doğurmaktadır. İnsanlar için Tanrı'nın ezelî olduğunu gösteren delillerden biri, müşahede imkânı bulunan âlemdir. Âlemin yaratıcısı ezelî bir Tanrı değil de muhdes bir melek olarak kabul edilirse âlemin ezelî bir yaratıcıya delil olma imkânı ortadan kalkmaktadır. Bu durumda insanların Tanrı'nın ezelî olduğuna dair somut bir delili kalmamaktadır. Zira Tanrı

[831] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.1, s. 322.

[832] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.2, s. 322.

tarafından yaratılan tek varlık olan ilk melek insanlar tarafından müşahede edilememektedir.[833]

El-Kirkisânî, Tanrı'nın âlemi yaratmaktan uzak durup bu işi yarattığı meleğe bırakmasının gerekçesini tartışmaktadır. Yaratıcı melek düşüncesini kabul edenler, Tanrı'nın âlemdeki necaset ve kirlilikten münezzeh olması sebebiyle âlemi yaratmadığını savunmaktadır. Melek ise unsur ve cevher bakımından asil ve şerefli bir varlık olduğu için Tanrı'nın onu yaratmasında bir sakınca bulunmamaktadır. El-Kirkisânî bu açıklamaların Manicilerin (*el-Mennâniyye*) görüşleriyle benzerliğine dikkat çekmektedir. Ona göre, Tanrı'nın âlemi yaratırken dünyayla teması söz konusu değildir, bu nedenle herhangi bir kirlilik bulaşması düşünülemez. Tanrı hem melekleri hem de âlemi iradesiyle yaratmıştır. Üstelik Tanrı bir melek yaratıp ona âlemi yaratma görevi veriyorsa bunu kendi iradesi ve rızasıyla yapması gerekmektedir. Aksi takdirde âlem Tanrı'nın iradesi ve rızası dışında yaratılmış olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı melekleri yaratmaktan münezzeh olmadığı gibi aynı irade ve rızasıyla âlemi yaratmaktan da münezzeh değildir.[834]

Daha önce belirtildiği üzere el-Kirkisânî, benzer bir melek inancının Meğâriyye mezhebinde bulunduğunu zikretmektedir. El-Mukammes'in bir kitabından alınan bilgiye göre, Meğâriyye mensupları Tanah'taki *tecsîm* anlamı taşıyan bölümlerin Tanrı'nın değil dünyayı yaratan bir meleğin vasıfları olduğuna inanmaktadır.[835] Meğâriyye mezhebinin kimliği konusunda çeşitli görüşler bulunduğundan bahsetmiştik. Kesin olmamakla birlikte yaygın kanaate göre Meğâriyye'nin, Essenî Kumran cemaati olabilecekleri düşünülmektedir. Buradan hareket eden bazı araştırmacılar,

[833] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.3, s. 323.

[834] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.20.4, s. 323.

[835] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.7.1, ss. 41-42.

Meğâriyye'nin dönüşümler geçirerek varlığını sürdürdüğünü ve en-Nihâvendî ile arasında bir etkileşim söz konusu olabileceğini düşünmektedir.[836] En-Nihâvendî'nin Filistin bölgesinde yaşadığına dair herhangi bir iz bulunmaması, Kumran Yazmaları'na ulaşma ihtimaline karşı şüphe doğursa da araştırmalarda Kumran cemaatinin benimsediği *halaha*lara benzeyen bazı görüşleri tespit edilmiştir.[837] Dolayısıyla en-Nihâvendî'nin Meğâriyye ile bağlantısı ihtimaller arasında yer almaktadır.

Yaratıcı melek söylemi, İran dinî düşüncesinde sıklıkla görülen aracı melek inancıyla benzerlik arz etmektedir. Düalist fikirleri benimseyen dinî gruplar, mutlak iyiliği sembolize eden Tanrı'nın yeryüzündeki kötülükten uzak durma gayesiyle bir meleği yaratmada aracı olarak kullandığını iddia etmektedir. Bu şekilde Tanrı herhangi bir kötülük ve kirliliğe maruz kalmadan mutlak iyi ve temiz olanı temsil etmektedir.[838] En-Nihâvendî İran'da yetişmiş bir bilgin olduğu için kendinde veya takipçilerinde bu tarz düşüncelerin oluşması çok zor değildir. İran dinî düşüncesinden etkilenen İslam mezheplerinde de zaman zaman düalist fikirlerin yer aldığı görülmektedir.

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'ye atfettiği, Tanrı'nın ilk yarattığı şeyin melek olmasını reddetmekle birlikte meleklerin yaratılma zamanı konusunda Karaîlerin hemfikir olmadıkları görülmektedir. Yehuda Hadassi (12. yüzyıl) en-Nihâvendî'ye benzer şekilde meleklerin her şeyden önce yaratıldıklarını kabul etmekte;[839] Yefet ben

---

[836] Wolfson, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī", ss. 89-106.

[837] Erder, "Benjamin al-Nahāwandī", ss. 416-417. Kumran cemaati ile Karaîler arasında ortak kavramların gösterildiği bir araştırma için bkz. N. Wieder, "The Qumran Sectaries and the Karaites", *The Jewish Quarterly Review* 47 (1956/1957), ss. 97-113, 269-292.

[838] Detaylı bilgi için bkz. Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, ss. 237-247; Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2021, ss. 114-123, 209-238.

[839] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 376-377.

Eli (10. yüzyıl) Tanrı'nın altı günlük yaratışının ikinci gününde, Sehl b. Metsliah (ö. 990) ise dördüncü gününde meleklerin yaratıldığını düşünmektedir.[840]

İslam âlimlerinden İbn Hazm, en-Nihâvendî'ye atfedilen yaratıcı melek düşüncesinden farklı olmakla birlikte Yahudilikte Tanrı'nın yarattığı bir ilah düşüncesi bulunduğunu belirtmektedir. Tevrat'ta Âdem kıssasında, yasaklanan ağacın meyvesinden yemesi sebebiyle Tanrı, "Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu"[841] demektedir. Nitekim Âdem'i kandırırken yılan da "o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız"[842] sözünü söylemektedir. İbn Hazm'a göre bu ifadeler, Yahudi ileri gelenler arasında birden fazla ilah düşüncesine yol açmış, metinde bahsedilen iyiyle kötüyü bilen varlığın Tanrı tarafından yaratılmış ve Âdem'i yaratan bir ilah olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[843]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin Tanah metinleri hakkındaki bazı yorumlarından bahsetmektedir. Bunlardan biri ilk oğulluk hakkıyla ilgilidir. Tanah'ta, iki karısı olan bir adamın ilk oğulluk hakkını hangi karısından doğan oğluna vereceği anlatılırken, "ilk oğul hoşlanmadığı kadının oğluysa"[844] hakkının yenmemesi gerektiği bildirilmektedir. En-Nihâvendî'ye göre, Tanah'ın buradaki emri hoşlanılmayan eşin oğluna genel-geçer bir ilk oğulluk hakkı tanımaktadır. Dolayısıyla adamın hoşlandığı kadın önce doğum yapmış olsa bile oğluna ilk oğulluk konumu verilemez. Hoşlanılmayan eş ne zaman

---

[840] Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2008, ss. 54-55.

[841] Tekvin, 3:22.

[842] Tekvin, 3:5.

[843] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 486-487.

[844] "Eğer bir adamın iki karısı varsa, birini seviyor, öbüründen hoşlanmıyorsa; iki kadın da kendisine oğullar doğurmuşsa; ilk oğul hoşlanmadığı kadının oğluysa; adam malını miras olarak oğullarına bölüştürdüğü gün sevdiği kadının oğlunu kayırıp ona ilk oğulluk hakkını veremez. Hoşlanmadığı kadının oğlunu ilk doğan oğul olarak tanıyacak ve ona bütün malından iki pay verecektir. Çünkü bu oğul babasının gücünün ilk ürünüdür. İlk oğulluk hakkı onun olacak." Tesniye, 21:15-17.

doğum yaparsa yapsın ilk oğulluk hakkı onun oğluna aittir. İlk oğullukta ölçü, önce doğum yapmak değil rahmin ilk kez açılmış olmasıdır.[845] El-Kirkisânî bu görüşüyle en-Nihâvendî'nin çoğunluktan farklı düşündüğünü belirtmektedir. Çoğunluğa göre, ilk doğan ilk oğulluk hakkını alır.[846]

El-Kirkisânî'nin en-Nihâvendî'ye atfettiği bir diğer Tanah yorumu hırsızlık konusundadır. Hırsızlık hakkında Tanah'ta "Eğer hırsız duvar delerken yakalanırsa ve vurulup ölürse, onun için kan hakkı yoktur"[847] hükmü bulunmaktadır. En-Nihâvendî'ye göre metindeki duvar delme olayı geçmişi de kapsamaktadır. Hırsızın o anda yapmadığı, duvarda daha önceden bulunan bir delik veya hasar da bu hükme dâhildir. Dolayısıyla hırsızlık niyetinde olan biri henüz duvara zarar vermemiş olsa bile duvardaki mevcut hasara binaen öldürülmesi suç sayılmamaktadır.[848]

Tanah'ta kölelerle ilgili bir hükümde "Efendisinin yanından sana kaçmış olan köleyi efendisine teslim etmeyeceksin"[849] denilmektedir. Yahudi bilginler arasında kölenin İsrailoğullarından birine veya yabancıya ait olmasına göre farklı görüşler bulunmaktadır. El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin bu hükmü genel kapsamlı değerlendirdiğini belirtmektedir. En-Nihâvendî'ye göre, kölenin sahibi İsrailoğullarından olması hâlinde de köle geri teslim edilmez.[850]

El-Kirkisânî, Tanah hükümlerinin belirlenmesinde en-Nihâvendî'nin kullandığı bir yöntemi ele almaktadır. Yöntem iki mukaddimeden bir netice/iki öncülden bir sonuç elde etme şeklindedir. En-Nihâvendî bu yönteme dayanarak yeğen ile evliliğin haram

---

[845] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55.

[846] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.12, ss. 1281-1283.

[847] Çıkış, 22:2.

[848] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55.

[849] Tesniye, 23:15.

[850] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55.

olduğunu savunmaktadır. Ona göre, birinci mukaddime Tanah'ın "Kendi babanın çıplaklığını ve ananın çıplaklığını açmayacaksın, senin anandır; onun çıplaklığını açmayacaksın"[851] emridir. Burada baba ve anne ile cinsel ilişki haram kılınmaktadır. İkinci mukaddime ise "Senin oğlunun kızının yahut kendi kızının kızının çıplaklığını, onların çıplaklığını açmayacaksın; çünkü onların çıplaklığı seninkidir" ifadesidir. Bu bölümde de torun ile cinsel ilişki yasaklanmaktadır. Torunun namusu dedenin namusu hükmünde kabul edilmektedir. Dolayısıyla kişiye, babasının torunları olan yeğenleri, babası ile aynı hükümdedir ve haramdır.[852]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin Tanah yorumlarında hatalı olduğu durumlardan da bahsetmektedir. Bunlardan biri, Tanah'ın "adam öldürmeyeceksin (*lo tirtsah*)"[853] emriyle ilgili açıklamalarıdır. En-Nihâvendî'ye göre, bu pasajda öldürme eylemi için *lo taharog* ifadesi kullanılmamakta, *lo tirtsah* tercih edilmektedir. Zira *h-r-g* fiili hem helal hem de haram olan öldürme eylemleri için kullanılmakta, *r-ts-h* fiili ise yalnızca yasaklanan öldürmeleri kapsamaktadır. Buna karşı çıkan el-Kirkisânî'ye göre, Tanah'ın başka bir yerinde "Adam öldüren, tanıkların tanıklığıyla öldürülecek, bir tek kişinin tanıklığıyla öldürülmeyecektir"[854] cümlesinde helal bir öldürme için *r-ts-h* fiili kullanılmaktadır. En-Nihâvendî bunu gözden kaçırmakta ve çelişkiye düşmektedir.[855]

El-Kirkisânî, dinî emir ve yasakların (*ferâiz*) birbiriyle çakışması durumunda en-Nihâvendî'nin nehiyleri (*mitsvot lo ta'ase*) emirlerden (*mitsvot 'ase*) öncelikli kabul ettiğini belirtmektedir. En-Nihâvendî'ye göre, Tanah'ta buna dair deliller

---

[851] Levililer, 18:7.

[852] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.5.8, s. 357. Bu bölümün Fransızca çevirisi için bkz. Georges Vajda, "Études sur Qirqisânî. III: Questions de méthodologie", *Revue des études juives*, tome 8 (108), 1948, ss. 68-69.

[853] Çıkış, 20:13.

[854] Sayılar, 35:30.

[855] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.34.5, s. 409.

bulunmaktadır. Tanrı kutsal topraklara girerken İsrailoğullarına yedi milleti öldürmeyi emretmektedir.[856] Öldürülmesi gereken halklardan biri olan Givon halkı ise hile yoluyla Yeşu peygamber ve cemaat önderleriyle antlaşma yapmaktadır. Tanrı adına ant içen Yeşu ve önderler antlarına riayet etmekte, Givon halkının canını bağışlamaktadır.[857] Zira Tanah'ta Tanrı'nın adının boş yere ağza alınmaması,[858] Tanrı'nın adıyla yalan yere ant içilmemesi emredilmektedir.[859] Bu durumda Tanrı'nın adıyla ilgili nehiyler yedi milleti öldürmekle ilgili emirden önde tutulmaktadır.[860] Ancak el-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin bu görüşüyle çelişkili başka bir görüşünden bahsetmektedir. En-Nihâvendî, Şabat günü sünnetin caiz olduğunu söylemektedir. Bu cevazıyla sünnet olma emri Şabat günü iş yapma yasağının önüne geçmekte, emir nehiyden öncelikli olmaktadır. Dolayısıyla en-Nihâvendî nehiylerin emirlerden önde olduğu iddiasında tenakuza düşmektedir.[861]

El-Kirkisânî'ye göre Tanah hükümlerinin çakışması konusunda Yahudiler arasında çeşitli görüşler belirtilmekte, ancak çoğunlukla çelişkiye düşülmektedir.[862] Emirler ile nehiyler arasında bir öncelik olduğunu savunan görüşler yetersiz kalmaktadır.[863] Zira pek çok hüküm hem emir hem de nehiy manasıyla

---

[856] "Tanrınız Rab'bin size buyurduğu gibi, onları –Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus halklarını– tümüyle yok edeceksiniz." Tesniye, 20:17.

[857] Yeşu, 9. bölüm.

[858] Çıkış, 20:7.

[859] Levililer, 19:12.

[860] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.3, s. 413. Bu babın Fransızca çevirisi için bkz. Georges Vajda, "Études sur Qirqisânî. IV: Questions de méthodologie (suite)", *Revue des études juives*, tome 3 (120), juillet-décembre 1961, ss. 211-257.

[861] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.4, s. 414.

[862] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.1, s. 412.

[863] Rabbaniler, en-Nihâvendî'nin aksine emirlerin nehiylerden öncelikli olduğunu bir prensip olarak benimsemektedir. Ancak uygulamada çelişkiye düşerek nehiyleri ön planda tutmaktadırlar. Örnekler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.1-2, ss. 412-413.

zikredilmektedir. Örneğin Şabat konusunda "Altı gün çalışacak, yedinci gün dinleneceksiniz"[864] şeklindeki emir ile "Ama yedinci gün bana, Tanrın Rabb'e Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız"[865] cümlesindeki nehiy aynı konuya işaret eden iki farklı kullanımdır. Emirler ile nehiyler arasında öncelik olması hakkındaki tartışmaların bir diğer yetersizliği, her durumda bir emirle bir nehyin çakışmaması, kimi zaman iki emir veya iki nehyin birbiriyle çakışmasıdır. Örneğin Şabat'ta kardeşi derin bir suya veya ateşe düşen kimse iki nehiyden birine öncelik vermek zorundadır. Şabat ile ilgili "hiçbir iş yapmayacaksınız" nehyine uymak isterse kardeşini ölüme terk etmesi, "Adam öldürmeyeceksin" nehyini dikkate alırsa da Şabat'ta bir iş yapması gerekmektedir.[866]

El-Kirkisânî, Tanah hükümlerinin birbiriyle çakışması meselesinde farklı bir çözüm sunmaktadır. Buna göre, Tanah hükümleri arasında tercih mecburiyeti olduğunda ağırlık seviyesi ölçü olmalıdır. Tanah hükümlerinden daha ağır olanı belirlemek için ilk olarak cezalar dikkate alınmalıdır. Örneğin ölüm cezası gerektiren suçlar, iki katını ödemeyi gerektiren[867] hırsızlık suçundan daha ağırdır, ölüm cezasını engelleyecek daha ağır bir hüküm bulunmamaktadır. Öte yandan bir kimse ölüm cezası gerektiren iki suçtan birini işlemek mecburiyetinde kalırsa yine daha ağır olanı terk etmesi uygundur. Zina ve adam öldürme arasında seçim yapmak zorunda kalan birinin öldürmekten kaçınmak için zina işlemesi gerekmektedir. Cezanın söz konusu olmadığı hükümlerde ise akıl ve *icmâ* vasıtasıyla daha ağır ve daha hafif olan tespit edilmelidir.[868]

---

[864] Çıkış, 23:12.

[865] Çıkış, 20:10.

[866] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.5-6, ss. 414-415.

[867] Çıkış, 22:4, 7, 9.

[868] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, IV.37.7-8, ss. 415-416.

El-Kirkisânî'ye göre, en-Nihâvendî *yivum* ve *halitsa* uygulamaları hakkında görüş belirtmektedir. En-Nihâvendî, çocuk sahibi olmadan kocası ölen bir kadının, kocasının erkek kardeşiyle evlenerek ölen kocasının soyunu devam ettirmesi uygulamasını (*yivum*), köle kadınlar (*mumleke*) için zorunlu görmektedir.[869] Nemoy, en-Nihâvendî'nin bu görüşüyle ne kastettiğini açıklamaktadır. Buna göre, en-Nihâvendî muhtemelen hür kadınların kocasının erkek kardeşi kendisiyle evlenmek istemediğinde uyguladıkları *halitsa* ritüelini köle kadınların uygulamasını uygun görmemektedir. Çünkü böyle bir durumda hür bir adamın toplum önünde köle bir kadın tarafından aşağılanması söz konusu olmaktadır. Öte yandan hür bir kadın *halitsa*nın ardından başka bir adamla evlenebilmektedir, ancak köle kadın için bu imkânsızdır. Dolayısıyla en-Nihâvendî, köle kadın için *halitsa*nın uygulanamayacağını, bu sebeple *yivum*un mecburi olduğunu ifade etmektedir.[870]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin dinî uygulamalarla ilgili çeşitli görüşlerini sıralamaktadır. En-Nihâvendî'ye göre, dinî mükellefiyette esas olan çocuğun konuşmaya başlamasıdır. En-Nihâvendî diğer Yahudi âlimlerin aksine belirli bir yaş sınırı (13, 20 vb.) koymamaktadır.[871] Ayrıca en-Nihâvendî ay başlarının

---

[869] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1, s. 55. *Yivum* ve *halitsa* uygulamaları hakkında el-Kirkisânî'nin görüş ve değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.26-28, ss. 1152-1168.

[870] Nemoy bu açıklamasını Harkavy'nin metni yanlış aldığını düşünerek yapmaktadır. Harkavy, *yivum*un hür kadınlar gibi köle kadınlar için de bir zorunluluk olduğu şeklinde ifade etmiştir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 386, dipnot: 311.

[871] En-Nihâvendî, dinî mükellefiyet zamanını belirlemek için bazı Tanah metinlerine dayanmaktadır. Yeşaya, 28:9'da "Kimi eğitmeye çalışıyor?" diyorlar, "Kime iletiyor bildirisini? Sütten yeni kesilmiş, memeden yeni ayrılmış çocuklara mı?" ifadesi çocukların sütten kesilmesinden itibaren talim edilmesini belirtmektedir. Samuel peygamber hakkındaki "Küçük çocuk sütten kesildikten sonra Hanna üç yaşında bir boğa, bir efa un ve bir tulum şarap alarak onu kendisiyle birlikte Rab'bin Şilo'daki tapınağına götürdü. (1. Samuel, 1:24)" cümlesi ise sütten kesmenin üç yaşta olduğunu göstermektedir. 2. Tarihler, 31:16'da "Ayrıca soyağacında adı kayıtlı üç ve daha yukarı yaştaki erkeklere, bölüklerine ve sorumluluklarına göre

belirlenmesinde sayarak hesaplama usulüne izin vermektedir. Ancak Nisan ve Tişri aylarında Hilal'in görülmesi (*ru'yet-i hilâl*) yöntemini esas almaktadır. O, kuşların avlanmasında hem kesme (*şehita*) hem de başı koparma (*melika*) işleminin uygulanmasını kabul etmektedir.[872] Yine en-Nihâvendî, kadın kölenin çölde bir erkekle -isteyerek dahi olsa- birlikte olması hâlinde ona ölüm cezası gerekmediğini iddia etmektedir.[873]

Yahudilikte ölüler ve kabirler kirli kabul edilmekte ve bunlara dokunan için temizlik gerekmektedir.[874] El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin bunların istisnaları olan durumlardan bahsettiğini belirtmektedir. En-Nihâvendî'ye göre, rahimden ölü olarak doğan bebekte (fetüs, cenin) kirlilik bulunmamaktadır. Kirlilik açık havada gerçekleşen ölüm sebebiyle meydana gelmektedir. Benzer şekilde kabir, evde bulunuyorsa dokunana kirlilik bulaşmamakta, dışarda ise dokunanı kirletmektedir. En-Nihâvendî'nin kirlilikle ilgili başka fikirleri de bulunmaktadır. Hayızlı bir kadının otururken ve uyurken giydiği

---

Rab'bin Tapınağı'na girip günün gerektirdiği değişik görevleri yapanların tümüne" sözüyle, üç yaştan itibaren çocuğun dinî sorumluluk altına girdiği anlaşılmaktadır. Bu durumda sütten kesilen çocuklar üç yaştan itibaren öğrenebildikleri ölçüde dinî emirlerden sorumlu olmaktadır. El-Kirkisânî bu görüşü desteklemekte, insanların dinleyip anlayabildiği zaman sorumluluklarının başladığını ifade etmektedir. Nitekim Ezra'nın Allah'ın kitabına davetinde "Yedinci ayın birinci günü Kâhin Ezra Yasa Kitabı'nı halkın toplandığı yere getirdi. Dinleyip anlayabilecek kadın erkek herkes oradaydı. (Nehemya, 8:2)" ifadeleri kullanılmakta; yine Ezra ile birlikte antlaşmayı mühürleyenler "Halkın geri kalanı, kâhinler, Levililer, tapınak görevlileri ve kapı nöbetçileri, ezgiciler, Tanrı'nın Yasası uğruna çevre halklardan ayrılmış olan herkes, karıları ve anlayıp kavrayacak yaştaki oğullarıyla, kızlarıyla birlikte (Nehemya, 10:28)" sözleriyle belirtilmektedir. Bu pasajlar dinî yasalarla muhatap olmanın ölçüsünün "dinleyip anlayabilme" olduğunu ortaya koymaktadır. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.23.3, ss. 331-332.

[872] Levililer, 1:15'te başı koparma emri bulunmaktadır. El-Kirkisânî de kuşlar için başı koparma (*melika*) yönteminin geçerli olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili diğer görüşler ve el-Kirkisânî'nin değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.6-8, ss. 1188-1197.

[873] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.1-2, s. 55. El-Kirkisânî'nin konuyla ilgili en-Nihâvendî'ye reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.67, s. 722.

[874] Levililer, 5:2-3; 11; 22:4-6; Sayılar, 19. bölüm. Bu pasajlarda hem hayvan ölüsü hem de insan ölüsü hakkında kirlilik hükümleri açıklanmaktadır.

elbiseye dokunmanın hükmünü ikiye ayırmaktadır.[875] Bir adam, kadın giyinik hâlde iken bu elbiseye dokunursa yalnızca bedenini yıkaması gerekir; kadın elbiseyi çıkardıktan sonra dokunursa adam kendi giysisini de yıkamalıdır.[876] En-Nihâvendî, alacakaranlık zamanının (*beyn ha-arbayim*) kirlilik açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Onun düşüncesine göre bu vakit insanın kirlenmediği bir vakittir.[877]

El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin *beyn ha-arbayim* hakkındaki görüşünü açıklarken detay vermemektedir. En-Nihâvendî'ye göre bir adam, adet gören bir kadın tarafından gece veya gündüz elbisesi olarak kullanılan bir elbiseye dokunursa o erkek kirlenmiş olur ve hem bedenini hem de kendi elbisesini yıkaması gerekir. Bu durum adetli kadının elbisesi kadının üzerinde giyinik olmadığı durumlarda geçerlidir. Ancak elbise adet gören kadının üzerindeyken ona dokunursa sadece bedenini yıkaması gerekir, adam kendi elbisesini yıkamak zorunda değildir. Alacakaranlık zamanında (*beyn ha-arbayim*) ise adetli kadına veya onun çıkarılmış elbisesine dokunmak kişiyi kirli yapmaz. Tevrat'ta bununla ilgili şu kurallar yer almaktadır: "Adet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki veya oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır."[878] *Beyn ha-arbayim* ifadesi Rabbaniler ile diğer Yahudi grupları arasında farklı şekilde anlaşılmaktadır. Rabbaniler arasındaki genel düşünceye göre *beyn ha-arbayim*,

---

[875] Konuyla ilgili bkz. Levililer, 15. bölüm.

[876] El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin bu görüşünü eleştirmekte ve hurafe olarak görmektedir. Ona göre her iki durumda da aynı hüküm geçerlidir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.35.7, ss. 1038-1039.

[877] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.14.2, ss. 55-56.

[878] Levililer, 15:20-23.

Güneş'in öğle vakti tepe noktasından alçalmaya başladığı andan itibaren Güneş'in batmasına kadar olan süredir.[879] Talmud'da bu kavram genellikle *beyn ha-şmaşot* şeklinde kullanılmaktadır. Karaîler ise *beyn ha-arbayim* ifadesini Güneş'in batmasından tam karanlık olana kadar geçen süre şeklinde anlamaktadır. Çok eski dönemlerden beri bu geçiş süresinin günden mi yoksa geceden mi sayılacağı tartışma konusudur.[880] Zira bu sorunun cevabına göre Şabat'ın başladığı vakit değişmekte ve bu geçiş süresinde yapılan bazı eylemlerin hukuki sonuçları doğmaktadır.

En-Nihâvendî'nin Güneş battıktan zifiri karanlık vaktine kadar olan sürede kişinin kirli kabul edilmeyeceğine dair düşüncesinin sebebi, Tevrat'taki ilgili pasajda geçen "akşama kadar" vurgusudur. Böylece akşam olduktan sonraki sürede eylemlerin ilgili konuda kirlilik getirmeyeceğini belirtmektedir. Zira eski dönemlerde gün; Güneş batmasından ertesi gün Güneş batmasına kadar olan süre için kullanılmaktadır. Nitekim Şabat da cuma akşam Güneş battığında başlayıp cumartesi akşam Güneş battığında bitmektedir. Bu durumda, bir insan kendisini dinî anlamda kirletecek bir iş yaptığında "akşama kadar" kirli sayılacağı emrinden ötürü Güneş batmasıyla da o gün sona erdiği için akşamdan sonraki sürede yeni gün başlamaktadır. Kişi gündüz kirlilik gerektiren bir iş yaptıktan sonra kendi bedenini ve elbisesini yıkasa da akşama kadar kirli sayılmaktadır. Akşamdan sonra yeni gün başladığı için dinen temiz kabul edilmektedir. En-Nîhâvendî'nin *beyn ha-arbayim* döneminde yani Güneş'in batmasından tam karanlığın çökmesine kadarki sürede kirlilik olmayacağına dair ifadesinin, aynı zamanda bu geçiş döneminin ne önceki güne ne de yeni başlayacak güne ait olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bir diğer ifadeyle *beyn ha-arbayim*, yeni güne dahil değildir ve bu ara geçiş vakitlerinde dinî necaset kuralları işletilmemektedir.

---

[879] Raşi, Çıkış, 12:6; Babil Talmudu, Pesahim, 58a; Şabat, 34b.

[880] El-Kirkisânî de *beyn ha-arbayim* hakkındaki görüşleri geniş bir biçimde ele almaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.13-15, ss. 879-885.

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'ın birinci *makâle*sinde en-Nihâvendî'ye atfedilen inanç ve uygulamalar bu şekildedir. Ancak eserin devamında pek çok meselede en-Nihâvendî'nin detay konularda görüşleri zikredilmektedir. Bu bölümlerin, en-Nihâvendî hakkında yapmayı planladığımız ileri çalışmalar için kullanılması uygun olacaktır. El-Kirkisânî'nin en-Nihâvendî'ye atfettiği inanç ve uygulamalar konusundaki tutumu, Anân ben David'le ilgili anlatımlarındaki tavrına benzemektedir. El-Kirkisânî, en-Nihâvendî'nin bazı görüşlerine katılmakta bazılarını ise kabul etmemektedir. Eleştirilerini ilmî bir şekilde yapan el-Kirkisânî, en-Nihâvendî hakkında olumlu kanaatini de dile getirmektedir.

F. Ebû İmrân et-Tiflîsî ve Takipçileri

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'a göre Binyamin en-Nihâvendî'ye yakın dönemde yaşayan Ebû İmrân et-Tiflîsî'nin asıl adı Musa ez-Za'ferânî'dir. Bağdatlı bir Yahudi olmasına rağmen Tiflis'e göç etmesi sebebiyle et-Tiflîsî künyesiyle tanınmıştır. El-Kirkisânî, Tiflis'in *Ermeniyye*'nin[881] şehirlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Ebû İmrân et-Tiflîsî'nin öğretisine tabi olan bir cemaatin el-Kirkisânî döneminde bulunduğu kaydedilmektedir.[882] İsmâil el-Ukberî'nin takipçileri, Ebû İmrân et-Tiflîsî'nin el-Ukberî'ye talebelik edip ondan eğitim aldığını iddia etmektedirler.[883]

Et-Tiflîsî hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. El-Kirkisânî'nin onu, en-Nihâvendî ile yakın zamana tarihlendirmesi, et-Tiflîsî'nin yaklaşık olarak 9.

---

[881] Ermenistan bölgesi Orta Çağ'a ait Arapça metinlerde *Ermeniyye* şeklinde adlandırılmaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da ise küçük bir farkla *Ermîniyye* ifadesi kullanılmaktadır.

[882] Nemoy, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki bu ifadelerin Kafkasya'da ortaya çıkmış büyük bir Yahudi cemaatine dair en eski tarihî kayıt olabileceğini düşünmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 330, dipnot: 44.

[883] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.17, ss. 13-14.

asrın ilk yarısında aktif olduğunu göstermektedir. Et-Tiflîsî ve taraftarlarının Tiflis'e göç etmesinde Babil *yeşiva*sının baskılarının etkili olduğu belirtilmektedir.[884]

İslam eserleri arasında bu fırkadan bahseden nadir isimlerden biri el-Hazrecî'dir. Yahudi fırkalarını ismen sıralayan müellif, *et-Tiflisiyye*'yi de zikretmektedir.[885] El-Hazrecî bahsettiği Yahudi grupları hakkında herhangi bir ayrıntıya girmemekle beraber, verdiği fırka isimleriyle diğer İslam kaynaklarından ayrılmaktadır. Daha önceki başlıklarda da görüleceği üzere o, *el-'Ukberiyye, el-Binyâmîniyye* ve *et-Tiflisiyye* gibi İslam eserlerinde nadiren adı geçen Yahudi fırkalarını sıralamaktadır. Öte yandan "İsa ve Takipçileri" başlığında da belirtildiği üzere, el-Hazrecî'nin Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılmış bir grup olduğuna yönelik vurgusu, el-Kirkisânî tarafından benzer şekilde dile getirilmektedir. Bu durum el-Hazrecî'nin el-Kirkisânî ile benzer kaynaklara ulaştığına dair bir diğer delildir.[886]

El-Kirkisânî, et-Tiflîsî'nin dinî emir ve yasaklar hakkında (kapsamlı) bir eser kaleme almadığını, birkaç meselede cemaate muhalefet ettiğini ifade etmektedir. Et-Tiflîsî, yazdığı sayfalarda etin koşer olma şartlarından bahsetmektedir. Bazı ihtilafları, Şavuot'un pazar günü olması,[887] kuyruk yağı ve kuyruk kökünün haram olması, yeğen ile evliliğin yasak olması gibi hususlardadır. Ay başının belirlenmesinde, İsmâil el-Ukberî gibi Hilal'in doğuşunu (*mufâraka)* esas almaktadır. Ancak *mufâraka*nın gerçekleştiği günün başından itibaren ayın ilk günü sayılmasını reddetmektedir.[888]

---

[884] Yoram Erder, "Abû 'Imrân al-Tiflîsî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman Brill, Leiden-Boston 2010, c. 1, s. 30.

[885] El-Hazrecî, *Mekâmi'u's-Sulbân*, s. 195.

[886] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 204-208.

[887] Şavuot konusunda bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.1.1, s. 852.

[888] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.16.1, s. 57. Ay başları konusunda detaylı bilgi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.1.3-4, ss. 790-791.

El-Kirkisânî, et-Tiflîsî'nin *Hayyeveyh* isimli bir şahsa atfettiği sorulara cevap verdiğini aktarmaktadır. *Hayyeveyh* olarak zikredilen bu kişi Hivi el-Belhî olarak bilinen 9. yüzyılda yaşamış İranlı bir kutsal kitap eleştirmenidir.[889] Hivi el-Belhî'nin Yahudilik eleştirisi yaptığı iki yüz sorudan oluşan eseri o dönemde oldukça popüler olmuş, pek çok kişi tarafından okunmuştur. Günümüze ulaşmayan eser hakkındaki malumat başka müelliflerin yazılarından elde edilmektedir. Hivi el-Belhî, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı anlayışını sorgulamış ve tespit ettiği tutarsızlıklara (antropomorfik pasajlar, mucizeler vs.) eleştirilerde bulunmuştur. Hem Rabbaniler hem de Karaîler tarafından sapkın (*mulhid*) kabul edilmiştir. Hıristiyanlık ve Zerdüştilikten etkilendiği ifade edilen Hivi el-Belhî'nin bir mezhep kurup kurmadığı kesin değildir. Muhalifleri ona el-Kelbî lakabını takmışlardır. Et-Tiflîsî'nin cevapları, Hivi el-Belhî'nin eserine karşı yapılmış en eski reddiyelerden biri olarak kabul edilmektedir. Saadya Gaon'un da el-Belhî'ye *Kitâbu'r-Redd 'ala Hivi el-Belhî* isminde bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir.[890]

El-Kirkisânî'nin ifadelerine göre İsmâil el-Ukberî, Binyamin en-Nihâvendî ve Ebû İmrân et-Tiflîsî birbirine yakın dönemlerde yaşamış şahıslardır. Bu dönem, Abbâsî Devleti'nde (el-Me'mûn, el-Mu'tasım) Mu'tezile'nin resmî mezhep olduğu, *halku'l-Kur'an* meselesinin tartışıldığı ve karşı çıkan âlimlerin cezalandırıldığı Mihne dönemi

[889] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali Bağır, "Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hîvî el-Belhî ve Tanah Eleştirisi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), ss. 9-24.

[890] Saadya'nın İbranice olarak yazdığı eseri 1915'te Israel Davidson tarafından yayımlanmıştır. 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 Volume V*, New York 1915; Said b. Yusuf el-Feyyûmî, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, ed. S. Landauer, E. J. Brill, Leiden 1880, s. 37. Ayrıca bkz. Judah Rosenthal, "Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study", *The Jewish Quarterly Review* 38/3 (1948), ss. 317-342.

(218/833-234/849) ve sonrasına tekabül etmektedir.[891] Bu durum, Karaî bilginlerin Mu'tezile mezhebinden etkilenmelerinin, Karaî liderlerin yaşadığı zaman ve mekânla bağlantısına dair önemli bir delilidir.

G. Melik er-Remlî ve Takipçileri

El-Kirkisânî'nin en kısa tanıtım yaptığı Yahudi grubu, Melik er-Remlî ve takipçileridir. Ona göre Melik er-Remlî, Filistin'in önemli şehirlerinden biri olan Remle'de[892] yaşamıştır. El-Kirkisânî'nin döneminde bir fırka olarak *er-Remliyye* ve *el-Melikiyye* şeklinde iki farklı şekilde isimlendirilmektedirler.[893]

El-Kirkisânî, er-Remlî'nin yaşadığı dönemle ilgili net bir bilgi vermemektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki sıralamaya bakarak onun 9. yüzyılda yaşadığı anlaşılmaktadır. Yine el-Kirkisânî'nin yazılarına dayanarak er-Remlî hareketinin 10. yüzyıl ortalarında aktif olduğu bilinmektedir.[894]

Melik er-Remlî ve takipçileri hakkında kaynaklarda nadiren bilgi verilmektedir. İslam bilginlerinden el-Makdisî, *el-Mâlikiyye* ismiyle bir gruptan bahsetmekte, Mâlik'in

---

[891] Başlangıçta siyasi tarafsızlığını koruyan Mu'tezile âlimleri, Halife el-Me'mûn'a destek verdikleri dönemde vezirlik gibi makamlara gelmiş ve kendi görüşlerinin benimsenmesi konusunda baskıcı bir tutum izlemişlerdir. Mu'tezilî görüşün etkisindeki hilafet, *halku'l-Kur'an* meselesi etrafında gelişen tartışmalarda 218/833'ten itibaren yaklaşık on altı sene bütün âlim ve kadıları, Kur'an'ın mahluk olduğunu kabule zorlamıştır. Mihne ismiyle adlandırılan bu dönemde resmî görüşü kabul etmemeleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de dâhil olduğu bir grup âlime eziyet edilmiş ve bazıları bu süreçte ölmüş veya öldürülmüştür. Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 160-173. Ayrıca bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık 2006.

[892] Remle, Emevi halifesi I. Velîd zamanında (hük. 705-715) Kudüs'e 45 km mesafede kurulmuş bir şehirdir. Kumlu coğrafi yapısı nedeniyle Remle (kumlu yer) ismini alan şehir, 10. asırda Filistin'in en büyük şehri olarak nitelendirilmekte ve bolluk bereket içerisinde olduğu belirtilmektedir. Bkz. Sâmî es-Sakkâr, "Remle", *DİA*, c. 34, ss. 560-561.

[893] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.18, s. 14.

[894] Konuyla ilgili bkz. Fred Astren, "Malik al-Ramlî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three J-O, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 325-326.

Anân'ın öğrencisi olduğunu belirtmektedir.[895] El-Makdisî'nin bahsettiği grubun *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki *el-Melikiyye* olması muhtemeldir. Es-Su'ûdî ise liderleri Remleli Melik es-Saydelâni olan *el-Melikiyye* adında bir fırkayı zikretmektedir.[896]

El-Kirkisânî, el-Makdisî, el-Hazrecî ve es-Su'ûdî'nin, Kar'iyye, Îseviyye, *el-Binyâmîniyye*, *et-Tiflisiyye* ve *el-Melikiyye* gibi gruplar hakkında, bütünüyle aynı şeyler olmasa da diğer eserlerde rastlanmayan ortak bilgiler aktardıkları görülmektedir. Bu grupların sadece isimlerini zikretmiş olmalarını dahi ayırıcı bir özellik olarak nitelendirmek mümkündür. Zira bazıları kaynaklardaki mezhep anlatımlarında nadiren görülen mezhep isimleridir. Bu durum, dört müellifin bazı ortak kaynakları kullanmış olabileceklerini düşündürmektedir.[897]

El-Kirkisânî, er-Remlî'nin önemli bir eseri bulunmadığını belirtmektedir. Cemaate ihtilaf ettiği bazı meseleler et-Tiflîsî için de zikredilmiş hususlardır. Bunlar; Şavuot'un pazar günü olması, kuyruk yağı ve kuyruk kökünün haram olması, yeğen ile evliliğin yasak olması hakkındaki ihtilaflarıdır. El-Kirkisânî, er-Remlî hakkında anlatılan bir anektottan bahsetmektedir. Rivayete göre, er-Remlî bir gün Kudüs'te (*Beyti'l-Makdis*) ayağa kalkıp Tanrı'nın mezbahı olan Mabed'in mezbahında horoz kurban edildiğine yemin etmiştir. El-Kirkisânî onun bu davranışını cehaletine bağlamaktadır.[898]

---

[895] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, c. 4, s. 35.

[896] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 247.

[897] Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, ss. 273-275. El-Makdisî'nin yazılarının *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ile benzer olan yönlerinin tespiti ve değerlendirmesi için bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 86.

[898] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.16.1, s. 57.

Mabed'de horoz kurban edilmesi konusu, Orta Çağ Yahudi mezhepleri arasında Mabed'in var olmadığı dönemde hangi yiyeceklerin yasak hangilerinin serbest olduğuna dair tartışmalarla bağlantılıdır. Anân ben David ve Danyal el-Kûmisî temiz kabul etmedikleri için tavuk yemeye izin vermemektedir. Tanah'ta yakmalık sunular arasında kuş (*torim*) da sayılmakta, kuşlardan kumru ya da güvercin sunulması emredilmektedir.[899] Er-Remlî'nin bu pasajı yorumlarken horozu kuşlar arasında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[900]

H. Mîşeveyh el-Ukberî ve Takipçileri

Mîşeveyh el-Ukberî, İsmâil el-Ukberî'den sonra Ukberâ'da[901] yaşamış bir zattır. El-Kirkisânî'ye göre bu şahıs hakkındaki rivayetler, onun araştırmaya (*nazar*) ilgisiz ve kafası karışık biri olduğunu düşündürmektedir. Takipçileri arasında da ne bir âlim ne de bir düşünür çıkmıştır. El-Kirkisânî'nin zamanında Ukberâ'da yaşayan cemaat *Mîşeviyye* ismiyle bilinmektedir.[902]

El-Kirkisânî kesin bir zaman belirtmemekle birlikte, Mîşeveyh el-Ukberî'nin 9. yüzyıl sonlarında aktif olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda *el-Ba'albekî* künyesiyle anılan Mîşeveyh el-Ukberî'nin, Lübnan'ın kuzeyindeki Baalbek şehrinde de yaşadığı tahmin edilmektedir.[903] Mîşeveyh isminin ise İran asıllı bir isimlendirme olduğu düşünülmektedir. Mîşeveyh el-Ukberî'nin ilk zamanlarında *Aveley Tsiyon* hareketinin içinde yer aldığı ancak daha sonra benimsediği görüşler sebebiyle Karaîler tarafından reddedildiği belirtilmektedir. Bazı Karaî kaynaklarda Mîşeveyh el-Ukberî'nin ileri

---

[899] Levililer, 1:14.

[900] Astren, "Malik al-Ramlî", s. 325.

[901] Bağdat yakınlarında bir kasabadır.

[902] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.19, s. 14.

[903] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 686-687; Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 250.

yaşlarında din değiştirerek Hıristiyan olduğu zikredilmektedir.[904] İncelediğimiz İslam kaynaklarında Mîşeveyh el-Ukberî ve taraftarları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* bu grupla ilgili bilgi veren sınırlı kaynaklardan biridir.

El-Kirkisânî'nin anlatımına göre, Mîşeveyh el-Ukberî'nin ihtilaf ettiği meseleler dinî uygulamalar hakkındadır. Yahudi takvimi konusunda çeşitli iddialar ortaya atmıştır. Ay başlarının belirlenmesinde şüpheli olan Mîşeveyh bu konudaki yöntemlerden habersizdir. O, Şavuot'un pazar gününe tekabül etmesini gerekli görmektedir. Ancak hangi pazar olduğu konusunda net değildir.[905] Hasatın başlamasını illet olarak kabul ettiği için hasata bağlı olarak Şavuot'un bir hafta önce veya bir hafta sonraya denk gelmesini mümkün görmektedir.[906] El-Kirkisânî'ye göre, benzer uygulama Basralı eski bir Karaî grupta da görülmekle birlikte Mîşeveyh el-Ukberî bunu cemaatle tatbik etmektedir. Yom Kipur'un Şabat'a denk gelmesini zorunlu gören Mîşeveyh el-Ukberî, Pesah'ı her zaman perşembeden başlatmaktadır.[907] Mîşeveyh el-Ukberî'nin Yom Kipur hakkındaki dayanağı, Tanah'ta Yom Kipur ile ilgili emirlerin bulunduğu bölümdeki "*Şabbat Şabbaton*/dinlenme Şabat'ı"[908] ifadesidir. Ona göre bu pasajda "dinlenme

---

[904] Yoram Erder, "Mîshawayh al-'Ukbarî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three J-O, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 433.

[905] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.17.1, ss. 57-58.

[906] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VIII.1.2, s. 852. El-Kirkisânî'nin bu konudaki reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.7, ss. 868-871.

[907] Tanah'a göre Yom Kipur, Tişri ayının onuncu günüdür ve hükmen Şabat gibi olduğu ifade edilmektedir. Belirli bir gün şartı bulunmamaktadır. Bkz. Levililer, 16:29, 31; 23:26, 32. Tanah'a göre Pesah, Nisan ayının on dördünü on beşine bağlayan gece başlamaktadır. Herhangi bir gün şartı bulunmamaktadır. Bkz. Levililer, 23:5-6.

[908] "O gün sizin için Şabat, dinlenme günü olacak. İsteklerinizi denetleyeceksiniz. Ayın dokuzuncu günü, akşamdan ertesi akşama kadar Şabat'ı kutlayacaksınız." Levililer, 23:32. Levililer, 23:26-32'de Yom Kipur ile ilgili emirler bulunmaktadır. *Şabbat Şabbaton* ifadesi literal olarak "Şabatların Şabat'ı" anlamında kullanılmaktadır. Hahambaşılık çevirisinde bu ifade "işten tamamen el çekmeyi gerektiren bir

Şabat'ı" değil "iki Şabat" anlamı bulunmaktadır. İki Şabat'tan kasıt ise Şabat ve Yom Kipur'dur.[909]

El-Kirkisânî, Mîşeveyh el-Ukberî'nin Şabat günü kurban kesmeyi caiz görmediğini bildirmektedir. Şabat sunularının anlatıldığı Tanah metinlerindeki "her Şabat günü sunulan yakmalık sunu"[910] ifadesi, "*be-Şabbato*/Şabat'ta" olarak değil "*le-Şabbato*/Şabat için" şeklinde okunmalıdır. Dolayısıyla "her Şabat günü için sunulan yakmalık sunu" anlamı oluşmaktadır. Bunun da zamanı Şabat için Şabat'tan önce olmalıdır. Onun farklı uygulamalarından biri de günlük kurbanların yağını tüketmeyi caiz kabul etmesidir. El-Kirkisânî, genel kanaate göre bu uygulamayı ilk başlatan kişinin Mîşeveyh el-Ukberî olduğunu ifade etmektedir. Ancak daha sonra *'Ukberiyyîn*'in büyüklerinden birinden edindiği bilgiye göre, Mîşeveyh el-Ukberî'nin kurban yağları konusunda Cibal[911] halkından etkilendiğini öğrenmiştir. El-Kirkisânî, Cibal halkının bidatlerle tanınmasından hareket ederek etkilenmeyi imkân dâhilinde görmektedir. Ancak o, Mîşeveyh el-Ukberî'nin bunu delillendirip yaymak suretiyle topluma (takipçilerine) mal ettiğini ifade etmektedir.[912] Mîşeveyh el-Ukberî'nin kıble konusunda da bir iddiası bulunmaktadır. Sâmirîler haricindeki bütün Yahudilerden farklı olarak, ona göre kıble, bütün mekânlarda batıya dönük olmalıdır. Bu durumda kıble Beyt-i Makdis olmaktan çıkarak sadece batı yönüne indirgenmektedir. Çünkü

Şabat" şeklinde tercüme edilmektedir. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2006, s. 337.

[909] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.17.1, ss. 57-58.

[910] "Şabat Günü bir yaşında kusursuz iki erkek kuzuyla birlikte tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda iki efa ince un ve onun dökmelik sunusunu sunacaksınız. Günlük yakmalık sunuyla dökmelik sunusu dışında, her Şabat Günü sunulan yakmalık sunu budur." Sayılar, 28:9-10.

[911] Emeviler ve Abbâsîler dönemlerinde İran'ın kuzey batısında, Hazar Denizi'nin güneyindeki bir bölgeye verilen isimdir. Irak-ı 'Acemî olarak da bilinmektedir.

[912] El-Kirkisânî'nin kurban yağları konusunda Mîşeveyh'e atfettiği deliller ve bunlara yaptığı reddiye için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.11-13, ss. 1203-1207.

Mısır ve Mağrib gibi yerlerde ibadet eden kimseler batıya dönmeleri hâlinde Beyt-i Makdis'e sırtını dönmüş olmaktadır.[913]

El-Kirkisânî, Mîşeveyh el-Ukberî'ye atfedilen bir sözü aktarmaktadır. İddiaya göre o, takipçilerine "Paranın hepsi bir kolaylıktır ancak siz elinizdeki sahte paraya sarılın" demiştir. Burada "sahte para" ifadesiyle cemaatin bayramını kastetmektedir.[914] Yahudi gruplarıyla ilgili anlatımında *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*daki bilgileri kullanan Yehuda Hadassi'ye göre, Mîşeveyh el-Ukberî iyilikle ve gönülden isteyerek kutsal günlerde parayla uğraşmayı caiz kabul etmektedir.[915] Mîşeveyh el-Ukberî'nin sözünü *halaha*yla ilgili yorumlayanlar da olmaktadır. Buna göre, sürgünde iken *halaha*yı öğrenmeye ve düzgün bir şekilde yerine getirmeye güç yetirilemediği için Mîşeveyh taklitle yetinmek gerektiğini düşünmektedir.[916]

İ. Danyal el-Kûmisî ve Takipçileri

Danyal el-Kûmisî, el-Kirkisânî ile yakın dönemde yaşamış Yahudi bilginlerden biridir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*ın kaleme alındığı dönemde bir grup tarafından takip edilen bir fırkanın lideri olan son kişidir.[917] El-Kirkisânî, Danyal ed-Dâmeğânî ismiyle de bilinen bu şahsı ilim ve zühd sahibi, kutsal kitap ve dilbilim konularında

---

[913] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.17.1, ss. 57-58; VI.18.1, s. 614. El-Kirkisânî'nin kıble konusundaki görüşleri ve reddiyeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.18, ss. 614-619. Moshe Gil, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*ın bu bölümünü yanlış anlamıştır. Ona göre Mîşeveyh el-Ukberî, kıblenin her yerde batı olduğunu Mısır ve Mağrib'deki kimselerin ise Beyt-i Makdis'e yönelmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 250.

[914] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.17.1, s. 58.

[915] Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer*, ss. 686-687. 11. yüzyıl Karaî âlimlerden Tobias ben Moşe, Mîşeveyh'in dinî düşüncelerine reddiyelerde bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Samuel Poznański, "Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive au IXe siècle", *Revue des études juives* 34:68 (1897), ss. 161-191.

[916] Erder, "Mîshawayh al-'Ukbarî", ss. 433-434.

[917] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.20, s. 14.

güçlü bir bilgin olarak tanıtmaktadır. Kitaplar tedvin ederek öğrencilerine istinsah ettirmiştir. El-Kûmisî, aklı delil olarak kabul edip araştırmayla ulaştığı yeni bilgileri kullanmaktan çekinmeyen bir bilgin olarak tanınırken, daha sonra fikrini değiştirerek akli bilgileri eleştirmiştir. El-Kirkisânî'ye göre el-Kûmisî'nin itibarına gölge düşürecek bir hatası, Anân ben David ve takipçilerine düşmanlık beslemesidir. Önceleri yücelterek "âlimlerin önderi" (*roş ha-maskilim*) diye nitelendirdiği Anân ben David için daha sonra "aptalların önderi" (*roş ha-kesilim*) ifadesini kullanması ilmine yakışmayan bir tutumdur.[918]

El-Kûmisî, İran'ın kuzeyindeki Kumis bölgesinin Damğan kentinde doğması sebebiyle hem el-Kûmisî hem de ed-Dâmeğânî isimleriyle anılmaktadır. El-Kirkisânî net bir tarih vermemekle birlikte el-Kûmisî'nin 880 yılında Kudüs'e yerleşerek *Aveley Tsiyon* (Siyon'un Yas Tutanları) hareketine katıldığı bilinmektedir. Buradan hareketle onun 9. asır sonlarında aktif olduğu anlaşılmaktadır.[919] *Aveley Tsiyon*, Yahudilerin sürgünden bir an önce kurtulabilmesi ve Mesihî krallığı kurabilmesi için Mabed'in yıkılışına yas tutma, tövbe etme ve çile hayatı yaşamayı tavsiye ederek taraftarlarına Kudüs'e göç etmeyi teşvik etmiştir. *Aveley Tsiyon* mensuplarına göre, Rabbanilerin Irak coğrafyasındaki rahatlarını bozmayıp refah içerisinde yaşamaları ve Kudüs'e göç etmemeleri onların samimi olmadıklarını göstermektedir.[920] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-*

---

[918] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.1.3, ss. 4-5.

[919] Barry Dov Walfish, "Daniel al-Qûmisî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Two D-I, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 17.

[920] Hem halk hem de âlimler tarafından uygulanması zor olan bu durum, Karaîliğin kitle hareketine dönüşmeme nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Lasker, "Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy", ss. 47-72. *Aveley Tsiyon* hakkında detaylı bilgi için bkz. Yoram Erder, "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem in the Tenth and Eleventh Centuries", *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. Meira Pollack, Brill, Leiden-Boston 2003, ss. 213-218; Yoram Erder, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), ss. 109-140; Yoram Erder, "The Observance of the Commandments in the

Envâr ve'l-Merâkıb boyunca pek çok konuda el-Kûmisî'nin görüşlerine atıfta bulunmasına rağmen, *Aveley Tsiyon* ismini zikretmemekte, onun bu gruba mensubiyetinden bahsetmemektedir.

El-Kirkisânî, el-Kûmisî'nin kitaplar tedvin ettiğini belirtirken herhangi bir detay vermemektedir. El-Kûmisî'ye atfedilen eserler arasında, İbranice olarak kaleme aldığı, bazı bölümleri günümüze ulaşan *Sefer ha-Mitsvot* (Yasalar Kitabı)[921] ve Tanah'ın çeşitli bölümlerine yaptığı tefsirler bulunmaktadır.[922] El-Kûmisî'nin tefsirleri Yahudi literatüründe *peşat* tefsir metoduyla yazılmış ilk tefsirler olarak kabul edilmektedir.[923]

Rabbani *halaha*ların pek çoğunu devam ettirmesi sebebiyle Anân ben David, bazı Karaî bilginler tarafından eleştirilmiştir. El-Kûmisî'nin de Daniel Kitabı'na yaptığı tefsirde Anân ben David hakkında olumsuz yorumlar yaptığı bilinmektedir. El-Kûmisî'nin o dönemde Filistin'de ortaya çıkan Kumran Yazmaları'ndan etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir. Nitekim el-Kûmisî'nin benimsediği bazı *halaha*lar ve bilhassa Mesihî krallık için hareket eden *Aveley Tsiyon* hareketinin önderliğini yapması, onun üzerinde Kumran Yazmaları'nın etkisi olabileceğini göstermektedir.[924]

Diaspora on the Eve of Redemption in the Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Henoch* XIX (1997), ss. 175-202; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 342-344; Gil, "The Origins of the Karaites", ss. 11-112; Daniel J. Lasker, "Karaite Mourning of Zion as an Ascetic Movement", *Jewish Thought* 3 (2021), ss. 35-48.

[921] El-Kûmisî'nin *Sefer ha-Mitsvot* isimli eserinin günümüze ulaşan parçaları için bkz. *The Remnant and the Relic: From the Books of Commandments of the Early Karaites*, ed. Elijah Harkavy, trans. Zahava Yod, The Karaite Press, Daly City 2017, ss. 41-67.

[922] Frank, *Search Scripture Well*, ss. 4-5; Walfish, "Daniel al-Qūmisī", ss. 17-18. El-Kûmisî'nin *Sefer ha-Mitsvot* isimli eseri ile tefsirlerinden bazı bölümlerin İngilizce çevirisi için bkz. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, ss. 31-41. El-Kûmisî'nin *halaha*larla ilgili görüşleri için bkz. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, ss. 89-92.

[923] Walfish, "Daniel al-Qūmisī", ss. 17-18; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 168-169.

[924] Erder, "'Anan ben David", s. 207; Wasserstrom, "Maghâriyya, al- (The Cave Sect)", s. 300.

El-Kûmisî'nin akıl huccetini reddetmesi, aklı bir kenara bırakarak sadece nakillere itibar etmesi, el-Kirkisânî tarafından eleştirilmektedir. El-Kirkisânî hem nakil hem de aklın huccet değeri olduğunu düşünmekte ve bunu ispat etmek üzere *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da bir bölüm ayırmaktadır.[925] El-Kirkisânî'ye göre el-Kûmisî'nin aklı reddetmesi, her türlü akıl yürütme, düşünme faaliyetinden uzak durmasını gerektirmektedir. Bu durum, Tanah'ı literal olarak okuyup herhangi bir yorum yapmadan ona tabi olması anlamını taşımaktadır. Ancak Tanah'ı bu şekilde okumak bazı sıkıntılar doğurmaktadır. Örneğin Tanrı'ya *teşbîh* anlamı taşıyan bölümlerde literal anlam esas alınırsa Tanrı organlara ve uzuvlara sahip, cismani, oturup kalkan, gidip gelen vb. beşeri niteliklere sahip bir Tanrı olmaktadır. *Muvahhid*ler (tevhid ehli) akli ilkelere dayanarak Tanrı'ya beşeri özellikler atfedilmesini reddetmektedir. El-Kûmisî ise Tanrı'yı *teşbîh* etmenin reddedildiği birkaç Tanah cümlesini[926] esas almakta, Tanrı'ya *teşbîh* anlamı taşıyan pek çok Tanah pasajını bunlara dayanarak tevil etmektedir. Örneğin "Ey Tanrım, kulak ver ve işit! Gözlerini aç ve gör"[927] ifadesindeki kulak ve gözlerin zahirî anlamda olmadığını belirtmektedir. Ancak Tanah'ta *görmeye yarayan organ dışında bir göz veya duymaya yarayan organ dışında bir kulak*[928] göstermesi imkânsızdır. Böylelikle inkâr ettiği akıl yürütme (*ma'kûl*) ve *kıyas* delillerini kullanmakta ve kendi iddiasını çürütmektedir.[929]

---

[925] Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.7, ss. 72-77. El-Kirkisânî, Tanah'ta *bahs, nazar* ve *ma'kûl*ün kullanılmasını gerekli gören bölümleri ele almaktadır.

[926] Örneğin, "Öyleyse Tanrı'yı kime benzeteceksiniz? Neyle karşılaştıracaksınız onu? (Yeşaya, 40:18)"

[927] Daniel, 9:18. Bu atıf hakkında bkz. Nemoy, "Corrections and Emandations to al-Qirqisânî's "Kitâb al-anwâr", ss. 377-378.

[928] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.21.3, s. 328.

[929] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.21.3, s. 328. El-Kirkisânî'nin Tanah yorum metodu için bkz. Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and their Christian and Muslim Contexts, 900-1270,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020, ss. 20-21, 50-53, 65-67.

El-Kirkisânî, akli delillendirmenin gözardı edilmesi hâlinde ortaya çıkacak başka problemlere de işaret etmektedir. Örneğin Hıristiyanlar kendi inançlarına delil olarak Tanah metinlerini kullanmaktadır. Sadece nakle itibar eden bir kimsenin onları reddetmesi imkânsızdır, çünkü her iki taraf da aynı habere dayanmaktadır. Benzer şekilde nübüvvetlerin ispatında aklın rolü olmadığı takdirde tek dayanak onunla ilgili haberler olmakta, ancak nübüvvet iddia eden pek çok kişi hakkında haberler bulunmaktadır. Akıl hucceti kullanılmaksızın sahih haber ile batıl haberi birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Musa ile *pasul*ün (Hz. Muhammed) nübüvveti arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Netice olarak akli delillendirmeyi kabul etmeyen el-Kûmisî'nin iddiası pek çok cihetten geçersiz olmaktadır.[930]

Yahudilikte akli çıkarımların reddedilmesi İslam bilginleri tarafından da dile getirilmektedir. El-Makdisî'nin anlattığı, Ahmed b. Tolun'un meclisinde geçen Kıptî ile Yahudi tabibin münazarasında, Kıptî adam Yahudilikle ilgili eleştirilerini sıralarken aklı tahakküm altına alıp herhangi bir delile dayanmaksızın *nazar*ı yasakladıklarından bahsetmektedir.[931]

El-Kirkisânî, el-Kûmisî'nin itikadî ve amelî alanlardaki ihtilaflarından bahsetmektedir. İtikadi görüşlerinden biri melek inancı hakkındadır. Ona göre, el-Kûmisî'ye atfedilen iki farklı melek inancı bulunmakta, ancak bunlardan hangisini tercih ettiği ve hangi delillere dayandığı kesin olarak bilinmemektedir. Birinci görüşte melekler, Allah'ın kendileri vasıtasıyla fiiller ortaya koyduğu cisimlerdir. Örneğin ateş, bulutlar ve rüzgârlar Allah'ın melekleridir.[932] Bunlar, Allah'ın insanlara bazen yol gösterici ve rahmet bazen de afet ve bela olarak göndermiş olduğu meleklerdir. El-

[930] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.21.4, s. 328.

[931] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, c. 2, s. 390; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, s. 428.

[932] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.18.1, ss. 58-59.

Kirkisânî bu görüşe temel olabileceğini tahmin ettiği Tanah metinlerini zikretmektedir. Tanah'ta Musa ve İsrailoğulları hakkında şu sözler sarf edilmektedir: "Gece gündüz ilerlemeleri için, Rab gündüzün bir bulut sütunu içinde yol göstererek, geceleyin bir ateş sütunu içinde ışık vererek onlara öncülük ediyordu"[933] ve "Ve İsrail ordusunun önünde yürüyen Allah'ın meleği yerini değiştirip arkalarında yürüdü ve bulut direği önlerinden yerini değiştirip arkalarında durdu."[934] Bu pasajlar ateş ve bulut sütunlarının Tanrı'nın melekleri (*Mel'ahey Yahve*) olarak isimlendirildiğini göstermektedir. El-Kirkisânî bu yorumu el-Kûmisî'nin bir eserinden iktibas ettiğini belirtmektedir. Mezmurlar Kitabı'nda yer alan "Rüzgârları kendine haberci, yıldırımları hizmetkâr eden sensin"[935] ifadesi de benzer bir yoruma müsait görünmektedir. Meleklerin afet ve bela olması konusunda ise "Üzerlerine kızgın öfkesini, gazap, hışım, bela ve bir alay kötülük meleği gönderdi"[936] cümlesi dikkat çekmektedir.[937]

El-Kirkisânî, meleklerin "Allah'ın kendileri vasıtasıyla fiiller ortaya koyduğu cisimler" olmasını kabul etmemektedir. Ona göre, İsrailoğulları melekler konusunda âlemin başından sonuna dek *icmâ* hâlindedir. Melekler, nebiler gibi mesajlarla gönderilmiş gerçek *şahıslardır, diridir, konuşur, âlemle birlikte yaratılmıştır, yerleri göklerdedir, Bârîlerini (bâriuhum celle ve azze) yüceltip tesbih ederler.*[938] Tanah'ta *meleh,*[939] *arbaa hayot* (dört canlı yaratık),[940] *ofanim* (tekerlekler),[941] *keruvim,*[942]

[933] Çıkış, 13:21.

[934] Çıkış, 14:19.

[935] Mezmurlar, 104:4.

[936] Mezmurlar, 78:49.

[937] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.22.1, ss. 328-329.

[938] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.22.3, s. 329.

[939] El-Kirkisânî Yakup'un sözünü örnek vermektedir: "Beni bütün kötülüklerden kurtaran melek bu gençleri kutsasın!" Tekvin, 48:16.

serafim[943] gibi isimlerle meleklerden bahsedilmekte, suretleri ve özellikleri anlatılmaktadır.[944] Örneğin, Yeşaya peygamberin "Üzerinde Seraflar duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı. Birbirlerine şöyle sesleniyorlardı: 'Her şeye egemen Rab kutsal, kutsal, kutsaldır. Yüceliği bütün dünyayı dolduruyor"[945] cümlelerinde, meleklerin eşkâli anlatılmakta, konuştukları ve Allah'ı tesbih ettikleri zikredilmektedir. Daniel peygamber ise Allah'ın huzurundaki melekleri, "Binlerce binler ona hizmet ediyordu; on binlerce on binler önünde duruyordu"[946] ifadeleriyle tavsif etmektedir. Benzer mahiyetteki bütün Tanah metinleri meleklerin ateş, rüzgâr, bulut, afet gibi tanrısal fiiller olmadıklarını göstermektedir. El-Kirkisânî, Mezmurlar Kitabı'nda yer alan "kötülük meleği" isimlendirmesini de afet ve belalar için kullanılan bir çeşit benzetme olarak

---

[940] *Arbaa hayot* ifadesi, Hezekiel peygamberin görümünde "dört canlı yaratık" anlamında kullanılmakta olup Hezekiel, 1:5'te "En ortasında insana benzer dört canlı yaratık (*arbaa hayot*) duruyordu" cümlesinde geçmektedir.

[941] Hezekiel peygamberin görümünde dört canlı yaratığın (*arbaa hayot*) yanında bulunan ve yaratıkların ruhunu taşıyıp yaratıklarla birlikte hareket eden tekerlekler için *ofanim* kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Hezekiel, 1:15-21.

[942] *Keruvim*, Hezekiel peygamberin görümündeki dört canlı yaratık (*arbaa hayot*) için kullanılan bir tabirdir. "Kevar Irmağı kıyısında, İsrail Tanrısı'nın altında gördüğüm ve Keruvlar olduğunu anladığım canlı yaratıklar bunlardı. (Hezekiel, 10:20)" cümlesinde bu yaratıkların *keruvim* oldukları belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hezekiel, 10. bölüm.

[943] Yeşaya peygamber tarafından anlatılan, Rab'bin hizmetindeki kanatlı ilahi varlıklardır. Bkz. Yeşaya, 6:1-6.

[944] Krş. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 2:7. Türkçesi için bkz. Musa ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral, Büşra Şahin, Safiye Merve Özkaldı, Mukadder Sipahioğlu, Rumeysa Bektaş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022, ss. 48-49.

[945] Yeşaya, 6:2-3.

[946] Daniel, 7:10.

değerlendirmekte, insanın da melek şeklinde isimlendirildiği ama melek olmadığı örneği ile fikrini desteklemektedir.[947]

El-Kûmisî'ye nispet edilen ikinci görüşe göre, melekler dünyevi görevler için belirli bir vakitte yaratılan varlıklardır. Mesela Cebrail, nebilere hitap etmek üzere insan suretinde yaratılmış bir melektir. Üzerlerindeki giysilerin o vakte özel olarak yaratılması gibi melekler de o vakitle sınırlı bir şekilde yaratılmış mahluklardır. Zira en yüce yerde bulunan melek fikrini kabul edip onların giysi giydiklerini düşünmek imkânsızdır. Bu düşünce meleklerin kalıcı olarak yaratılmadığı ve geçici varlıklar olduklarını ortaya koymaktadır.[948]

El-Kirkisânî, meleklerin ihtiyaca binaen yaratılıp geri alındıklarını ve geçici olarak var olduklarını reddetmektedir. Bu çerçevede meleklerin kalıcı varlıklar olduklarını gösteren Tanah pasajlarını ele almaktadır.[949] Tanah'ta İbrahim'e hitap eden melek şu ifadeleri kullanmaktadır: "Rab için olanaksız bir şey var mı? Belirlenen vakitte, gelecek yıl bu zaman yanına döndüğümde Sara'nın bir oğlu olacak."[950] Bu bölümde aynı meleğin bir yıl sonra döneceği zikredilmektedir. Eğer melek anlık olarak yaratılıp geri alınsaydı, bir yıl sonra dönmesi mümkün olmazdı. Bir diğer Tanah cümlesinde melek ile Yakup'un diyaloğu şöyledir: "Adam, 'Bırak beni, gün ağarıyor' dedi. Yakup, 'Beni kutsamadıkça seni bırakmam' diye yanıtladı."[951] Melek, Yakup ile güreştikten sonra geri alınacaksa Yakup'tan kendini bırakmasını istemesi mantıksız olmaktadır. El-Kirkisânî, bu görüşleri aktarmakla birlikte el-Kûmisî'nin melekleri

---

[947] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.22.3, ss. 329-330.

[948] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.22.2, s. 329.

[949] El-Kirkisânî'nin örnek olarak kullandığı Tanah pasajları, Tekvin, 32:26, Daniel, 9:21, Hezekiel, 10:20, Tekvin, 18:14 ve Hâkimler, 13:8'dir.

[950] Tekvin, 18:14.

[951] Tekvin, 32:26.

reddetmek gibi bir fikre sahip olmadığını düşünmektedir. Ona göre, el-Kûmisî muhtemelen Binyamin en-Nihâvendî'nin savunduğu, âlemi yaratan ilk melek düşüncesini geçersiz kılmak üzere bu tarz yorumlar yapmaktadır.[952]

Daha önce belirtildiği üzere İran bölgesinde yaşamış olan el-Kûmisî'nin, en-Nihâvendî'ye öğrencilik yaptığı bilinmektedir.[953] El-Kirkisânî'nin tahmin ettiği gibi, el-Kûmisî'nin melek inancındaki farklılıkları hem hocası en-Nihâvendî'nin melek inancı hem de yaşadığı İran bölgesinin düşünce yapısıyla ilişkilendirmek mümkündür. İran düşüncesindeki aracı melek figürüne benzer şekilde, âlemi yaratıp işlerini yürüten bir melek inancını benimseyen en-Nihâvendî'nin aksine ve belki de ona tepki olarak el-Kûmisî, melekleri gerçek şahıs olmamak ve/veya kalıcı varlık olmamak gibi bir diğer uç noktada tanımlamaktadır. Bu durum, İran bölgesindeki iki önemli Yahudi dinî lider olan en-Nihâvendî ve el-Kûmisî örneklerinde melek düşüncesinin İsrailoğullarının genel çizgisinden uzakta ve sıra dışı bir yapıda şekillendiğini göstermektedir.

El-Kirkisânî, el-Kûmisî'nin dinî uygulamalar hakkındaki çeşitli görüşlerini aktarmaktadır. El-Kûmisî'ye göre bir erkek için dinî mükellefiyet yaşı yirmidir.[954]

---

[952] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.22.4, s. 330.

[953] Sinanoğlu, "Karâîlik", s. 424.

[954] El-Kûmisî, mükellefiyet yaşını tespit ederken Musa ile birlikte Mısır'dan çıkıp çölde yaşayan insanlarla (*anşey ha-midbar*) ilgili bir kıssaya dayanmaktadır. Tanah'ta kutsal topraklara girme emrine uymayanlardan yirmi yaş ve üzerinde olanlara ceza verildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla cezai sorumluluk için yirmi yaş esas alınmaktadır. El-Kirkisânî bu görüşün Basralı Karaî bir cemaat tarafından el-Kûmisî'ye atfedildiğini, sıhhatinden emin olmadığını ifade etmektedir. Mükellefiyet yaşının yirmi kabul edilmesini akla aykırı bulan el-Kirkisânî, bu hükmün on dokuz yıl boyunca kişiye katillik, hırsızlık, Şabat ihlali gibi büyük günahları mübah kıldığını söylemektedir. Ona göre bütün insanları kapsayan kesin bir yaş söz konusu değildir; kişi hangi vakitte farzlara vakıf olup öğrenirse o zaman sorumlu olmaktadır. Bu vakit, çabuk kavrayıp ezberleyen bazı çocuklarda beş-altı yaş iken, geç anlayıp idrak edebilen bazısında on-on iki yaşı bulabilmektedir. Ayrıca dinî sorumluluk, öğrenme sırasına göre de ilerlemektedir. Şabat'a uymayı domuz etinin haramlığından önce öğrenen birinin Şabat sorumluluğu daha

Cüzzam kendi dönemlerinde kirlilik sebebi sayılmalıdır.[955] O, Şabat'ta elleri alkaliyle (*el-uşnân*) yıkamayı yasaklamaktadır. Cemaatin Şabat gecesi uyguladığı lamba yakma yasağını bayram gecesi için de geçerli kabul etmektedir. İnsanları ibadetten alıkoyacağı gerekçesiyle geceleri cinsel birlikteliği yasaklamaktadır. Balık kanını, yeme yasakları arasında kabul etmektedir. Tanah'ta yenmesi haram olan dört gruba ek olarak çekirgeyi yemenin de caiz olmadığını düşünmektedir. Tanah'ta kuş sunuları için zikredilen başını ayırma/koparma[956] (*melika*) emrinin, kurban kesimi sonrasında yapılan bir işlem olduğunu iddia etmektedir.[957] Hakkındaki rivayete göre el-Kûmisî, ay başlarının belirlenmesinde ölçü olan Hilal'in görülmesi (*ru'yet-i hilâl)* konusunda Müslümanların şahitliğini kabul etmektedir.[958]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'ın birinci *makâle*sinde el-Kûmisî'ye atfedilen görüşler bu şekilde tamamlanmaktadır. Ancak el-Kirkisânî eseri boyunca pek çok meselede el-Kûmisî'nin görüşlerinden bahsetmektedir. El-Kûmisî hakkında yapılacak daha geniş kapsamlı çalışmalarda bu bölümlerin okunması iyi olacaktır. El-Kirkisânî, el-Kûmisî söz konusu olduğunda Anân ben David ve Binyamin en-Nihâvendî hakkındaki tutumuna benzer bir tavır sergilemektedir. El-Kûmisî'nin fikirlerine kimi zaman ilmî eleştirilerde bulunan el-Kirkisânî, kimi zaman da onun görüşünü isabetli

öncedir. Bu durum bütün farzlar için geçerlidir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.23.1-2, ss. 330-331.

[955] Bkz. Levililer, 13:1-46.

[956] "Eğer kişi yakmalık sunu olarak Rabb'e kuş sunmak istiyorsa, kumru ya da güvercin sunmalı. Kâhin sunuyu sunağa getirecek, başını ayırıp sunağın üzerinde yakacak. Kuşun kanı sunağın yan tarafından akıtılacak." Levililer, 1:14-15. Başını ayırma tabiri eski çevirilerde "başını tırnağı ile kesip" şeklinde anlamlandırılmaktadır.

[957] Binyamin en-Nihâvendî'nin de benzer bir görüşü bulunmaktadır. El-Kirkisânî'nin bu konu hakkında değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.7, ss. 1191-1196.

[958] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.18.1, ss. 58-59. El-Kûmisî'nin *ru'yet-i hilâl* dışındaki görüşlere reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.11.26, s. 813.

bulmakta ve ona katılmaktadır. Her ne kadar eleştirilerde bulunsa da el-Kirkisânî'nin ifadelerinden (*Danyal rahimehullâhu*)[959] ona saygı duyduğu anlaşılmaktadır.

El-Kirkisânî, fırkaları kronolojik olarak tanıttıktan sonra yaşadığı dönemde (10. yüzyılın ilk yarısı) bu grupların varlıkları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre, Meğâriyye ve Sadukîler gibi bazı mezhepler ortadan kalkmıştır. İsmâil el-Ukberî'nin herhangi bir takipçisi veya akli çıkarımlarını kullanan kimse kalmamıştır. Sayıca azalmış olan Anâniyye her geçen gün azalmaya devam etmektedir. Ebû İsa el-İsfahânî'nin Dımaşk bölgesinde yirmi civarında takipçisi yaşamaktadır. Yudğâniyye mezhebine mensup az sayıda kişi de İsfahan'da bulunmaktadır.[960]

Yahudi mezheplerine dair yazılarda fırkaların güncel durumlarının belirtilmesi sıklıkla görülen bir uygulamadır. Örneğin Epiphanius, Sâmirîleri dört alt fırkasıyla birlikte, Yahudileri de yedi fırka olarak tanıtıp onların görüşlerini reddetmesinin ardından, kendi zamanında hangi mezheplerin nerelerde yaşadıklarını ve mevcut sayılarını aktarmaktadır.[961] İslam bilginleri de zaman zaman kendi dönemlerinde var olan Yahudi fırkalarının isimlerini zikretmektedirler.[962]

J. Bahsedilen Fırkalara Mensup Olmayan Karaîler

El-Kirkisânî, hakkında malumata sahip olduğu bütün fırkaları anlattıktan sonra Karaîlerin durumundan bahsetmektedir. Ona göre, hem geçmişte hem de kendi yaşadığı dönemde mevcut mezheplere tabi olmayan Karaîler bulunmaktadır. Bunlar arasında ardı arkası kesilmeyen ihtilaflar mevcuttur.[963] El-Kirkisânî, Bağdat, Tüster,[964] Basra, Fars

[959] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.56.13, s. 1094.

[960] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.18.2, s. 59.

[961] Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, ss. 54-55.

[962] Örnek olarak bkz. Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 249.

[963] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.21, s. 14.

(İran), Şam, Horasan, Cibal gibi bölgelerde yaşayan Karaîlerin görüşlerine atıflar yapmaktadır. Karaîlerin hem itikadî hem de amelî meselelerde görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Amelî tartışma konuları, Şabat kuralları, bayramlar, takvimin belirlenmesi, yiyecekler, giysiler, temizlik ve dualar hakkındadır.[965]

Karaîler arasında tartışma konusu olan itikadî meseleler amelî konulara göre daha sınırlıdır. El-Kirkisânî, bazı Horasanlı Karaîlerin kitapla ilgili iddialarına değinmektedir. Onlara göre, Tevrat yalnızca yazıldığı şekilde okunmalı, *ketiv* ve *keri* uygulanmamalıdır. Böylece onlar literal bir okumayı öngörmekte, Tevrat'taki bazı kelimelerin yazıldığı şekilde okunmaması uygulamasını reddetmektedirler. Örneğin Tanrı'nın *yud* ve *hey* harfleri ile yazılan ismini (Yahve) olduğu şekilde okumakta, bu isim yerine *alef* ve *dalet* harflerinden oluşan ismini (Adonay) kullanmanın küfür olduğunu düşünmektedirler.[966] Yahudilikte titizlikle uygulanan kurallardan biri, Tanrı'nın adını telaffuz etmemektir. Bu uygulama Tevrat'ta bulunan "Tanrın Rab'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü Rab, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır"[967] emrine dayanmaktadır. Horasanlı Karaîler arasındaki iddia bu emirle zıt görünmektedir.

El-Kirkisânî, Karaîler arasında Mesih inancına dair farklı görüşlerden bahsetmektedir. Horasan ve Cibal Karaîleri vadedilen Mesih'in gelip gittiğini düşünmektedir. Benzer bir inanç Mabed hakkında da dile getirilmektedir. Buna göre

---

[964] Tüsterli Karaîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, ss. 269-271; Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, ss. 140-147.

[965] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer almakla birlikte tezin bu bölümünde ele alınmayan amelî konular hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.19, ss. 60-63.

[966] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.20.4, s. 62. El-Kirkisânî *ketiv* ve *keri* konusunda İsmâil el-Ukberî'ye de benzer bir görüş atfetmekte ve bu görüşü reddetmektedir.

[967] Çıkış, 20:7.

Beyt-i Makdis, Zerubbavel tarafından inşa edilmiştir ve tekrar inşa edilmeyecektir. Dolayısıyla Mesih'in gelmesi ve Mabed'in yeniden inşa edilmesi beklenmemektedir. Horasan ve Cibal Karaîleri ölüm sonrası yeniden dirilme konusunda da farklı düşünmektedir. Onlar, ölülerin dirilmesini inkâr etmektedir. Tanah'ta ölülerin dirilmesine işaret eden pasajları "ümmetin sürgün ve zilletten dirilmesi" şeklinde yorumlamaktadırlar.[968]

El-Kirkisânî'ye göre, bazı Bağdatlı Karaîler Hanok (Enoh/İdris) ve Eliyahu (İlyas) hakkında değerlendirme yapmaktadır. Onlara göre, Hanok ve Eliyahu ölmüştür, bedenen göğe yükselmeleri de caiz değildir.[969] Tanah'ta Hanok hakkında "Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu; çünkü Tanrı onu yanına almıştı"[970] ifadeleri yer almaktadır. Eliyahu için de "Onlar yürüyüp konuşurlarken, ansızın ateşten bir atlı araba göründü, onları birbirinden ayırdı. İlyas kasırgayla göklere alındı"[971] denilmektedir. İkisinin de öldüğünden bahsedilmemekte, Tanrı'nın yanına, göklere alındıkları ifade edilmektedir. El-Kirkisânî, *Targum Onkelos*'la ilgili değerlendirmelerinde de bu konuya değinmekte, mühtedi Onkelos'un ilgili Tevrat pasajını Hanok'un öldüğü şeklinde tercüme ettiğini ve Rabbanilerin bunu kabul etmeyip Hanok'un göğe yükseldiğine inandıklarını belirtmektedir.[972] Ancak Rabbani kaynaklarda, Onkelos'a benzer şekilde Hanok'un öldüğüne dair anlatımlar

[968] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.20.5, s. 62. El-Kirkisânî'nin ölüm sonrası hayat ve Mesih konularındaki açıklamaları için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, III.7-12, 24, ss. 222-282, 333-338.

[969] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.20.5, s. 62.

[970] Tekvin, 5:24.

[971] 2. Krallar, 2:11.

[972] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr*, I.4.18, s. 40. Krş. Israel Drazin & Stanley M. Wagner, *Onkelos on the Torah: Understanding the Bible Text Genesis*, Gefen Publishing House, Kudüs 2006, Tekvin, 5:24, s. 31.

çoğunluktadır. El-Kirkisânî'nin Yahudilere ait mistik eserlerden bu bilgiyi edinmiş olabileceği düşünülmektedir.[973]

El-Kirkisânî, Karaîler arasındaki ihtilafların her geçen gün arttığını ifade etmektedir. Bunları dile getirdiği için de Karaî cemaatin kendisini suçlayabileceğini düşünmektedir. Zira Rabbanilerin Irak ve Filistin cemaatlerindeki ihtilaflar, Karaîler tarafından tartışmalarda kullanılan önemli bir argümandır. El-Kirkisânî'nin Karaî ihtilaflarından bahsetmesinin, Rabbanilere malzeme vermek şeklinde anlaşılması mümkündür. Ancak El-Kirkisânî, Rabbanilerin Karaîler arasındaki ihtilafları tartışma konusu edemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü Karaîlerin görüş ayrılıkları akılla elde edilen (nazari) bilgilere dayanmaktadır. İnsan aklıyla ulaşılmış bilgilerde ihtilaf olması hem kaçınılmaz hem de meşrudur. Bu yüzden Karaîlerin eleştirilmesi söz konusu olamaz. Rabbaniler ise ellerindeki dinî öğretinin tamamının nebevi nakil olduğunu iddia etmektedir. Nebevi nakille gelen bilgide ise ihtilaf olması caiz değildir. Dolayısıyla Rabbanilerin ihtilafa düşmeleri geçerli bir kınama sebebidir.[974]

El-Kirkisânî'nin gerek Karaî gruplar arasındaki ihtilafları zikretmesi gerekse Anân ben David, en-Nihâvendî ve el-Kûmisî gibi Karaîler tarafından saygı duyulan şahısların görüşlerine eleştirilerde bulunması, düşünce yapısını anlamak bakımından önem taşımaktadır. Ona göre hiç kimse mutlak hakikati elinde bulundurmadığından, onun tarihî bir şahsiyet olarak veya muasırı olarak yücelttiği ve izinden gitmekle

---

[973] El-Kirkisânî'nin Hanok hakkında verdiği bilgiler tez bitirme makalesinde değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fatıma Betül Taş, "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", *Oksident* 4/1 (2022), ss. 101-103. İslam eserlerinde Hanok'un (*Uhnûh*) İdris peygamber olduğu düşünülmektedir. Enoh ve İdris peygamber hakkında bir giriş ile I. Enoh Kitabı'nın Türkçe çevirisi için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kitabu'l-İdris: Hz. İdris'in Sahifeleri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2019. İdris peygamberin kimliği hakkında Kur'an bağlamında bir araştırma için bkz. Tolga Savaş Altınel, "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020), ss. 1-29.

[974] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.20.6, ss. 63-64.

övündüğü bir karakter bulunmamaktadır. Karaîler içerisinde el-Kirkisânî'ye benzer şekilde birbirlerine eleştirilerde bulunan ve bu noktada herhangi bir çekince gözetmeyen başka Karaî âlimler de mevcuttur. Bu durum, aslında hakikatin kutsal metnin sağlıklı bir şekilde yorumlanması yoluyla elde edileceğine dair inançtan kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle, hakikat kutsal metne sağlıklı araçlar ve metotlarla yaklaşan kişiler tarafından elde edilebilecektir.[975] Böylece el-Kirkisânî, birçok grubu heretik olarak zikrederken bilinçli bir şekilde onların tarihî özelliklerini, nasıl ortaya çıktıklarını, ibadet ve uygulamalarını en ince detaylarıyla birlikte zikretme gereği duymamıştır. Zira amacı tarihî bilgi vermek değil insanların yanlış metotlarla hareket ettiklerinde aynı dinin içerisinde bile olsa inanç ve uygulamalarla ilgili ne tür yanlışlara sürüklendiklerini göstermektir. İçinde yaşadığı dinî ve kültürel durum dikkate alındığında, el-Kirkisânî'nin Mu'tezile mezhebinin temsil ettiği şekilde kelam ilminin akli delilleriyle hakikate ulaşabileceğine inandığını söylemek mümkündür.

[975] Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, ss. 122-123.

III. BÖLÜM: EL-KİRKİSÂNÎ'YE GÖRE RABBANİLİK

Orta Çağ'da Karaîlerin ortaya çıkarak taraftar kazanmalarının akabinde, Yahudi toplumunun temsilcisi durumunda olan Rabbanilerle pek çok dinî meselede tartıştıkları bilinmektedir. Bu çerçevede hem Rabbani hem de Karaî bilginler birbirlerine reddiyeler yazmışlardır. Örneğin, el-Kirkisânî'nin çağdaşı olan Saadya Gaon, eserlerinde Anân ben David'e ve Karaîlere yönelik eleştirilerini kaleme almıştır. Karaî bir bilgin olarak el-Kirkisânî de hem Saadya Gaon'a hem de diğer Rabbani bilginlerin iddialarına cevaplar vermiştir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da Yahudi gruplarına yapılan reddiyelerin büyük bir bölümünün Rabbaniliğe yönelik olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Rabbani-Karaî tartışmalarının seyrini göstermesi bakımından el-Kirkisânî'nin Rabbanilik hakkında verdiği bilgilerin ve onlara yönelttiği eleştirilerin, temsil değeri yüksek örnekler üzerinden ayrı bir bölümde ele alınmasına karar verilmiştir.

El-Kirkisânî Rabbaniliğin temelini, Yeroboam'ın çıkardığı ihtilafa kadar götürmektedir. Ona göre, Yeroboam'ın ortaya koyduğu uygulamalar önce İsrailliler, sonra Yehudalılar tarafından takip edilmiş, sürgün dönemlerinde de devam ettirilerek el-Kirkisânî'nin zamanına kadar getirilmiştir. Böylece Rabbanilerin dinî uygulamaları da Yeroboam'ın oluşturduğu uygulamalara dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Rabbanilik, Orta Çağ'da bir mezhebin ismi olmaktan ziyade Yahudi tarihindeki ilk ihtilafı devam ettiren uzun ömürlü bir yapılanma olarak takdim edilmektedir. Rabbanilerin hem itikadî hem de amelî sahada kendilerine has çeşitli görüşleri bulunmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin itikadî görüşleri arasında Tanrı, melek ve kitap inançlarına dikkat çekmektedir. O, Rabbani inançlarını eleştirel bir yaklaşımla ele almakta ve sorunlu gördüğü kısımları aktarmaktadır. Dolayısıyla onun Rabbanilikle ilgili anlatımı çoğu

zaman reddiye niteliği taşımaktadır.[976] Bu bölümde, el-Kirkisânî'nin Rabbanilikte inanç esasları, dualar, ibadetler ve temizlik konularına yönelik eleştirileri ele alınacaktır.

A. İnanç Esasları

1. Tanrı İnancı

Yahudilikte Tanrı inancı Tanah'ta yer alan anlatımlara dayanmaktadır. Tanah'ın bazı bölümlerinde Tanrı'ya, insanlara has olan fiil ve davranışlar ile çeşitli uzuvlar nispet edilmektedir. Yahudi bilginler bu pasajların anlaşılmasında çeşitli görüşlere ayrılmıştır. Daha önce de zikredildiği üzere Tanah'ı literal olarak okuyup anlayan bazı gruplar, Tanrı'ya gerçek manada insani özellikler nispet etmiş; bu pasajları Tanrı inancına aykırı bulan en-Nihâvendî gibi bilginler, Tanah'taki ilgili yerleri tevil ederek Tanrı'nın ilk yarattığı meleğe işaret olarak düşünmüşlerdir. Bilhassa mistik eserler olmak üzere Rabbani kaynaklarda, Tanah'ın literal olarak okunmasına paralel bir şekilde, Tanrı'yla ilgili cismani özellikleri daha da ileriye götüren anlatımlar yer almıştır. Bu çerçevede el-Kirkisânî'nin Rabbanilikteki Tanrı inancına eleştirisi, Rabbani gelenekteki Tanrı'ya *teşbîh*, *tecsîm* ve *ru'yet* atfeden anlatımlara yöneliktir.

El-Kirkisânî, Tanrı inancı konusunda Rabbaniliği eleştirirken Tanrı'ya *teşbîh* ve *tecsîm* yapılmasını kabul eden eserler hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, *Şiur Koma* (Beden Ölçümü) ismini verdikleri bir kitaplarında Tanrı'ya, baştan ayak parmaklarına kadar uzuvlar atfetmekte ve her uzvun ölçüsünü vermektedirler.[977] Bu kitaba göre, Tanrı'nın boyu ayak tabanından başına

---

[976] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer almakla birlikte tezin bu bölümünde ele alınmayan konular, Rabbanilerin evlilik, kadınlara özel haller, anne-baba ve yeminle ilgili görüşleridir. Bu konular hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.19-20, ss. 20-21; I.3.37-49, ss. 25-30.

[977] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.2, s. 15.

kadar iki yüz otuz altı bin fersahtır. Mikail (melek) her gün Tanrı'nın başına *tefilin*[978] bağlamaktadır. El-Kirkisânî *Şiur Koma*'da Tanrı'ya nispet edilen vasıfları çok çirkin olarak nitelendirmektedir. El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler bu anlatımları kabul ederek Tanah'ta yer alan "Allah'ın derinliğini bulabilir misin?"[979] ve "Öyle ise, Allah'ı kime benzetiyorsunuz?"[980] ifadelerine ters düşmektedir.[981]

Şiur Koma, Heyhalot literatürüne ait mistik bir eserdir. İçerisindeki anlatımlara göre bu kitap, Tannaim'den Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva gibi şahıslara dayandırılmaktadır. *Şiur Koma*'da el-Kirkisânî'nin belirttiği gibi Tanrı'ya ait ölçüler verildiği görülmektedir.[982]

İslam kaynaklarında *Şiur Koma*'dan nadiren bahsedilmektedir. İbn Hazm, hatalı bir şekilde *Şiur Koma*'yı Talmud'un bir parçası zannetmektedir. Ona göre bu kitapta Tanrı'nın alnının uzunluğu beş bin *zirâ'*[983] olarak ifade edilmektedir. Yahudilerin Tanrı inancını eleştiren İbn Hazm, Tanrı'ya suret ve ölçüm atfedilmesini eleştirmektedir.[984]

---

[978] *Tefilin*, Şabat ve bayram günleri haricinde günlük yapılan sabah dualarında kola ve başa takılan ve içerisinde Tevrat'tan çeşitli pasajların yazılı olduğu parşömen ruloları bulunan köşeli deri kutuya verilen isimdir.

[979] Eyüp, 11:7.

[980] Yeşaya, 40:18.

[981] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.2, s. 15; I.4.1, s. 31.

[982] Farklı nüshaların İngilizce tercümesi, karşılaştırması ve *Şiur Koma*'da yer alan *teşbîh* ve *tecsîm* ifadeleri için bkz. Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Lanham 1983, ss. 187-265.

[983] Türkçede arşın olarak bilinen, dirsekle orta parmak ucu arasındaki mesafeyi ifade eden, metrik sistemden önce kullanılmış bir ölçü birimidir.

[984] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 758-759. Adang, İspanya Karaîlerinin İbn Hazm'a *Şiur Koma* hakkında bilgi vermiş olabileceklerini düşünmektedir. İbn Hazm ile Rabbani İbn en-Nağrîle (ö. 1056) arasındaki anlaşmazlığın, Karaîlerin İbn Hazm'a bilgi vermesinde motive edici olabileceği belirtilmektedir. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 102. İbn Hazm'ın Rabbani gelenekle ilgili eleştirileri hakkında bkz. Nurshif 'Abd Al-Rahim Mustafa Rifat, *Ibn Hazm on Jews and Judaism*, PhD Dissertation, University of Exeter, Exeter

Karaîler ve Müslümanların eleştirilerine neden olan *Şiur Koma* konusunda Rabbani bilginlerin çeşitli görüşler ortaya attıkları görülmektedir. Saadya Gaon, Mişna ve Talmud'da geçmediği için *Şiur Koma*'nın statüsü hakkında ittifak olmadığını, Rabbi Yişmael'den mi yoksa onun adını kullanan başka bir müelliften mi geldiğinin kesin olarak bilinmediğini söyleyerek kitabı sahiplenmemektedir.[985]

Fas'tan Rabbani bir cemaatin, *Şiur Koma* hakkında Rav Şerira Gaon'a (ö. 1006) soru sordukları kaydedilmektedir. Cemaat, Rabbi Yişmael'in bu kitabı Musa'ya dayanan şifahi gelenekten mi yoksa kendi otoritesinden mi yazdığını sormaktadır. Rav Şerira Gaon, cevabında Rabbi Yişmael'in böyle bir kitabı kafasından uydurmasının imkânsız olduğunu belirtmekte; Tanrı'nın organ ve ölçümlerden münezzeh olduğunu söyleyerek *Şiur Koma*'da yer alan anlatımların hikmet sözleri olduğunu, derin sırlar içerdiğini ve literal olarak anlaşılmaması gerektiğini ifade etmektedir.[986]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbanilerin diğer bazı eserlerinde de Tanrı'ya yakışmayacak anlatımlar bulunmaktadır. Bu çerçevede o, *Otiyot Akiva* (Akiva'nın Harfleri)[987] isimli mistik eserden alıntılar yapmaktadır. Ona göre, kitapta şu ifadeler yer almaktadır: "*Bârî celle ve azze* dedi ki: 'Ben, Hanok ben Yared'i (Yared oğlu Enoh) aldım, onun boyunu sizin üstünüzde bütün uzun boyların arasında yükselttim, tahtını

1988, ss. 295-358; Nurşif Abdurrahim Rifat, "İbn Hazm'ın Rabbilere ve Rabbi Yazılara Yönelik Eleştirileri", çev. Yusuf Öztel, *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, ed. Süleyman Sayar & Muhammet Tarakçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, ss. 527-561.

[985] Yehuda ben Barzilay, *Peruş Sefer Yetsira le-ha-Rav ha-Nasi Rabbi Yehuda bar Barzilay ha-Barselonî*, ed. Şlomo Zalman Hayim Halberstam, Mekitsey Nirdamim, Berlin 1885, s. 21; Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. Joachim Neugroschel, Schocken Books, New York 1991, s. 36.

[986] Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation*, trans. Jackie Friedman, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007, s. 34.

[987] *Alef-bet de-Rabbi Akiva* ismiyle de tanınan *Otiyot de-Rabbi Akiva*, İbrani alfabesi kullanılarak etik kuralların anlatıldığı mistik bir eserdir.

kendi tahtımdan yetmiş bin fersah büyük yaptım, onurunu kendi onurumdan çok yaptım.'"[988] Başka bir yerde: "*Hâlık Teâlâ*, *tsadikim*in (sıddıklar/salihler) önünde, onları davet ettiği cennetteki davette dans eder ve onlara der ki: 'Ben size ancak sizinle birlikte yemek ve içmek için geldim.'"[989]

Tanrı için uygunsuz ifadelerin bulunduğu eserlerden bir diğeri *Heyhalot de-Rabbi Yişmael*[990] isimli mistik çalışmadır. El-Kirkisânî, *Metatron*[991] ile Tanrı'nın konu edildiği bir pasajdan örnek vermektedir. Buna göre, her sabah *Şema* duası vaktinde Metatron, korku ve titreme hâlinde Tanrı'nın başına *tefilin* bağlamakta, Tanrı da dua etmektedir. Metatron *tefilin*i bağlarken Tanrı kendi tahtında oturmaktadır. Metatron ise ayakta durmakta, yine de boyu yetmediği için ayaklarını kaldırarak uzanmaktadır. Metatron'un boyu yedi engin (*tehomot*) ve yedi pınar (*meayanot*) yüksekliğindedir. Metatron "büyük önderlerin" boyundadır. El-Kirkisânî büyük önderlerin, melekler olduğunu tahmin etmektedir.[992]

---

[988] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.2, ss. 31-32.

[989] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.2, s. 32.

[990] El-Kirkisânî, "Yişmael'e nispet edilen kitapta" ifadesini kullanmaktadır. Kitabın tam adını dipnotta veren Nemoy, kitabın mevcut edisyonunda el-Kirkisânî'nin anlattığı gibi bir pasaj bulunmadığını ifade etmektedir. Bkz. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 351, dipnot: 139.

[991] Yahudi mistik hareketlerinden Merkava mistisizminin önemli eserlerinden biri olan III. Enoh Kitabı'nda (MÖ. 100) Metatron hakkında detaylı anlatımlar bulunmaktadır. Bkz. P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch (Fifth-Sixth Century A.D.)", *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, ed. James H. Charlesworth, Doubleday & Company, New York 1983, c. 1, ss. 223-315; Joseph B. Lumpkin, *The Books of Enoch: A Complete Volume Containing 1 Enoch (The Ethiopic Book of Enoch), 2 Enoch (The Slavonic Secrets of Enoch), 3 Enoch (The Hebrew Book of Enoch)*, Fifth Estate Publishers, USA 2009, ss. 293-427. Kur'an'da yer alan Üzeyir'in Allah'ın oğlu olması meselesinin Merkava mistisizmi ve Metatronla ilgisi hakkında bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, ss. 45-89.

[992] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.3, s. 32. El-Kirkisânî, Merkava literatüründen bazı eserleri de ismen zikretmektedir. Bunlar, *Sefer ha-Yaşar*, *Metatron* ve *Sefer Razim*'dir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.8.4, s. 574.

El-Kirkisânî, Tanrı inancı konusunda Rabbanilerin *Seder Gehinnom* (Cehennemin Düzeni) ve *Teşuvat Ahav* (Ahav'ın Tövbesi) isimli eserlerine atıfta bulunmaktadır. Tanah'ta, Beyt-i Makdis tahrip edildiği zaman itaatsizlik eden İsrailoğullarının ağıt yakıp yas tutmaları, saç kesip çula bürünmeleri emredilmektedir.[993] *Seder Gehinnom* ve *Teşuvat Ahav*'da bu Tanah emirleri açıklanmaktadır. Bu eserlerde, Tanah'ta bahsedilen ağıt yakma, yas tutma, saç kesme ve çula bürünme işlerini aslında Tanrı'nın (*el-Bârî*) kendisi için koyduğu ifade edilmektedir. El-Kirkisânî'ye göre, Tanrı'yı (*Allah*) bu şekilde insan fiilleriyle nitelendiren kimseler ancak Tanrı hakkında bilgisiz insanlar olabilir.[994] El-Kirkisânî atıfta bulunsa da *Seder Gehinnom* ve *Teşuvat Ahav* mevcudiyeti belirsiz eserlerdir. Nemoy, Rabbani literatüründe *Seder Gehinnom* ile benzer içeriğe sahip bir eser bulunmadığını ve *Teşuvat Ahav* isminde bir eserin bilinmediğini söylemektedir.[995]

El-Kirkisânî, mistik eserlerin ardından Talmud'daki Tanrı'yla ilgili sıkıntılı bölümlere işaret etmektedir. Ona göre, Talmud'da da Metatron ile ilgili anlatımlar bulunmaktadır. Bu çerçevede Metatron, *Yahve Katan*'dır (Küçük Yahve). O, efendisiyle (Tanrı/*Yahve*) aynı şekilde isimlendirilmektedir.[996] El-Kirkisânî'nin iddia ettiği gibi Talmud'da, Merkava mistisizmindeki önemli figürlerden biri olan Metatron'dan bahsedilmektedir. Rav İdit, Çıkış, 24:1'de Musa ile birlikte yetmiş kişi için söylenen "Rabb'e (*Yehova*) çıkın" ifadesinde Rab (*Yehova*) ile Metatron'un kastedildiğini belirtmektedir. Tanrı'nın isminin meleğe verilmesi hakkında Çıkış, 23:20-21 delil getirilmektedir: "İşte ben, yolda seni korumak için ve hazırladığım yere seni getirmek

---

[993] "Eski Havuz'un suları için iki surun arasında bir depo yaptınız. Ama bunu çok önceden tasarlayıp gerçekleştirmiş olan Tanrı'ya güvenmediniz, onu umursamadınız. Rab, Her Şeye Egemen Rab O gün sizi ağlayıp yas tutmaya, saçlarınızı kesip çul kuşanmaya çağırdı." Yeşaya, 22:11-12.

[994] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.6, ss. 32-33.

[995] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 352, dipnot: 151, 152.

[996] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.13, s. 35.

üzere, önünden bir melek gönderiyorum. Onun karşısında sakının ve onun sözünü dinleyin, ona karşı koymayın; çünkü suçunuzu bağışlamayacaktır; çünkü benim ismim ondadır."[997] Ancak Talmud'un bu bölümünde Metatron için *Yahve Katan* (Küçük Yahve) ifadesi kullanılmamaktadır. *Yahve Katan* (Küçük Yahve) tabiri daha ziyade mistik eserlerde yer almaktadır.[998] Metatron'u *Yahve Katan* şeklinde isimlendiren eserlerden biri *Otiyot de-Rabbi Akiva*'dır.[999]

El-Kirkisânî Talmud'la ilgili yukarıdaki atfı yaptıktan sonra, başka bir eser ismi vermeden Metatron'la ilgili anlatımına devam etmektedir. Ona göre Metatron'un Talmud ve *halaha* talimi yaptığı bir ilim halkası vardır. Bu halkada önünde bir sunak bulunmakta, *tsadikim*in ruhlarını (*ervâh*) kurban etmekte, Talmud bilginlerinin nefisleri (*enfus*) çevrelerinde oturmakta, melekler de önlerinde ayakta durmaktadır.[1000] Nemoy, bu anlatımların bir kısmının Talmud'da değil el-Kirkisânî'nin daha önce bahsetmiş olduğu *Otiyot Akiva* isimli kitapta bulunduğunu belirtmektedir.[1001]

Talmud'da semavi sunaktan bahsedilmektedir. Buna göre semanın farklı katmanları mevcuttur. Semavi sunak aynı zamanda semavi Kudüs'ün bulunduğu Zevul katındadır. Burada yüce meleklerden Mihael görev yapar ve sunağın üzerinde sunu sunar. "Senin için sonsuza dek mesken tutacağın bir Zevul evi inşa ettim"[1002] cümlesinde buna işaret edilmektedir. Yine Yeşaya'da görkemli mesken (*zevul*)

---

[997] Babil Talmudu, Sanhedrin, 38b.

[998] Hugo Odeberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge University Press, London 1928, 12:5, s. 17 (İbranice metin), s. 33 (İngilizce çeviri); 48:7 (c nüshası), s. 68 (İbranice metin), s. 169 (İngilizce çeviri); 48:1 (d nüshası), s. 72 (İbranice metin), s. 174 (İngilizce çeviri). Ayrıca bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, ss. 62-63.

[999] "Midraş Otiyot de-Rabbi Akiva ha-Şalem", *Batey Midraşot*, ed. Abraham Wertheimer Ktav Yad ve-Sefer Pub., Kudüs 1989, c. 2, s. 352, 354 (A Nüshası).

[1000] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.13, s. 35.

[1001] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 355, dipnot: 172.

[1002] 1. Krallar, 8:13.

ifadesiyle de bu mekâna işaret edilmektedir.[1003] Ancak Talmud'da semavi sunakla Metatron arasında bir bağlantı kurulmamaktadır.

Sayılar Kitabı'na yazılan bir midraşta, Metatron'un semavi sunakta görevli olduğundan bahsedilmektedir. Buna göre "Musa, konutu (*mişkan*) bitirdiği gün onu kurdu ve meshetti"[1004] cümlesi açıklanırken konut kurma görevinin meleklere de verildiği ve bu doğrultuda meleklerin de semavi bir konut inşa ettikleri belirtilmektedir. Bu konutun Metatron'un konutu olduğunu belirten metin, sürgündeki günahlarına kefaret olarak Metatron'un İsrailoğullarının salihlerinin ruhlarını burada kurban ettiğini nakletmektedir.[1005]

III. Enoh Kitabı'nda bu anlatıma benzer ifadeler yer almaktadır. Buna göre Metatron, her gün üç saat yüksek göklerde oturur ve anne karnında ölenlerin, annelerinin göğsünde ölen süt emenlerin ve Tevrat üzerine ölen bilginlerin tüm ruhlarını toplar ve Tanrı'nın arş-ı mecidinin altına getirir ve onları Tanrı'nın huzurunda bölüklere ve sınıflara yerleştirir. Ardından da onlara yasayı (Tora), bilgelik kitaplarını, *agada*yı ve geleneği öğretir ve onların eğitim-öğretimlerini tamamlar.[1006] Günün üç saatini Tevrat talim ederek geçirme konusu Tanrı için de geçerlidir.[1007]

El-Kirkisânî'nin zikrettiği salihlerin (*tsadikim*) ruhlarının kurban edilmesine dair detay, "Krallığın On Şehidi" adlı metinde de zikredilmektedir. Kurbanları sunan varlık, bazı eserlerde Metatron olarak geçerken bazı eserlerde de Mihael olarak

---

[1003] Babil Talmudu, Hagiga, 12b.

[1004] Sayılar, 7:1.

[1005] Yeşaya, 63:15; Bamidbar Raba, 12:12 (*Midrash Rabbah: Numbers*, ed. Judah J. Slotki, The Soncino Press, New York 1983, ss. 482-483).

[1006] Odeberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, 48:12 (C nüshası), ss. 70-71 (İbranice metin), ss. 171-172 (İngilizce çeviri).

[1007] Babil Talmudu, Avoda Zara, 3b.

kaydedilmektedir. Yahudi mistik literatürünün en önemli karakterlerinden biri olan Rabbi Yişmael, semavi âlemdeki yolculuğu sırasında Tanrı'nın arş-ı mecidinin yanında bir sunak görmüştür.[1008] Cebrail'e bunun ne olduğunu sormuş, o da kurban sunusu için kullanılan bir sunak olduğunu söylemiştir.[1009] Rabbi Yişmael, "Burada ne tür kurbanlar sunuyorsunuz, boğalar ve diğer kurbanlık türünden hayvanlar mı?" diye sorunca, kendisine semavi âlemleri tanıtan melek Cebrail, "Biz bu sunakta her gün salih zatların ruhlarını kurban ediyoruz" şeklinde cevaplamıştır. Rabbi Yişmael, daha sonra bu kurbanların Mihael tarafından sunulduğunu öğrenmiştir. "Krallığın On Şehidi" adlı metinde söz konusu kurbanlar, Roma İmparatorluğu tarafından öldürülen on Yahudi âlimdir. Bu Yahudilerin isimleri şu şekildedir: Rabbi Yişmael, Rabbi Şimon ben Gamaliel, Rabbi Akiva, Rabbi Hanina ben Teradyon, Rabbi Eliezer ben Şamlia, Rabbi Yeşivav ha-Sofer, Rabbi Hanina ben Hakinay, Rabbi Yuda ben Baba, Rabbi Hutsapit ha-Meturgeman ve Rabbi Yuda ben Dema.[1010]

El-Kirkisânî, Metatron'un ilim halkasıyla ilgili bir rivayeti aktarmaktadır. Bir gün bu ilim halkası bir meselede ihtilafa düşmüştür. Tanah'ta deri hastalıklarının

---

[1008] Semavî sunakla ilgili detaylı analiz için bkz. Ra'anan S. Boustan, *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, ss. 165-173.

[1009] Paul Mendel, "The Sacrifice of the Souls of the Righteous upon the Heavenly Altar: Transformations of Apocalyptic Traditions in Medieval Ashkenaz", *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, ed. Javier Castano, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2018, ss. 49-72. Metatron'un sunakta sunular sunduğuna dair ayrıca bkz. Rachel Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to the Temple", *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), ss. 228-229.

[1010] Bu midraşın geniş Türkçe özeti için bkz. Yasin Meral, "Yahudilikte Şehitlik Olgusu ve "Krallığın On Şehidi"", *Din, İnanç ve Ritüel*, ed. Mahmut Aydın & Şinasi Gündüz, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2022, ss. 115-136. İbranice edisyonlar için bkz. Adolf Jellinek, *Midraş Elle Ezkera*, Leipzig 1853, ss. 5-16; Adolp Jellinek, *Beyt ha-Midraş*, Wien 1877, c. 6, ss. 19-30; Şlomo Atsraf, *Midraş Elle Ezkera*, Feldheim Publishing, Kudüs 2009, ss. 21-52; Velner, *Aseret Harugey Malkut ba-Midrash u-va-Piyut*, ss. 133-149; İngilizce çeviri için bkz. David Stern & Mark Jay Mirsky, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Varda Books, Illinois 2001, ss. 147-161.

kohenin gözetiminde tespitinden bahseden bölümlerde, "Derideki parlak leke beyazsa, derine inmemişse, üzerindeki kıllar ağarmamışsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak"[1011] denilmektedir. Tanrı (*el-Bârî*) bu durumdaki kişinin kirli (*necis*) sayılacağını söylemiş,[1012] ilim halkasındaki ruhlar (*enfus*) ise temiz (*tâhir*) olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yüzden Tanrı, bilge ve güzel konuşan Rabba ben Nahmani'nin ruhunu alması için bir melek göndermiştir. Ben Nahmani, Talmud çalıştığı için melek onun ruhunu alamayarak geri dönmüştür. Bunun üzerine Tanrı meleğe, "Pusuda bekleyen biri gibi önünde dur, etrafındaki ağaçları şiddetli bir rüzgârla hareket ettir, eğer susarsa ruhunu al" demiştir. Sonunda ruh yükselmiş, ihtilaf edilen meselede Tanrı'nın görüşünü değil Talmud bilginlerini destekleyip bahsedilen kişinin temiz olduğunu söylemiştir. Tanrı da "Beni yendiler" demiştir. Rabba ben Nahmani'nin ardından insanlar "Vücudu köpeklere kalmadı" demeye başlamışlardır. Ruhuna ne olduğunu düşünmemişlerdir.[1013] Gökten Sura akademisine bir not atılmıştır. Notta, Rabba ben Nahmani'nin gökteki akademiye rehberlik etmesi talebinde bulunulmuştur. Bunun üzerine Ben Nahmani'yi aramaya koyulmuşlar, ağaçlık ve çalılıklar arasında, cesedi üzerinde kuşlar ve yırtıcı hayvanlar olduğu vaziyette bulmuşlardır. Cesedi götürüp üç gün yas tutmuşlardır. Ayrılacakları vakit bulutlardan bir not daha düşmüş ve ayrılan herkesin lanetleneceği bildirilmiştir. Yedi gün daha yas tutmalarının ardından üçüncü

[1011] Levililer, 13:4.

[1012] Tevrat'ta ilgili hükümler şu şekilde yer almaktadır: "Derideki parlak leke beyazsa, derine inmemişse, üzerindeki kıllar ağarmamışsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün yaraya bakacak; yara ilerlememiş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün hastaya bir daha bakacak; yara solmuş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı temiz ilan edecek. Yara yalnızca kabuktur. Hasta giysilerini yıkayıp temiz sayılacaktır. Ancak temiz sayılmak için kâhine muayene olduktan sonra derisindeki kabuk yayılırsa, yine kâhine görünmelidir. Kâhin kişiye bakacak, derisindeki kabuk yayılmışsa onu kirli ilan edecek. Kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. (Levililer, 13:4-8)"

[1013] Nemoy, Rabba ben Nahmani'nin şehit olarak öldüğünü söylemektedir. Bkz. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 356, dipnot: 176.

bir notta selametle ayrılmaları söylenmiştir. Onlar ayrılınca Ben Nahmani'nin ruhunu yükseltmek üzere dünyayı yıkacak şiddette bir rüzgar ortaya çıkmıştır. Bedevi bir Arap ne olduğunu sorup öğrenince Tanrı'yı azarlamaya başlamış, "Ben Nahmani'yi sen yarattın, ruhunu da sen aldın, o zaman neden dünyayı yıkıyorsun?" diye çıkışmıştır. Bunun üzerine rüzgar durmuştur. El-Kirkisânî'ye göre bu kıssada Tanrı'ya yakışmayacak anlatımlar bulunmaktadır. Bunlar; Ben Nahmani'nin Tanrı'yı yalanlaması, sözünü geçersiz kılıp susturması, Tanrı'nın da onu haklı bulup kendi hatasını kabul etmesi; bir bedevinin Tanrı'yı azarlayarak uyarması ve Tanrı'nın da yaptığından vazgeçmesidir.[1014]

El-Kirkisânî'nin Rabba ben Nahmani ile ilgili anlatımı, Talmud'da benzer ifadelerle yer almaktadır.[1015] Ancak Talmud'daki anlatımda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hikâyenin başkarakteri Rabba bar Nahmani'dir. Tanrı, ruhunu alması için melek yolladığında Bar Nahmani'nin sadece çalıştığı söylenmektedir, Talmud'dan bahsedilmemektedir. Bar Nahmani Tanrı'nın aksine görüş belirttiğinde, Tanrı "Beni yendiler" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. Bu ifade, Eliezer ben Hurkanus'la ilgili bir Talmud kıssasında "Evlatlarım beni alt ettiler" şeklinde zikredilmektedir.[1016] Son olarak gökten not atılan akademi Sura değil Pumbedita akademisidir.[1017]

Talmud'da Tanrı'ya atfedilen özelliklerden biri dua etmektir. Tanrı bir duasında "Rahmetimin gazabıma galip gelmesi beni memnun etsin ki böylece kullarıma

---

[1014] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.13, ss. 35-36.

[1015] Babil Talmudu, Bava Metsia, 86a.

[1016] Babil Talmudu, Bava Metsia, 59b.

[1017] Sura ve Pumbedita akademileri, MS. 220'li yıllarda Sura'da Rabba Arika ve Bedita'da (Felluce) Yehuda bar Yehezkiel tarafından kurulan Yahudi eğitim merkezleridir. Yaklaşık sekiz asır boyunca Rabbani gelenek esas alınarak ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü bu akademilerde pek çok önemli din adamı yetiştirilmiştir. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik,* s. 332.

merhametli davranabileyim"[1018] demektedir. El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin bu duaya getirdikleri delil, Tanah'ta bulunan "ve onları dua evimde sevindireceğim"[1019] ifadesidir.[1020] El-Kirkisânî Tanrı'nın bu şekilde dua etmekten münezzeh olduğunu, aksine bütün dua ve tesbihlerin ona yapıldığını belirtmektedir. Tanrı'nın dua ettiğini iddia eden kimseleri de "rezil sapkınlar (*evsâhu'l-mulhide*)" olarak nitelemektedir.[1021]

El-Kirkisânî, Talmud'dan başka bir örnek daha vermektedir. Buna göre Talmud'da Tanrı'nın *mistarim* (gizli yer) adında kendine özel bir yeri olduğundan bahsedilmektedir. Orada, "Vay halime evimi yıktım milletimi sürgün ettim" diyerek ağlamaktadır. Melekler de Tanrı'yla birlikte ağlamaktadır.[1022] Tanrı'nın ağladığının delili, Tanah'taki "nefsim gizlice/gizli gizli ağlayacak"[1023] ifadesinde yer almaktadır. Evi (Beyt-i Makdis) yıkıldığından beri Tanrı'nın duruşu eğiktir, elleriyle saçlarını yolmaktadır, bilincini kazanamamıştır ve kimsenin onu görmesine izin verilmemiştir. El-Kirkisânî'ye göre Talmud'daki bütün bu iddialar Tanah'a aykırıdır. Nitekim Tanah'ta "Ondan duyduğumuz hafif bir fısıltıdır"[1024] denilerek insanların Tanrı'nın azametinin yalnızca çok küçük bir kısmını idrak edebildiği anlatılmaktadır.[1025] El-

[1018] Babil Talmudu, Berahot, 7a.

[1019] "Kutsal dağıma getirip, dua evimde sevindireceğim. Yakmalık sunularıyla kurbanları sunağımda kabul edilecek. Çünkü evime 'Bütün ulusların dua evi' denecek." Yeşaya, 56:7.

[1020] Zira Tanrı, "onların duasının evi" değil "benim duamın evi" demektedir. Babil Talmudu, Berahot, 7a.

[1021] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.4, s. 32.

[1022] Talmud'da meleklerin ağlamasına delil olarak Tanah'taki "İşte, en yiğitleri sokaklarda feryat ediyor, barış elçileri acı acı ağlıyor. (Yeşaya, 33:7)" cümlesi kullanılmaktadır. "Barış elçileri" ifadesinin melekleri kastettiği belirtilmektedir. Bkz. Babil Talmudu, Hagiga, 5b.

[1023] "Ama bu uyarıyı dinlemezseniz, gururunuz yüzünden ağlayacağım gizlice, gözlerim acı acı gözyaşı dökecek, gözyaşlarım sel gibi akacak. Çünkü Rab'bin sürüsü sürgüne gönderilecek." Yeremya, 13:17.

[1024] "Bunlar yaptıklarının küçücük parçaları, ondan duyduğumuz hafif bir fısıltıdır. Gürleyen gücünü kim anlayabilir?" Eyüp, 26:14.

[1025] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.7, s. 33.

Kirkisânî'nin bu anlatımı yakın ifadelerle Talmud'da yer almaktadır.[1026] Tanrı'nın duruşunun eğik olması, bilincini kazanamaması ve kimsenin onu görmesine izin verilmemesi detayları ise Talmud'da zikredilmemektedir.

El-Kirkisânî'nin Talmud'dan aktardığı bu ifadeler, İslam kaynaklarından el-Mes'ûdî'nin eserinde görülmektedir. El-Mes'ûdî'ye göre, Ahmed b. Tolun'un meclisinde geçen bir konuşmada Yahudilere yöneltilen eleştirilerden biri, Teşrin-i Evvel'in onuncu günü olan Yom Kipur'da Metatron denilen Küçük Tanrı'nın (*er-Rabbu's-Sağîr*) saçını başını yolarak şu sözleri söylemesidir: "Evimi yıktığım, kendi kızımı yetim bıraktığım için bana yazıklar olsun! Evimi tekrar yapıncaya kadar iki büklüm vaziyette duracak ve kamburumu doğrultmayacağım."[1027] El-Mes'ûdî, el-Kirkisânî'den farklı olarak bahsedilen özelliklerin Tanrı'ya değil Metatron'a atfedildiğini aktarmaktadır. El-Mes'ûdî'nin anlatımı hemen hemen aynı şekilde İbn Hazm'ın eserinde de görülmektedir.[1028] İbn Hazm, Metatron'la ilgili bu görüşleri Rabbanilere atfetmekte ve Allah'tan başka bir Rab benimsemeleri sebebiyle şirke düştüklerini ifade etmektedir. Ona göre, Rabbanilerden bazısı Metatron'un Allah'ın kendisi değil onun başındaki tacın hizmetkârı olan melek Sandalfon[1029] olduğunu iddia etmektedir. Ancak İbn Hazm bu iddiayı Hıristiyanların şirkinden daha büyük bir şirk olarak görmekte, o sözleri söyleyen Metatron'un, melek olsa bile Allah'ın emrettiği bir

[1026] Babil Talmudu, Hagiga, 5b.

[1027] El-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, c. 2, ss. 390-391; el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, s. 428. Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Berahot, 3a; Yeremya, 25:30.

[1028] Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 764-767. İbn Hazm'ın el-Mes'ûdî'yle çok benzer bir anlatım kullanması *Murûcu'z-zeheb*'i görmüş olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın bazı ifadelerine dayanarak Hıristiyan bir kaynaktan da faydalanmış olabileceği belirtilmektedir. Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 101.

[1029] Babil Talmudu, Megila, 13b.

şeyi yaptıktan sonra pişman olmasını küfür olarak değerlendirmektedir.[1030] Es-Su'ûdî'ye göre Rabbaniler, yaratıcılarının "daha küçük Allah (*Allâhu'l-Esğar*)" isminde üçüncü gökte bulunan bir halifesi ve bu halifenin dünyanın düzenleyicisi (*mudebbir*) olduğuna inanmaktadır.[1031]

İslam eserlerindeki Metatron'un "Küçük Tanrı" olduğu şeklindeki anlatımların Karaî kaynaklardan alınmış olabileceği düşünülmektedir.[1032] Karaî literatüründe bu bilgiyi aktaran en eski kaynaklardan biri olarak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın, İslam eserlerini doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilediğini söylemek mümkündür.

El-Kirkisânî ile aynı dönemde yaşamış olan Karaî bilginlerden Salmon ben Yeruhim de *Şiur Koma, Heyhalot* ve *Otiyot Akiva* gibi eserleri zikrederek bunlardaki Tanrı'yla ilgili anlatımları eleştirmekte ve Metatron konusunda Rabbanilere itirazlar sunmaktadır.[1033] El-Kirkisânî ile Salmon ben Yeruhim'in aynı dönemde aynı eserlere atıfta bulunmaları dikkat çekmektedir.[1034] Karaî bilginlerin, Rabbanileri eleştirirken, avantajlı oldukları bu eserler üzerinden Tanrı inancını eleştirdiklerini söylemek mümkündür. Nitekim *Şiur Koma* hakkındaki tartışmaların yaygınlığı konusunda İbn Meymûn'un bir fetvası da örnek gösterilebilir. İbn Meymûn'a gelen bir soruda, *Şiur Koma*'nın Rabbi Hai'nin dediği gibi din adamları tarafından yazılan tabii ve ilahi manalar içeren sırları barındıran bir metin olup olmadığı sorulmaktadır. İbn Meymûn bu

---

[1030] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 764-767.

[1031] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 246.

[1032] Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 101. Lazarus-Yafeh, İbn Hazm'ın kaynağının İspanyalı kabalistler olabileceğini düşünmektedir. Hava Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1992, s. 32, dipnot: 38.

[1033] Salmon ben Yeruhim, *Milhamot Adonay*, ed. Rabbi Yoseph el-Gamil, Institute "Tifeeret Yoseph", Ramlah 2000, 15-17. bölümler, ss. 135-151.

[1034] Nemoy, Salmon ben Yeruhim'in yazılarında el-Kirkisânî'den etkilendiğini ifade etmektedir. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, s. 70.

kitabın din adamlarından olabileceğini düşünmemekte, Rum yorumcuların ürünü olduğunu belirtmektedir. *Şiur Koma*'da başka ilahlardan bahsedildiği için Tanah'ın "Başka ilahların adını anmayacaksınız"[1035] emrine aykırı olduğunu söyleyen İbn Meymûn, bu kitabı yok etmenin büyük bir mitsva olduğunu belirtmektedir.[1036]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbanilerin Tanrı'ya nispet ettikleri bir diğer özellik yas tutmaktır. Tanah'ta yeryüzündeki kötülükler ve bozulmalar sebebiyle Tanrı, Nuh'a gemi yapmasını emretmekte; gemi tamamlanınca ailesini, erkek ve dişi olmak üzere çeşitli türde hayvanları gemiye bindirmesini istemekte; yedi gün sonra tufan koparacağını bildirmektedir. Yedi gün geçtikten sonra kırk gün kırk gece süren tufanla birlikte yeryüzündeki bütün canlılar yok olmaktadır.[1037] El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, bu metinde bahsedilen yedi günlük sürede Tanrı'nın Metuşelah'a yas tuttuğunu söylemektedirler.[1038] Fakat Tanah'ta böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan Tanah'ta verilen soy ve yaş bilgilerine göre Nuh'un dedesi olan Metuşelah'ın 969 yaşında, tam da tufan zamanında öldüğü anlaşılmaktadır. Bu husus Rabbani kaynaklarda yorumlanmaktadır. Talmud'da yapılan değerlendirmeye göre, Metuşelah tufandan yedi gün önce vefat etmiştir. Bu yüzden Tanah'ta bahsedilen "yedi gün" Metuşelah için yas tutulan süreyi ifade etmektedir. Buradaki maksat, *tsadikim* sebebiyle felaketlerin engellendiğini öğretmektir.[1039] *Avot de-Rabbi Natan* (MS. 700-900) isimli eserde de benzer yorumlara yer verilmektedir. Tanrı toplum içerisinde *tsadik*ler ve *hasid*ler (dindar) bulunduğu sürece onlara tufan göndermemiş, bu yüzden *tsadik* olan Metuşelah ölene kadar tufan gerçekleşmemiştir. Metuşelah öldükten sonra yedi gün yas

---

[1035] Çıkış, 23:13.

[1036] Musa ibn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam,* ed. Jehoshua Blau, Mekize Nirdamim, Kudüs 1989, c. 1, fetva no: 117, ss. 200-201. Ayrıca bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 193.

[1037] Tekvin, 6-7. bölümler.

[1038] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.14, s. 36.

[1039] Babil Talmudu, Sanhedrin, 108b.

süresi geçince Tanrı'nın cezalandırması için herhangi bir engel kalmamış ve tufan gönderilmiştir.[1040] El-Kirkisânî'den sonra yaşamış meşhur Yahudi tefsirci Raşi'nin[1041] (ö. 1105) tefsirinde de aynı değerlendirmeler bulunmaktadır. Ona göre Tanrı, *tsadik* olan Metuşelah'ın onurunu gözeterek, ölümünden sonraki yas süresi olan yedi gün boyunca Nuh tufanını ertelemiştir.[1042] Netice olarak bahsettiğimiz Rabbani kaynaklarda doğrudan "Tanrı yas tuttu" denilmese de Tanrı'nın tufan gibi büyük bir olayı Metuşelah'ın ölümü sebebiyle ertelemesi ve yas süresini beklemesi söz konusu edilmektedir. Konuya dair farklı bir görüşe sahip olan Ramban'a[1043] (ö. 1270) göre, Metuşelah hakkında bilginlerin sarf ettiği sözler akıllarda soru işareti bırakmamalıdır. Çünkü Tanrı, Tora'da, tufan zamanında bütün nesiller arasından -Nuh haricinde- suçsuz/günahsız hiç kimsenin bulunmadığını bildirmektedir.[1044]

El-Kirkisânî, bir başka örnek olarak Rabbanilerin Tanrı'ya yoksulluk atfetmelerini ele almakta, bu doğrultuda Tanah'ta yer alan "Tembellikten dam çöker (*ba-atsaltayim yimmah ha-mekare*), miskinlikten çatı akar"[1045] cümlesinin yorumuna dikkat çekmektedir. Talmud'a göre burada bahsedilen tembellik, İsrailoğullarının dinî yasalar konusunda gösterdikleri tembelliktir. Çökecek olan dam/çatı (*ha-mekare*) ise Tanrı'dır. Tanrı'nın dam/çatı ile sembolize edilmesinin delili, Tanah'ta Tanrı için

---

[1040] Avot D'Rabbi Natan, 32:1 (*The Fathers According to Rabbi Nathan*, trans. Judah Goldin, Yale University Press, New Haven 1955, s. 129).

[1041] Rabbi Şlomo Yitshaki.

[1042] *Pentateuch: With Targum Onkelos, Haphtaroth and Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary*, trans. M. Rosenbaum & A. M. Silbermann, Shapiro, Valentine & Co., London 1929, Rashi on Genesis, 7:4.

[1043] Rabbi Moşe ben Nahman.

[1044] Ramban (Nahmanides), *Commentary on the Torah*, trans. Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971, Genesis, 6:9.

[1045] Vaiz, 10:18.

zikredilen "odalarının çatılarını sularda kuran"[1046] ifadesidir. Son olarak çökmek (*mah*) kelimesinin bir diğer anlamı yoksulluktur. Nitekim Tanah'ta da bu manada kullanıldığı görülmektedir.[1047] Bu yorumlar bir araya getirildiğinde, *ba-atsaltayim yimmah ha-mekare* ifadesinden "İsrailoğullarının tembelliği sebebiyle Tanrı'nın yoksullaştığı" anlamı çıkmaktadır. Ancak Talmud'da bu durum metaforik bir kullanımla anlatılarak, İsrailoğulları dinî yasalarda tembelleştiği zaman Tanrı'nın düşmanı yoksullaşır denilmektedir. El-Kirkisânî'nin kanaatine göre bu metaforun benzeri, bir kimseye çocuğunun sıhhati sorulduğu zaman kullanılmaktadır. İnsanlar çocukları hasta olsa bile ona hastalık nispet etmemek için "çocuğun düşmanı hasta" demektedirler. Talmud'da da Tanrı'ya yoksulluk nispet etmemek için "Tanrı'nın düşmanı yoksullaşır" denilmektedir.[1048] El-Kirkisânî'nin yoksulluk konusunda aktardığı bilgiler Talmud'da aynı şekilde yer almaktadır.[1049]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbanilerin *Talmud Bney Rabbi* (Rabbi oğullarının Talmudu) olarak bilinen *agada*ları bulunmaktadır. Burada Tanrı'nın, Musa'dan üç şey öğrendiği anlatılmaktadır. Birincisi buzağı hadisesindedir. Mısır'dan çıkışın ardından Musa, Sina Dağı'nda Tanrı'yla görüşmeye gittiğinde, Musa'nın gecikmesi üzerine İsrailoğulları Harun'dan kendilerine bir ilah yapmasını istemişlerdir. Harun da onlara altından bir buzağı yapmış ve İsrailoğulları, ona kurban keserek tapınmışlardır. Bunun üzerine Tanrı çok öfkelenmiş ve Musa'ya "Şimdi bana engel olma, bırak öfkem

[1046] Mezmurlar, 104:3. Tanrı'nın yüceliğinden bahsedilen bu bölümde Tanrı'nın evinin çatısını sular üzerine kurduğu, bulutları araba yaptığı, rüzgârın kanatları üzerinde gezdiği belirtilmektedir.

[1047] Talmud'da örnek olarak şu metin gösterilmektedir: "Ancak adakta bulunan kişi belirtilen parayı ödeyemeyecek kadar yoksulsa (*veim-mah*), adadığı kişiyi kâhine götürecek; kâhin adakta bulunan kişinin ödeme gücüne göre ona değer biçecektir. (Levililer, 27:8)"

[1048] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.8, s. 33.

[1049] Babil Talmudu, Taanit, 7b.

alevlensin, onları yok edeyim"[1050] demiştir. Musa ise Tanrı'ya Mısırlıların bunu duyacağını, halkını onların arasından kudretiyle çıkardığını hatırlatmakta; söz verdiği ülkeye halkını götüremediği için onları çölde yok etmesinin hem kudretine hem de sözüne ters düşeceği yönünde Tanrı'yı uyarmaktadır.[1051] Tanrı da Musa'nın sözlerine binaen İsrailoğullarını bağışlamakta, onun kendisini aydınlattığını söylemektedir.[1052]

El-Kirkisânî'nin ifadelerine göre, *Talmud Bney Rabbi* isimli eserde buzağı hadisesi diyerek söze başlanmakla birlikte devamında aktarılan diyalogla Tanah'taki iki farklı olay birleştirilmektedir. Tanrı, hem buzağı hadisesinde (Çıkış, 32. bölüm) hem de İsrailoğulları ölüm korkusuyla Kenan ülkesine girmek istemediklerinde (Sayılar, 14. bölüm) öfkelenerek onları cezalandırmak istemiştir. Musa her iki olayda da birbirine yakın ifadelerle Tanrı'yı vazgeçirmiştir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da buzağı hadisesindeki Tanrı'nın öfkelendiği pasaj (Çıkış, 32. bölüm) aktarıldıktan sonra Musa'nın Tanrı'yı uyarıp ikna ettiği bölümde, Kenan'a girmeme olayından sonra kullandığı ifadeler sıralanmaktadır (Sayılar, 14. bölüm). El-Kirkisânî, Musa'nın buradaki ifadelerinde geçen "Rab… götüremediği için…" bölümünün, *Talmud Bney Rabbi*'de vurgulandığını belirtmektedir. Böylelikle eserde Tanrı'ya güç yetirememe atfedilmekte ve Musa'nın Tanrı'yı bundan koruyarak aydınlattığı kurgusu oluşturulmaktadır.

El-Kirkisânî'ye göre, Tanrı'nın Musa'dan öğrendiği ikinci olay Sihon hikayesinde yer almaktadır. İsrailoğulları Musa ile birlikte çölde ilerlerken, Tanrı onlara Heşbon kralı Amorlu Sihon'a karşı savaşarak ülkesini ele geçirmelerini emretmiştir.

[1050] Çıkış, 32:10.

[1051] Sayılar, 14:13-19.

[1052] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.9, s. 33.

Ancak Musa bu emri tasvip etmeyerek Kral Sihon'a barış için ulaklar göndermiştir.[1053] Tanrı, Musa'nın bu davranışını onaylayarak ona, "Ey Musa kendi kelamımı iptal edip senin kelamını onaylayacağım"[1054] demiştir. Bu sebeple Tanah'ta "Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin"[1055] emri gelmiştir. El-Kirkisânî bu meselenin Talmud'da yer aldığını düşünerek Rabbanilerin Tanrı'ya cehalet ve acziyet nispet etmelerini eleştirmekte, Tanah'tan metinlerle Tanrı'nın bilgelere bilgelik veren,[1056] güç sahiplerine güç veren bir Tanrı[1057] olduğunu belirtmektedir.[1058] El-Kirkisânî, *Talmud Bney Rabbi* isimli eserde Tanrı'nın Musa'dan üç şey öğrendiğini aktarmakla birlikte bunlardan iki tanesini anlatmakla yetinip, üçüncü konudan bahsetmemektedir.

El-Kirkisânî'nin *Talmud Bney Rabbi* olarak isimlendirdiği metnin ne olduğu net değildir. O, konuyu aktardıktan sonra bu anlatımın Talmud'dan olduğunu zannettiğini belirtmektedir (*ve-ahsebu enne hâze'l-kavl mine't-Talmud*). Bazı araştırmacılar *Talmud Bney Rabbi*'nin Filistin Talmudu olabileceğini iddia etmekte, bazısı da midraşik bir eser olma ihtimalini mümkün görmektedir.[1059] Bacher, *Talmud Bney Rabbi* isminin hangi midraşa tekabül ettiği konusunda bir tahminde bulunamayacağını belirterek ilgili başlığın Talmud'da bazı pasajlara işaret olabileceğini belirtmektedir.[1060] Talmud'daki bir anlatıma göre, Musa kendi kafasından üç şey yapmış ve Tanrı onunla hemfikir

---

[1053] Tesniye, 2:24, 26.

[1054] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.9, s. 34.

[1055] Tesniye, 20:10.

[1056] Daniel, 2:21.

[1057] Mezmurlar, 37:23, 147:5, 10.

[1058] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.9, ss. 33-34.

[1059] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 353, dipnot: 162. Filistin Talmudu'nun bir diğer ismi *Talmud di-Bney Ma'arava*'dır (Batılıların Talmudu). Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 160. *Talmud di-Bney Ma'arava* ifadesinin, el-Kirkisânî'nin bahsettiği *Talmud Bney Rabbi* ismiyle benzer olduğu görülmektedir.

[1060] Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", ss. 698-699.

olmuştur. Musa, Sina'da vahiy gelmeden önceki ayrılık günlerine kendi algısına göre bir gün daha eklemiştir. Yine Sina'daki vahiyden sonra karısından tamamen ayrılmış ve son olarak altın buzağı günahından sonra levhaları kırmıştır.[1061] El-Kirkisânî'nin anlatımı bu anlatımla benzerlik içermektedir. Benzer bir anlatım da Midraş Tanhuma adlı eserde yer almaktadır. Bu eserde Rabbi Levi'den şu söz aktarılmaktadır: Musa'nın yaptığı ve Tanrı'nın hemfikir olduğu üç şey vardır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın "Babaların işlediği günahın hesabını oğullarından, torunlarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım"[1062] demesine rağmen, Musa'nın "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek"[1063] cümlesiyle bunu iptal etmesidir. Bunun delili de "Ancak Musa'nın Kitabı'ndaki Kutsal Yasa'ya uyarak katillerin çocuklarını öldürtmedi. Çünkü Rab, 'Ne babalar çocuklarının yerine öldürülecek, ne de çocuklar babalarının yerine. Herkes kendi günahı için öldürülecek diye buyurmuştu.' diye buyurmuştu" cümlesidir. İkinci husus, buzağıya tapan insanları görünce Musa'nın elindeki tabletleri kırmasıdır. Tanrı, Musa'ya, "Öncekiler gibi iki taş levha kes, kırdığın levhaların üzerindeki sözleri onlara yazacağım"[1064] demiştir. Talmud'a göre burada geçen "kırdığın levhalar (*aşer şibbarta*)" ifadesiyle Tanrı, "gücün doğruluk üzere olsun" diyerek Musa'yı tabletleri kırması sebebiyle kutsamıştır.[1065] Üçüncüsü de Sihon ve Og zamanında gerçekleşmiştir. Tanrı, Musa'ya "Haydi kalkın! Arnon Vadisi'nden geçin! İşte Heşbon kralı Amorlu Sihon'u ve ülkesini elinize teslim ettim. Ona saldırın ve ülkesini mülk edinmeye

[1061] Babil Talmudu, Şabat, 87a.

[1062] Çıkış, 34:7.

[1063] Tesniye, 24:16.

[1064] Çıkış, 34:1.

[1065] Babil Talmudu, Menahot, 99b. Musa'nın Tanrı'ya uygun olmayan bir şekilde konuştuğuna dair bkz. Babil Talmudu, Berahot, 32a.

başlayın"[1066] şeklinde bir emirde bulunmuştur. Bununla birlikte Musa, kendi takdirde bulunarak Heşbon kralı Sihon'a barış önerileriyle ulaklar göndermiştir.[1067] Tanrı da Musa'nın tercihini doğru bulmuş ve onunla hemfikir olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple Musa, İsrailoğullarına bir şehre saldırmadan önce onlara barış teklif etmelerini tavsiye etmiştir.[1068]

Libermann, *Talmud Bney Rabbi*'nin midraşik bir eser olabileceğini düşünmektedir. Ona göre *Pirkey de-Rabenu ha-Kadoş* isimli midraş, el-Kirkisânî'nin atıfta bulunduğu çalışma olabilir. Bu midraş, *Rabenu ha-Kadoş* olarak bilinen Yehuda ha-Nasi'nin çocuklarına yaptığı yedi vasiyeti anlatarak başlamaktadır.[1069] Libermann da bu girişten hareketle el-Kirkisânî'nin bu midraşa *Talmud Bney Rabbi* (Efendimizin çocuklarının din eğitimi) şeklinde bir isimlendirme yaptığını öne sürmektedir. Ona göre el-Kirkisânî, bu *agada*nın Talmud'dan olduğunu zannetmekle haklıdır. Zira bu *agada* koleksiyonu, günümüze aynı şekilde ulaşmayan fakat Orta Çağ'da kullanımda olan ve farklı isimlerle adlandırılan bir midraş olup Talmud'dan derlenmiştir.[1070] Talmud'da da Yehuda ha-Nasi'nin çocuklarına dört vasiyette bulunduğuna dair pasaj yer almaktadır. Devamında ise Rabbi Yişmael ve Rabbi Yose'nin Yehuda ha-Nasi'ye ayrı ayrı yaptıkları üçer vasiyet zikredilmektedir.[1071] Mişna'nın Avot risalesinde de rakamlar üzerinden vecizeler zikredilmektedir. Örneğin, bu risalenin hemen başında "Dünya üç

[1066] Tesniye, 2:24.

[1067] Tesniye, 2:26.

[1068] Tesniye, 20:10; Midraş Tanhuma, Şoftim, 19 (*Metsudah Midrash Tanchuma: Devorim*, ed. Rabbi Avraham Davis, Eastern Book Press, New Jersey 2004, ss. 209-210).

[1069] Saul Libermann, *Şkiin: Dvarim ahadim al agadot, minhagim ve-mekorot sifrutiim şel ha-Yehudim şe-niştak'u be-sifrey ha-Karaim ve-ha-Notsrim*, Bamberger & Wahrmann, Kudüs 1939, ss. 16-17. Ayrıca bkz. Eleazar Grünhut, *Sefer ha-Likuṭim*, Kauffman Pub., Kudüs 1898, c. 3, hakdama, ss. 17-26. İbranice edisyon için bkz. Ayrıca bkz. Grünhut, *Sefer ha-Likuṭim*, c. 3, ss. 33-90.

[1070] Libermann, *Şkiin: Dvarim ahadim al agadot, minhagim ve-mekorot sifrutiim şel ha-yehudim şe-niştak'u be-sifrey ha-Karaim ve-ha-Notsrim*, ss. 16-17.

[1071] Babil Talmudu, Pesahim, 112b.

şey üzerinde durur: Dua, ibadet ve hayırseverlik"[1072] şeklinde bir rakamsal vecize vardır. Avot risalesi, üç rakamı üzerinden verilen tavsiyelerle devam etmektedir. Benzer şekilde *Midraş Şloşa ve-Arbaa* isimli midraşta da "üç şey vardır ki…" veya "dört şey vardır ki…" ifadeleriyle başlayan anlatımlar yer almaktadır.[1073] Bütün bunlar dikkate alındığında, el-Kirkisânî'nin bahsettiği midraşın farklı nüshalarda yer alan ve Talmud'dan derlenen bir anlatım olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim *Pirkey de-Rabenu ha-Kodeş* isimli midraşta da üç rakamıyla ilgili 157 vecize yer almaktadır.[1074] Her ne kadar bu 157 vecize arasında doğrudan el-Kirkisânî'nin alıntıladığı ifade yer almasa da Libermann, Orta Çağ'da bazı Yahudi düşünürlerin eserlerindeki atıflardan hareketle el-Kirkisânî döneminde böyle bir midraşın varlığına kanaat getirmektedir.[1075]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin sapkınlıklarını gösteren delillerden biri olarak, Talmud'da Eliezer ben Hurkanus hakkında anlatılan bir olayı aktarmaktadır. Rabbani bilginler "ahnay fırını"[1076] olarak bilinen bir tür fırının temiz olup olmadığını tartışırken, Rabbi Eliezer ben Hurkanus, onun temiz olduğu görüşünde tek kalmıştır. O, diğer bilginleri hiçbir şekilde ikna edemeyince kendini ispat edebilmek için çeşitli mucizeler göstermiştir. Aşağı doğru akan bir suyun yönü değişerek yukarı doğru akması, harnup

---

[1072] Mişna, Avot, 1:2.

[1073] *Batey Midraşot*, ed. Abraham Wertheimer, Ktav Yad ve-Sefer Pub., Kudüs 1989, c. 2, ss. 47-73.

[1074] Grünhut, *Sefer ha-Likuṭim*, c. 3, ss. 36-63.

[1075] Libermann, *Şkiin: Dvarim ahadim al agadot, minhagim ve-mekorot sifrutiim şel ha-yehudim şe-niştak'u be-sifrey ha-Karaim ve-ha-Notsrim*, s. 17.

[1076] El-Kirkisânî bu fırını detaylı bir biçimde tarif etmekte, ancak bu isimlendirmeyi kullanmamaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.10, s. 34. "Ahnay" kelimesi hakkında çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Kimine göre "ahnay" bir şahsın ismidir. Kimine göre ise "ahnay" sözcüğü yılan manasına gelmektedir. Yılan anlamını esas alanlardan bazısı fırının şeklinin kıvrılmış bir yılana benzemesi sebebiyle bu ismin kullanıldığını düşünmektedir. Kimisi de ölü bir yılanla temas etmesi nedeniyle fırının kirliliğinin tartışıldığını farz ederek fırına bu ismin verildiğini belirtmektedir. Daniel J. H. Greenwood, "Akhnai", *Utah Law Review* 309 (1997), s. 312, dipnot: 8. Ayrıca bkz. https://www.sefaria.org/sheets/144163?lang=bi (Erişim tarihi 10.5.2023).

ağacının birkaç *zirâ'* hareket etmesi, *beyt ha-midraş*ın duvarının eğilmesi şeklinde mucizeler göstermesine rağmen diğer bilginler tarafından kabul görmemiştir. Bunun üzerine Eliezer ben Hurkanus gökten bir sesi (*bat kol*) şahit getirmiş, Tanrı'nın sesi onlara: "Eliezer'le derdiniz ne! O doğrudur" demiştir.[1077] Metin devam etmekle birlikte *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümü eksiktir.[1078] Talmud'daki olayın devamında Rabbi Yehoşua gökten gelen sese yönelerek Tanah'ta Tanrı'nın yasaları için söylenen "O göklerde değil"[1079] cümlesini tekrar etmiştir. Tora Sina Dağı'nda verilmiş olduğu için ilahi sesi dinlemeyeceklerini belirtmişlerdir. En sonunda Tanrı "Evlatlarım beni alt etti" demiştir. Görüşü kabul edilmeyen Eliezer ben Hurkanus toplumdan tecrit edilmiştir. Manevi gücü çok büyük olan Eliezer'in üzülmesi sebebiyle dünyadaki ekinlerin üçte biri yok olmuş ve dönemin Sanhedrin başkanı olan Rabban Gamaliel de ölmüştür.[1080]

El-Kirkisânî'nin "ahnay fırını" anlatımı yarım bir şekilde elimize ulaşmış olsa da önceki değerlendirmelerinden yola çıkarak düşünceleri hakkında bir öngörüde bulunmak mümkündür. Öncelikle Tanrı'nın "Evlatlarım beni alt etti" demesi, onun mucizelerini geçersiz kılmakta ve hatasını kabul etmiş durumuna düşürmektedir. Nitekim el-Kirkisânî, Talmud'daki Rabba ben Nahmani olayında kısaca bu pasaja da işaret etmekte, "Evlatlarım beni alt etti" cümlesinin Tanrı'ya atfedilmesini eleştirmektedir. Ona göre, Eliezer ben Hurkanus hikâyesi Rabba ben Nahmani hikâyesinden çok daha utanç verici ve çirkindir.[1081] Rabbaniler ise Eliezer ben Hurkanus hikâyesini farklı şekilde değerlendirmektedirler. Onlara göre buradaki maksat, dinî

[1077] Mişna, Kelim, 5:10; Babil Talmudu, Bava Metsia, 59a-59b.

[1078] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.10, ss. 34-35.

[1079] "O göklerde değil ki, 'Kim bizim için göğe çıkacak? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?' diyesiniz." Tesniye, 32:10.

[1080] Babil Talmudu, Bava Metsia, 59b.

[1081] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.13, ss. 35-36.

hüküm çıkarma metodu olarak keramet, ilham vb. yöntemlerin geçerli olmadığını göstermektir. Dolayısıyla Rabbani hükümlerin Tanah'tan elde edildiği ve insan ürünü olduğu vurgulanmaktadır.[1082] Ancak hikâyenin kurgusunda Rabbani bilginlerin bütün mucizelere rağmen kendi görüşlerini üstün tutmaları ve ilahi işaretleri göz ardı etmeleri, Tanrı'yı aciz göstermenin yanı sıra sözlü gelenek olarak bilinen Mişna ve Gemara'nın meşruiyetini sorgulama imkânı da sunmaktadır. Talmud'da fakihlerin ihtilaf ettikleri hususlarda yol gösterici kabul ettikleri ilahi sesin (*bat kol)*, çoğunluğun görüşüne aykırı olduğunda geçersiz sayılması, Rabbani geleneğin ilahi temelini zedelemekte ve böylelikle Rabbani hükümler insani bir temele atfedilmektedir. Nitekim Karaîlerin Rabbanilere yönelttikleri en önemli eleştiri, Rabbani sözlü geleneğin ilahi ve bağlayıcı kabul edilmesine yöneliktir. El-Kirkisânî de bu örnek üzerinden kendi iddialarıyla çeliştiklerini göstermeye çalışmış olabilir. Çünkü bu hikâyeyi anlattığı bâba başlarken Rabbanilerin nübüvvetten itibaren kesintisiz bir silsileyle vahyi naklettiklerine dair iddialarını reddedeceğini belirtmektedir.[1083]

Mühtedi bilgin el-Mağribî, Rabbani gelenekteki *bat kol* uygulamasını eleştirmektedir. Rabbani din adamları, aralarında ihtilaf ettiklerinde Allah tarafından herkesin duyacağı bir sesin (*bat kol*), vahyederek doğru olan görüşü seçtiğini iddia etmektedirler. El-Mağribî'ye göre bu iddia, Allah'a atılan bir iftira olup, Rabbani gelenekte dinin *tahrîf* edildiğini göstermektedir.[1084]

El-Kirkisânî, Tanrı inancı konusunda Rabbanilerin dualarına da atıfta bulunmaktadır. Yom Kipur'da edilen dualarından biri "dünya ve sakinleri senin" diye başlamaktadır. Eliezer ha-Kalir isimli bir şahıs, bu duada Tanrı için "ve kâküllere tutsak

---

[1082] Yasin Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 141-143.

[1083] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.50, s. 31.

[1084] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 79-81.

olan yüce el" şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. El-Kirkisânî, onun bu kullanımında Tanah'ta geçen "Kaküllerine tutsak oldu kral"[1085] pasajından yola çıkmış olabileceğini belirtmektedir. Ancak Tanrı'nın elinin kaküllere tutsak olması şeklinde bir yorum uygun değildir. Nemoy'a göre, Eliezer ha-Kalir "kakül" anlamına gelen *rahat* sözcüğünü bağ, zincir şeklinde yorumlamış olmalıdır.[1086] Bu takdirde ifadeden, "zincirlerle tutsak olan, bağlı olan yüce el" anlamı ortaya çıkmaktadır. El-Kirkisânî de "ve kaküllere tutsak olan yüce el" duasını ilginç bir biçimde Kur'an'la ilişkilendirmektedir. O, Kur'an'da yer alan "ve Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler"[1087] ayetini zikretmektedir. Bu sözü söyleyenin, belki de bu duadan haberdar olarak Yahudilere böyle bir nispette bulunduğunu belirtmektedir.[1088] Nemoy'un yorumu da göz önünde tutulduğunda ifadelerin benzerliği açıkça görülmektedir.[1089] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümünde eksiklik olması sebebiyle el-Kirkisânî'nin konuyla ilgili bütün değerlendirmesine ulaşılamamaktadır.

Kur'an tefsirlerinde "ve Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler"[1090] ayeti çeşitli yönlerden değerlendirilmektedir. Uzun müddet sürgün hayatı yaşayan ve çeşitli felaketlere maruz kalan Yahudilerin, Hz. Muhammed'in nübüvveti ile birlikte kendilerinden bir kurtarıcı/Mesih çıkması ümitleri boşa çıkmıştır. Müslümanlara zekat ve karz-ı hasenle ilgili ayetlerin gelmesi ve Yahudilerin de diyet ödemelerine katılmalarının istenmesi söz konusu olmuştur. Bunun üzerine Yahudiler arasında Finhâs b. Âzûrâ gibi bazı şahıslar "Allah'ın eli bağlıdır" tarzında konuşmaya başlamışlardır.

[1085] Neşideler Neşidesi, 7:5.

[1086] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 355, dipnot: 169.

[1087] 5/Maide, 64.

[1088] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.11, s. 35.

[1089] Günümüz Yahudi araştırmacıları da ilgili ayeti bu metinle ilişkilendirmektedir. https://www.youtube.com/watch?v=rVGT3y3u41I (Erişim tarihi 10.5.2023).

[1090] 5/Maide, 64.

Onun bu sözleri iki şekilde anlaşılmaktadır. İlk olarak, Allah'ın kudretinin azalması ve Yahudileri devlet sahibi oldukları günlere döndüremeyecek olmasıdır. İkinci yoruma göre, Allah'ın eli sıkı/cimri olması, artık kendilerine cömertliğinin bitmesidir. Yahudilerin devlet ve Mesih beklentilerinin gerçekleşmemesi, Allah'ın kudretini sorgulayacak sözler sarf etmelerine sebebiyet vermiş olabilir. Öte yandan İslam'ın getirdiği mali yükümlülükleri, manevi yönünü anlamayarak menfaatçi bir bakışla değerlendirmiş olmaları da mümkündür. Nitekim ayetin devamında "Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir" denilerek Allah'ın kudreti ve cömertliği vurgulanmaktadır.[1091]

Bazı Rabbanilerin Yom Kipur dualarında geçen "ve kâküllere tutsak olan yüce el" sözünü "Tanrı'nın eli bağlanmış" şeklinde anlamaları, Kur'an'ın ifadelerine ve İslam tefsirlerindeki değerlendirmelere benzer görünmektedir. Yahudiler devlet sahibi olma, eski ihtişamlı günlerine dönme arzusunu sürekli taşımış ve bu isteklerini dualarında dile getirmişlerdir. Zaman zaman ümitsizliğe düşerek dualarının cevapsız kalmasını anlayamamış, Tanrı'nın kudretini sorgulayıcı bir tutum sergilemişlerdir. Aynı tutumun İslam'ın gelişinden sonra da devam ettirilmiş olması, bu zihniyetlerinin Kur'an'da dile getirilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylelikle el-Kirkisânî, Kur'an'da da zikredilen "Allah'ın eli bağlıdır" sözünü bazı Rabbanilere atfetmekte ve İslam kaynaklarındaki değerlendirmeleri Karaî Yahudi perspektifinden teyit etmektedir. Öte yandan Rabbaniliği eleştirmek ve kendi düşüncesini güçlendirmek adına Kur'an'dan alıntı yapmış olması, el-Kirkisânî üzerindeki İslam etkisine dair de açık bir örnek teşkil etmektedir.

El-Kirkisânî, Rabbaniliğin Tanrı inancına dair Talmud'dan başka örnekler de vermektedir. Talmud'da bir adam Rabbi Abbahu'ya sorular sormaktadır. Tanah'ta Tanrı

[1091] https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/733/64-ayet-tefsiri (Erişim tarihi 5.1.2021).

Musa'ya, "İsraillilere söyle, bana armağan getirsinler"[1092] demektedir. "Armağan" olarak çevirisi yapılan *teruma*, normalde kohenlere takdim edilmektedir. Adam bunu dikkate alarak Yahudilerin ilahının bir kohen olduğu sonucunu çıkarmakta ve bir kohen olarak Musa'yı defnettikten sonra Tanrı'nın nerede yıkandığını sormaktadır. Çünkü Yahudilikte ritüel temizlik, suyla yapılmaktadır. Ancak Tanah'taki "Kim denizleri avucuyla ölçebildi?"[1093] sözüne göre, dünyanın suları Tanrı'nın ancak avucu kadar olup orada bütünüyle yıkanması imkânsızdır. Bunun üzerine Rabbi Abbahu, Tanrı'nın kendini temizlemek için ateşe daldırdığını iddia etmektedir. Zira Tanah'ta "Ateşe dayanıklı her nesneyi ateşten geçireceksiniz; ancak bundan sonra temiz sayılacak"[1094] sözünde ateşle temizlik emredilmekte ve "Rab ateşle gelecek"[1095] sözünde Tanrı'nın ateşle ilişkisi kurulmaktadır.[1096] El-Kirkisânî'nin anlatımı, Talmud'da benzer ifadelerle Rabbi Abbahu ve bir heretik arasında geçen diyalog olarak yer almaktadır.[1097] El-Kirkisânî bu diyaloğu aktarmakta fakat konuya özel bir değerlendirme yapmamaktadır. Bu hususları aktarırken en başta Rabbanilerin dinden çıkmalarına sebep olacak küfürlerini anlatacağını bildirmektedir.[1098] Dolayısıyla ona göre Talmud'un bu bölümü, Rabbanileri Tanrı hakkında dinden çıkaran ifadeler içermektedir. Rabbani düşüncede, Tanrı'nın beşer bir kohenle kıyaslanarak Musa'yı defnedip bundan kirlenmesi ve kirliliğini gidermek için ateşle ritüel temizlik yapabileceğinin kanıtlanması dikkat çekmektedir.

[1092] Çıkış, 25:2.

[1093] Yeşaya, 40:12.

[1094] Sayılar, 31:23.

[1095] Yeşaya, 66:15.

[1096] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.15, ss. 36-37.

[1097] Babil Talmudu, Sanhedrin, 39a.

[1098] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.50, s. 31.

El-Kirkisânî, Tanrı'ya *teşbîh*, *tecsîm* ve *ru'yet* atfedilmesini *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*ın ilerleyen bölümlerinde müstakil bâblarda reddetmektedir. O, Tanrı'yı bir cisim olarak nitelendiren *Mucessime* ve Tanrı'yı diğer varlıklara benzeten *Muşebbihe* gibi akımlar karşısında doğrudan Tanah'tan deliller sunmak yerine akli delillendirmeler yapmaktadır. Zira Tanah'ta Tanrı'ya *teşbîh* atfedilmesini reddeden pasajlar bulunmasının yanında Tanrı'ya *teşbîh* isnat edilebileceği vehmini uyandıran bölümler de yer almaktadır. Tanah'ta birbiriyle çelişkili ifadeler olması caiz olmadığı için bu ifadelerden bazısı zahirî anlamda bazısı da tevil edilerek anlaşılmalıdır. Tevil edilecek pasajların belirlenmesinde ölçüt, bütün eşya üzerinde hükmeden akıldır. Dolayısıyla el-Kirkisânî, hem *teşbîh*, *tecsîm* ve *ru'yet*le ilgili Tanah metinlerinin yorumlanmasında hem de Tanah harici delillerin çürütülmesinde akli delillendirmeye başvurmaktadır.[1099] El-Kirkisânî'nin *teşbîh*, *tecsîm* ve *ru'yet* konularını redderken kullandığı delil ve yöntemin, Mu'tezilî bilginler tarafından kullanılan delil ve yöntemlerle benzer olduğu düşünülmektedir.[1100]

Yahudiler tarafından Tanrı'ya *teşbîh* atfedilmesi konusu, İslam eserlerinde de dile getirilmektedir. İslam bilginlerinden eş-Şehristânî, Karaîlerin Tanrı'ya *teşbîh* ve *tecsîm* atfeden Mücessime gibi, Rabbanilerin ise Tanrı'yı cisimlere benzemekten münezzeh gören Mu'tezile gibi düşündüklerini belirtmektedir.[1101] Diğer Müslüman

---

[1099] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.24.1, ss. 165-166. *Teşbîh*, *tecsîm* ve *ru'yet*i kabul edenlerin yaptıkları akli delillendirmeler ve el-Kirkisânî'nin bunlara cevapları hakkında bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.24-26, ss. 165-171. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bâblarında yer yer eksik metinler bulunduğu için El-Kirkisânî'nin savunusunu bütünüyle anlamak zorlaşmaktadır.

[1100] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, ss. 66-67; al-Saud, *Al-Qirqisani and Maimonides' Polemics Against Islam: An Intercultural Study in Religion and Literature*, ss. 37-43; Astren, "al-Qirqisānī, Jacob", s. 139.

[1101] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 252; Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 202.

âlimler ise eş-Şehristânî'nin söyleminin aksini ifade etmektedirler.[1102] Örneğin el-Makdisî, Anân'ın (*'Ânân*) *teşbîh*i reddettiğini, *Eşme'as*'ın (Rabbani) ise *teşbîh*i kabul ettiğini belirtmektedir.[1103] Benzer şekilde es-Su'ûdî, Rabbanileri kastederek *el-Esme'iyye*'nin *teşbîh* ve *tecsîm* inancında olduklarını zikretmektedir.[1104] *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki bilgiler çerçevesinde, başta el-Kirkisânî olmak üzere, en-Nihâvendî ve el-Kûmisî gibi Karaî önderlerin eş-Şehristânî'nin belirttiği istikametin tam tersi görüşte oldukları ve *teşbîh*i reddettikleri görülmektedir. Rabbani gelenekte ise el-Kirkisânî'nin de işaret ettiği gibi, Tanrı'ya *teşbîh* izafe eden eserler bulunmaktadır.

2. Kitap İnancı

Karaîliğe göre Tanrı tarafından gönderilen tek kutsal kitap Tanah'tır. Ancak Rabbanilikte Tanah'la birlikte ilahi kaynaklı olarak düşünülen bir de sözlü gelenek bulunmaktadır. Sözlü geleneği oluşturan Mişna ve Gemara külliyatları, Karaî-Rabbani tartışmasının ana malzemesini oluşturmuştur. El-Kirkisânî de kutsal kitap anlayışları konusunda Rabbanileri eleştirmektedir. Ona göre Rabbaniler, nübüvvetten itibaren kesintisiz bir silsileyle vahyi alıp sonraki nesillere aktardıklarını söylemekte ve Allah'ın şahidi (*huccetullah)* olduklarını iddia etmektedir. Ancak kutsal kabul ettikleri Mişna ve Gemara'daki çeşitli pasajlar, onların küfür ve sapkınlık içinde olduklarını göstermektedir.[1105]

[1102] El-Mes'ûdî, *teşbîh*le ilgili ayrıntılara girmemekle birlikte Anâniyye'yi tanımlarken Mu'tezile için sıklıkla kullanılan bir tabiri kullanmakta, Anâniyye'nin *ehlu't-tevhid ve'l-adl* inancında olduğunu belirtmektedir. Bu inançta olan Mu'tezile'nin Tanrı'ya *teşbîh* yapılmasını reddettiği bilinmektedir. Bkz. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 98; el-Mes'ûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, ss. 89-90. Ayrıca bkz. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, s. 17.

[1103] El-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, c. 4, s. 34.

[1104] Es-Su'ûdî, *el-Muntehabu'l-Celîl*, s. 246.

[1105] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.10, s. 34.

El-Kirkisânî öncelikle Rabbani gelenekteki kitap inancını açıklamaktadır. Rabbanilere göre, Musa'ya Sina'da Tevrat verilirken onun manaları ve tefsirleri de öğretilmiş, Musa bunları İsrailoğullarının bilgelerine (*hahamim*) açıklamıştır. Tevrat'taki "Erden'in ötesinde Moab diyarında, Musa bu şeriatı anlatmaya başlayıp dedi"[1106] cümlesindeki "anlatmaya (*beer*)" ifadesinde Mişna ve Talmud kastedilmektedir. Benzer şekilde "Ve Rab Musaya dedi: Dağa, yanıma çık ve orada bulun ve taş levhalarını ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim"[1107] cümlesinde "taş levhalar (*luhot ha-even*)" ifadesi On Emir'in yazılı olduğu iki levhaya, "şeriat (*ha-Tora*)" kelimesi Tevrat'a, "emirler (*ha-mitsva*)" sözü Mişna'ya, "onlara öğretmek için yazdığım (*aşer katavti lehorotam*)" ifadesi de Talmud'a işaret etmektedir.[1108] El-Kirkisânî'ye göre, Tevrat metinlerinin bu şekilde tevil edilerek Mişna ve Talmud'un meşruiyetine dayanak oluşturulması çeşitli yönlerden geçersizdir. Öncelikle nakil olan bir şey sabittir, Mişna ve Talmud'daki ihtilaflı görüşler ve tartışmalar bunların nakil olmadığını göstermektedir. Benzer şekilde Hillel ve Şammay ekollerinin birbirlerini dinden çıkaran muhalif görüşlerinin aynı anda nakil olması imkânsızdır. Nakil, ümmetin tamamının elinde bulunan ve herkesin müttefik olduğu şeydir. Eğer bir meselede ihtilaf varsa *istinbat* ve *istihraç* gibi yöntemlerle elde edilip azınlık bir grup tarafından benimseniyorsa buna nakil değil görüş demek uygundur.[1109]

[1106] Tesniye, 1:5.

[1107] Çıkış, 24:12.

[1108] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.12.1, ss. 111-112. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın ikinci *makâle*sinin 12. ve 13. bâbları hakkında bkz. Georges Vajda, "Études sur Qirqisânî. II: Les fondements spéculatifs de la législation religieuse", *Revue des études juives*, tome 7 (107), 1946, ss. 87-89.

[1109] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.1-2, s. 113.

El-Kirkisânî'nin "Ve Rab Musa'ya dedi: Dağa, yanıma çık ve orada bulun ve taş levhalarını ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim" pasajıyla ilgili Rabbanilere atfettiği yorumlar Talmud'da benzer şekilde yer almaktadır.[1110] Ancak Talmud'da "yazdığım (*aşer katavti*)" ifadesi ile Neviim ve Ketuvim'in, "onlara öğretmek için (*lehorotam*)" sözüyle de Talmud'un kastedildiği belirtilmektedir. El-Kirkisânî'nin Neviim ve Ketuvim'le ilgili yorumu kullanmadığı görülmektedir.

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Musa'nın Tevrat'ın manalarını açıkladığı bilge kişilerin (*hahamim*) kendileri olduklarını iddia etmektedir. Bu bağlamda Tevrat'taki "Kendinize her oymaktan bilge, anlayışlı, deneyimli adamlar seçin. Onları size önder atayacağım"[1111] ve "Rab'bin seçeceği yerden size bildirilen karara uymalı, size verilen öğüdü tutmaya dikkat etmelisiniz. Size öğretilen yasa ve verilen karar uyarınca davranın. Size bildirilenin dışına çıkmayın"[1112] şeklindeki ifadeler, İsrailoğullarının bilgeleri olan Rabbanilerin sözüne itaat etmeyi emretmektedir. Rabbanilere ihtilaf edenler, Tanah'a dayandırılarak *lets* (alaycı kişi),[1113] *kesil* (akılsız),[1114] *peti* (bön/saf kişi)[1115] gibi isimlerle adlandırılmaktadır. Tanah'taki bilgi (*daat)* kelimesinin Talmud'a işaret ettiği kabul edilerek, "Halkım bilgisizliği yüzünden (*mi-bli daat*) sürgün edilecek"[1116] sözü, Talmud'dan uzaklaşmanın İsrailoğullarının sürgün edilmesine sebep olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Son olarak Rabbaniler kendi sözlerinden uzaklaşan

---

[1110] Babil Talmudu, Berahot, 5a.

[1111] Tesniye, 1:13.

[1112] Tesniye, 17:11.

[1113] "Alaycı kişi (*lets*) azarlanmaktan hoşlanmaz, bilgelere gidip danışmaz." Meseller, 15:12.

[1114] "Akılsızlar (*kesilim*) ne zamana dek bilgiden nefret edecek?" Meseller, 1:22; "Akılsız kişi (*kesil*) bir şey anlamaktan çok kendi düşüncelerini açmaktan hoşlanır." Meseller, 18:2.

[1115] "Bön adam/saf kişi (*peti*) her söze inanır" Meseller, 14:15.

[1116] Yeşaya, 5:13. Benzer bir diğer ifade şöyledir: "Yok oldu halkım bilgisizlikten (*mi-bli ha-daat*)" Hoşea, 4:6.

kişilerin katlini vacip kabul etmektedirler. Zira Tanah'ta "Orada, Tanrınız Rab'bin önünde görev yapan kâhini ya da yargıcı kim dinlemeyip saygısızlık ederse öldürülmeli. İsrail'den kötülüğü atmalısınız"[1117] emri bulunmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin Tanah ifadelerinden çıkardıkları sonuçlar hakkında herhangi bir delil bulunmadığını, bunların yalnızca kendi tevilleri ve terkipleri olduğunu belirtmektedir.[1118] Ona göre de her asırda bilge kişiler bulunmaktadır ve onlara tabi olmak gerekmektedir. Bilge kişi, Tanah'a muhalefet etmemeli, hikmet sahibi olmalı ve sahih delil getirmelidir. Rabbaniler ise Tanah'a muhalif görüşleri sebebiyle bilge olma vasfını taşımamaktadır. El-Kirkisânî'nin Rabbanilerden ayrıldığı nokta, nakil ve görüş ayrımına gitmesidir. Rabbaniler, kendilerini naklin mutlak kaynağı görmeleri sebebiyle herhangi bir muhalefete müsamaha göstermemektedir. El-Kirkisânî ise bilge kişiler arasında daha hikmetli olanın ulaştığı hükme uymayı kabul etmekte, ancak bu hükmü değişmez bir nakil değil akılla elde edilen bir görüş olarak nitelendirmektedir.[1119]

El-Kirkisânî'ye benzer bir eleştiri İbn Hazm tarafından yapılmaktadır. Ona göre Yahudi âlimler, Allah'a ve nebilere kötü söz söyleyenleri cezalandırdıkları hâlde kendilerine kötü söz söyleyenler öldürülürdü. Böylece Yahudi âlimlerin kendilerini Allah'tan ve nebilerden üstün tuttuklarını belirten İbn Hazm, onların mülhid olduklarını söylemektedir.[1120] Hem el-Kirkisânî hem de İbn Hazm'ın bahsettiği ölüm cezası Talmud'daki bir anlatıma dayanmaktadır. Talmud'a göre Tevrat'ın sözlerine karşı çıkanlara kırbaç cezası verilmekte, Yahudi âlimlere karşı çıkanlar ise ölüm cezasına çarptırılmaktadır.[1121] Zira Tevrat'a itiraz edenlere Tevrat'tan cevap vermek mümkündür.

[1117] Tesniye, 17:12.

[1118] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.12.1, ss. 111-112.

[1119] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.13.6-7, ss. 117-118.

[1120] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi,* c. 1, ss. 758-759.

[1121] Babil Talmudu, Eruvin, 21b.

Ancak Yahudi âlimlere itiraz edilmesi durumunda fitne çıkması endişesi bulunmaktadır. Bu yüzden Yahudi âlimler ölüm cezasını benimsemişlerdir.[1122]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbaniler kendilerini nakil konusunda otorite kabul etmelerinin bir sonucu olarak Tevrat'ın manalarını anlamak için kendilerine tabi olunmasını gerekli görmektedirler. Zira bir kimse onlara uymaz ve yalnızca Tevrat'a bakarsa Tevrat'ın yazıldığı gibi okunmayan ifadelerini ve birbiriyle ihtilaflı görünen hükümlerini anlayamaz. Örneğin, Tevrat'ta Tanrı'nın ismi *yud* ve *hey* harfleriyle yazılı olduğu hâlde *Adonay* şeklinde, *Yisrael* kelimesi *şin* harfi ile yazıldığı hâlde *sin* harfiyle okunmaktadır.[1123] Bilgeler ise Tevrat'taki bütün harf, kelime ve pasukların yerini, adedini ve manasını bilmektedir. Tevrat'taki çelişkili ifadelerin şerhi de Musa'dan itibaren asırdan asıra bilgeler tarafından miras alınıp aktarılmış ve Mişna ile Talmud'da tedvin edilmiştir. Örneğin, çelişkilerden biri Tanrı'yı gözle görme (*ru'yet*) konusundaki ifadelerde yer almaktadır. Tevrat'ta, hem "Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz"[1124] denilmekte hem de "Kral Uzziya'nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rab'bi gördüm"[1125] ve "İsrail'in Tanrısı'nı gördüler"[1126] sözleri bulunmaktadır. İhtilaflı bir diğer mesele Pesah kurbanı hakkındadır. Pesah kurbanının koyun ve keçilerden alınacağını belirten Tevrat metni bulunmakla birlikte başka bir

[1122] Bkz. Meral, "İbn Hazm. el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi. Terc. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017. 1. Baskı. 3 c. ISBN (takım): 978-975-17-3906-3", s. 594. Benzer bir düşünce Mişna'da *soferim* hakkında da zikredilmektedir. Tevrat'a muhalefet eden kimseye Tevrat'tan delil gösterilebileceği için ceza verilmesine gerek olmadığı, *soferim*in belirlediği uygulamaya karşı çıkanın ise fitne oluşturması sebebiyle cezalandırılması gerektiği belirtilmektedir. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 302-303.

[1123] Diğer örnekler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.12.3, s. 113.

[1124] Çıkış, 33:20.

[1125] Yeşaya, 6:1.

[1126] Çıkış, 24:10.

pasajda davarlar ve sığırlardan kesilmesi emredilmektedir.[1127] Rabbanilere göre Tanrı, bilgeleri nebilerden daha çok desteklemektedir. Talmud'da bu, açıkça zikredilmektedir: "Bir bilge (*haham*) bir nebiden daha üstündür."[1128] Zira bir nebinin sözünü dinlemek için onun bir delil, bir mucize getirmesi gerekmektedir. Ancak bilgelerin bunlara ihtiyacı yoktur, Tevrat'taki "sana öğretecekleri şeriata göre ve söyleyecekleri hükme göre yapacaksın"[1129] emri gereği onlar, Tanrı'nın seçtiği ve zamanın sonuna dek güvendiği kimselerdir.[1130]

El-Kirkisânî, Tevrat'ta yazıldığından farklı okunan yerlerde Rabbanilerin veya başka bir grubun ileri gelenlerinin herhangi bir otoritesinin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre, Tevrat'ın bütün ümmetten nakil yoluyla alınması gibi yazılışından farklı okunan bölümler de ümmetin tamamı tarafından sözlü ve yazılı olarak nakledilmiştir. Tevrat'ın birbiriyle çelişkili gibi görünen ifadeleri ise Tevrat'ta açıklanmamaktadır. Bunlar hakkında *kıyas* ve tevil yoluyla ulaşılan çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Rabbanilerin bu konulardaki sözleri de kendi tevilleri olmaktadır. Rabbaniler tarafından ortaya atılan, bilgelerin nebilerden üstün olduğu iddiası da hurafedir. Bir nebi Tanrı'nın söylemesi ve öğretmesiyle bilgi sahibi olur, bir bilge ise *istinbat* ile çıkarım yaparak bilgiye ulaşır. Bu durumda Rabbaniler bilgeler olamaz, çünkü onlar kendi iddialarına göre tıpkı nebiler gibi söylenen ve öğretileni bildirmektedir. Eğer söyledikleri *istinbat* ile elde ettikleri bilgiler ise o zaman da naklin

---

[1127] Krş. Çıkış, 12:5 ile Tesniye, 16:2. El-Kirkisânî bu konuda bolca örnek sunmaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.12.4, ss. 114-115.

[1128] Babil Talmudu, Bava Batra, 12a.

[1129] Tesniye, 17:11.

[1130] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.12.4, s. 114.

mutlak kaynağı olamazlar. El-Kirkisânî onların düştüğü durumu ifade etmek için şu cümleyi kurmaktadır: "İşte bu, boğazlarını tıkayan şeydir."[1131]

Bilgelerin nebilerden üstün olduğu iddialarına benzer şekilde Rabbanilerin Mişna ve Talmud'u üstün tutup Tevrat'ı küçümsedikleri görülmektedir. El-Kirkisânî, buna örnek olarak *Yir'at Het* (Günah Korkusu) isimli eserden alıntı yapmaktadır. Burada "Tevrat'ı (*et-Tevriye*) okuyup çalışmanda sana bir ecir yoktur yalnızca Rabbanilerin Gemarası'nda vardır" denilmektedir. Ona göre benzer bir söylem Talmud'da da bulunmaktadır: "Tora çalışmak bir meziyettir ama tam bir meziyet değildir, Mişna çalışmak bir meziyettir ve çalışan kimse bunun için bir ödül alır, Talmud'a gelince ondan daha yücesi yoktur, fakat her zaman Mişna çalışmaya gayret et." El-Kirkisânî bu ifadelerin Tanah'a (*el-Kitâb*) aykırı olduğunu düşünmektedir. Nitekim Tanah'ta, Tanah'ın önemini ifade eden "gece gündüz onu düşün"[1132] emri bulunmaktadır.[1133] Rabbaniler ise yukarıdaki metinlerinde Mişna ve Talmud'u adeta Tevrat'tan üstün tutmaktadırlar.

El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi Talmud'da, Tevrat, Mişna ve Talmud'u kıyaslayan bir rivayet bulunmaktadır.[1134] Nemoy, Rabbani literatüründe *Yir'at Het* isminde bir eser bulunmadığını belirtmektedir. O, bu ismin *Masehet Dereh Erets Zuta* isimli kitabın bir diğer ismi olabileceğini ifade etmektedir. Nitekim el-Kirkisânî'nin aktardığı bilgi *Masehet Dereh Erets Zuta*'nın dördüncü bölümünde yer almaktadır.[1135]

[1131] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.3, 8, 9, ss. 115-116, 118-119.

[1132] "Yasa Kitabı'nda yazılanları dilinden düşürme. Tümünü özenle yerine getirmek için gece gündüz onu düşün. O zaman başarılı olacak ve amacına ulaşacaksın." Yeşu, 1:8.

[1133] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.5, s. 32.

[1134] Babil Talmudu, Bava Metsia, 33a.

[1135] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 351, dipnot: 146.

El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin Tevrat hakkındaki görüşlerinden biri, Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ın, Musa'ya verilen Tevrat olmamasıdır. Musa tarafından getirilen Tevrat kaybolmuş ve unutulmuştur. Daha sonra Ezra tarafından yeni bir Tevrat telif edilmiştir (*ellefehu Ezra*).[1136] Bu iddiayı ortaya atanlar, Tanah'tan çeşitli pasajları delil getirmektedir. Tanah'taki "Musa bu yasayı yazıp Rab'bin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levili kâhinlere ve bütün İsrail ileri gelenlerine verdi"[1137] cümlesi, Musa'nın Tevrat'ı insanlara bir defa verdiğini göstermektedir. Daha sonra Musa "Bu Yasa Kitabı'nı alın, Tanrınız Rab'bin Antlaşma Sandığı'nın yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın"[1138] diyerek bu tek Tevrat nüshasının Ahit Sandığı'na koyulmasını emretmiştir. Dolayısıyla başka bir nüsha bulunmamaktadır. Nitekim Tanah'ın "Kral tahtına oturunca, Levili kâhinlerin koruması altındaki Kutsal Yasa'nın bir örneğini kendisi bir kitaba yazacak"[1139] sözünde krala verilen Tevrat'ı yazma emri, Tevrat'ın insanların elinde yayılmadığını göstermektedir. Benzer şekilde Tevrat'ın her yedi yılda bir Sukot zamanında İsraillilere okunmasının emredilmesi,[1140] Tevrat'ın bu insanların elinde bulunmadığını, okuyamadıkları için onlara okunması gerektiğini ifade etmektedir. Son olarak kohen Hilkiya'nın "Rab'bin evinde şeriat kitabını (*sefer ha-tora*) buldum" sözü de Tevrat'ın insanlar arasında yaygın olmadığına işaret etmektedir. Onlara göre İsrailoğulları, üzerlerine vacip olmadığı için devlet zamanında Tevrat'ı okumamışlardır. El-Kirkisânî'nin tahminine göre Rabbaniler, Tevrat'ın tek bir nüsha

---

[1136] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.3, s. 15. El-Kirkisânî'nin Tevrat'ı tedvin edenin (*mudevvin*) Musa olduğuna dair görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Marzena Zawanowska, "Was Moses the Mudawwin of the Torah? The Question of Authorship of the Pentateuch according to Yefet ben 'Eli", *Studies in Judaeo-Arabic Culture*, ed. Haggai Ben-Shammai, Tel Aviv University, Tel Aviv 2014, ss. 7-36.

[1137] Tesniye, 31:9.

[1138] Tesniye, 31:26.

[1139] Tesniye, 17:18.

[1140] Tesniye, 31:10-11.

olmasından hareketle Mabed yıkıldığında kaybolmuş veya Yeşaya peygamber tarafından düşmandan korumak maksadıyla sandıkla birlikte gömülmüş olabileceğini düşünmüşlerdir.[1141]

El-Kirkisânî'nin Tevrat'ı sandıkla birlikte gömen peygamber olarak Yeşaya'yı zikretmesi dinî metinlerle uyuşmamaktadır. Tanah'ta, Yeremya, 3:16'da Ahit Sandığı'nın unutulacağı, özlenmeyeceği ve tekrar yapılmayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Ahit Sandığı'nın unutulması Yeremya peygamber zamanına tarihlenmektedir. Ahit Sandığı'nın gömülmesiyle ilgili daha açık bir anlatım, 2. Makabeler, 2:4-8'de yer almaktadır. Buna göre Yeremya peygamber, Tanrı'nın emriyle Toplanma Çadırı'nı, Ahit Sandığı'nı ve buhur sunağını bir mağaraya koyup mağaranın ağzını kapatmakta, daha sonra bu mağaraya dair bir iz kalmamaktadır. Sâmirî gelenekte ise İsrailoğulları arasındaki ayrışmalar sebebiyle hiddetlenen Tanrı, başkohen Uzi'ye Ahit Sandığı'nı ve mabetteki kutsal eşyaları bir mağaraya koymasını emretmekte, daha sonra mağaranın ağzı kapanmakta ve yeri bulunamamaktadır.[1142] Kaynaklarda Yeşaya peygamberin Ahit Sandığı'nı gizlemesine dair herhangi bir bilgi bulunmaması, el-Kirkisânî'nin yanlışlıkla Yeşaya ismini zikrettiğini düşündürmektedir.

El-Kirkisânî, Musa'ya verilen Tevrat'ın kaybolduğu iddiasına delil gösterilen pasajları açıklayarak bu iddiayı reddetmektedir. Tanah'ta İsrailoğullarına, Tanrı'nın emirlerini akılda tutmak, oğullara öğretmek, ele ve alına bağlamak, kapı üzerine asmak emredilmektedir.[1143] Benzer şekilde Musa, İsrail'e On Emir'i söylemeye başlarken,

---

[1141] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.19.1-2, ss. 149-150.

[1142] Gerçekçioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, ss. 26-27. Ahit Sandığı ve kutsal emanetlerin akıbeti için bkz. Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı - Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih-*, ss. 216-230.

[1143] "Ve bugün sana emretmekte olduğum bu sözler senin yüreğinde olacaklar ve onları oğullarının zihnine iyice koyacaksın ve evinde oturduğun ve yolda yürüdüğün ve yattığın ve kalktığın zaman bunlar

onlardan bildireceği kanun ve hükümleri dinlemeleri, öğrenmeleri ve uygulamalarını emretmektedir.[1144] Bu emirler bütün insanları kapsamakta olup, gerçekleştirilmesi için Tevrat'ı okumak ve yazmak gerekmektedir. Dolayısıyla Tevrat'ı okumak ve yazmak bütün insanların üzerine vacip olmaktadır.[1145] Bütün insanlara vacip olan bir şey hakkında neden krala yönelik özel bir emir verildiği sorulabilir. El-Kirkisânî'ye göre, krala yazması emredilen şey Tevrat değil Levililer ve kohenlerin koruması altındaki şeriatın bir nüshası (*mişne ha-tora ha-zot*) olarak ifade edilmektedir. Kelime anlamı "Tevrat'ın tekrarı" olan bu şeriattan (*Mişne*) maksadın Tevrat'ın tefsirleri, ahkamın çeşitleri ve incelikleri olması mümkündür. Zira Levililer ve kohenler bu konularda bilgi sahibiydiler. Hükmedecek bir kralın da ahkam bilgisine ihtiyacı vardır. Dolayısıyla krala bu konuda özel bir emir verilmesi makul görünmektedir. *Mişne* sözünün Tevrat'ın tefsirleri anlamında kullanıldığını gösteren bir diğer Tevrat metni, Hulda peygamber hakkındadır. "Hulda Yeruşalim'de, İkinci Mahalle'de oturuyordu. (*ve-hi yoşevet be-Yeruşalayim ba-mişne*)"[1146] şeklinde çevirisi yapılan pasajda, *ba-mişne* (İkinci Mahalle) tabiriyle Hulda peygamberin insanlara tefsirleri öğreterek oturduğu kastedilmektedir.[1147] El-Kirkisânî kohen Hilkiya hakkındaki iddialar için de cevap vermiştir ancak *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bu bölümü eksiktir.

El-Kirkisânî, Musa'nın getirdiği Tevrat'ın kaybolduğu ve Ezra'nın Tevrat'ı telif ettiği iddiasını dini tamamen ortadan kaldıracak kadar tehlikeli bulmaktadır. Nitekim Müslüman mütekellimler de "Elinizdeki Tevrat Musa'nın getirdiği Tevrat değildir"

---

hakkında konuşacaksın. Ve onları alâmet olarak elinin üzerine bağlıyacaksın ve onlar gözlerinin arasında alın bağı olacaklar. Ve onları evinin kapı süveleri üzerine ve kapılarının üzerine yazacaksın." Tesniye, 6:6-9.

[1144] Tesniye, 5:1.

[1145] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.20.1, ss. 150-151.

[1146] 2. Krallar, 22:14.

[1147] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.20.2, s. 151.

tarzında ifadeler kullanarak Yahudilerle tartışmaktadırlar. Yahudiler ise onların yalan söyleyip iftira attıklarını söylemektedirler. Müslümanların bu iddialarını kanıtlamak için delile ihtiyaçları bulunmaktadır. Rabbanilerin de Tevrat'ın Ezra'nın telifi olduğu görüşünü kabul ettiklerini öğrenmeleri durumunda Müslümanlar önemli bir delil elde etmiş olacaktır. Böylece başka bir delile ihtiyaç duymaksızın Yahudileri ayıplayacak ve iddialarını savunabileceklerdir.[1148] Bu durumda, el-Kirkisânî'nin nezdinde Müslümanların söz konusu Rabbani iddialarından haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak ilerleyen dönemlerde el-Kirkisânî'nin Rabbanilere atfettiği, Tevrat'ın kaybolduğu ve Ezra tarafından yeniden yazıldığı iddiası çok benzer bir şekilde Müslüman bilginlerin eserlerinde zikredilmekte, Tevrat hakkında "Ezra'nın kitabı (*kitâbu Ezra*)", "Ezra'nın Tevrat'ı (*Tevrâtu Ezra*)"[1149] gibi tabirlerin açıkça kullanıldığı görülmektedir.[1150] Örneğin İbn Hazm, tarihî vakaları anlatarak Tevrat'ın korunamadığını ortaya koymakta ve Yahudilerin Tevrat'taki eksikliklerin Ezra tarafından düzeltildiğini bildiklerini belirtmektedir.[1151] El-Mağribî de Tevrat'tan delillerle, Hz. Musa'nın Tevrat'ı bir bütün olarak yalnızca Levililere verdiğini, tarihî olaylar sebebiyle Tevrat'ın unutulup kaybolduğunu iddia etmekte, Yahudi din bilginleri

---

[1148] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.3, s. 15. El-Kirkisânî'nin Rabbanilere Tevrat'la ilgili görüşleri konusunda yaptığı eleştiriler Adam tarafından ele alınmıştır. Bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 174-178; Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), ss. 359-404.

[1149] İbn Hazm bu ifadeyi kullanmaktadır. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 792-793, 794-795.

[1150] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 287-329; el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, s. 51; Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas el-Karafî, *el-Ecvibetu'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira*, tahk. Bekir Zeki Avd, 1987, ss. 239-241, 369; Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyım el-Cevziyye, *Hidâyetu'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, tahk. Osman Cuma Dümeyriyye, Dâru Alemi'l-Fevâid, ss. 246-248. Müslüman bilginlerin bu konudaki görüşlerinin karşılaştırması için bkz. Taş, *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, ss. 68-71.

[1151] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 662-691.

ve din adamlarının ellerindeki Tevrat'ın Hz. Musa'nın getirdiği Tevrat olmadığını bildiklerini ifade etmektedir.[1152] Araştırmacılar, İslam eserlerinde bu bilginin kullanılmasında, Rabbanilik eleştirilerinde bunu dile getiren Karaîlerin rolü olduğunu düşünmektedir.[1153] Bu çerçevede zikredilecek en muhtemel kaynaklardan biri *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dır.

El-Kirkisânî, Karaî bir bilgin olarak Rabbanileri pek çok hususta suçlamakla birlikte söz konusu Tevrat olunca Rabbanilerle hemfikir olmaları ve Müslümanların önünde kitaplarını ve dinlerini korumaları gerektiği izlenimi vermektedir. Bu iddialarından dolayı "Allah onları affetsin" diyerek bir nevi merhamet göstermektedir.[1154] Ancak dini ortadan kaldırabilecek kadar tehlikeli bulduğu bir iddiayı Arapça bir metinde yazıya dökmesi şaşırtıcıdır. Bu davranışıyla o, Müslüman mütekellimlerin Rabbani iddialarından haberdar olma ihtimalini arttırmaktadır. Muhtemelen el-Kirkisânî'yi bu konuyu zikretmeye teşvik eden sebep, Karaîlerin temel iddiası olan Rabbanilerin sözlü geleneğini reddetme düşüncesidir. Böylece el-Kirkisânî, Rabbanilerin sözlü geleneği ilahi kaynaklı kabul ettikleri hâlde Tevrat'ın değiştiğini iddia ederek dinden çıktıklarını göstermek istemiş olabilir. Neticede o, Müslümanların bu bilgiyi öğrenmesi pahasına Rabbanilerin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

El-Kirkisânî, Tevrat'ın Ezra'nın telifi olması konusundaki Rabbani görüşlerini herhangi bir kaynağa dayandırmamaktadır. Araştırmacılar Talmud'daki bazı ifadeleri

---

[1152] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 48-51.

[1153] Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, ss. 242-243, 246; Adang, "Yahudi Kutsal Metinlerine Yönelik Ortaçağ Müslüman Polemikler", ss. 328-329, 334. Sâmirî, Hıristiyan, Karaî ve Müslüman kaynaklarda Ezra'nın Tevrat'ı *tahrîf* etmekle suçlanması hakkında bkz. Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds Medieval Islam and Bible Criticism*, ss. 50-74; Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019, ss. 230-236.

[1154] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.3, s. 15.

yanlış yorumlamış olabileceğini düşünmektedirler.[1155] Talmud'a göre Yahudiler Tora'yı unuttuklarında Ezra Babil'den çıkıp onu yeniden tesis etmiş; Tora tekrar unutulmuş ve Babilli Hillel çıkıp onu tesis etmiş; Tora yeniden unutulmuş, Rabbi Hiyya ve oğulları çıkıp onu tesis etmişlerdir.[1156] Talmud'da bahsedilen bu değişim, Tora'nın indirildiği dil ve alfabenin değişmesi üzerine yapılan tartışmalarla bağlantılı görülmektedir. Bazısına göre Musa'ya İbranice ve İbrani alfabesinde (*Ktav İvri*) verilen Tora, sürgün dönüşü Ezra'ya Asur alfabesiyle (*Ktav Aşuri*) Aramice olarak verilmiş, Yahudiler ise Tora için İbraniceyi ve Asur alfabesini tercih edip, Aramiceyi ve İbrani alfabesini Sâmirîlere bırakmışlardır.[1157] Kimisi de Tora'nın Musa'ya Asur yazı stiliyle verildikten sonra İsrailoğullarının günahları sebebiyle bunun İbrani alfabesine çevrildiğini, Ezra zamanında tekrar Asur alfabesinde verildiğini iddia etmektedir. Bu görüşe göre Musa ile Ezra'ya verilen Tora'da bir fark bulunmamakta, İsrailoğullarının günahkâr oldukları dönemde Tora'nın yazı stilinde bir değişim gerçekleşmektedir.[1158] Bazıları ise Tora'nın dilinde veya alfabesinde hiçbir değişim olmadığını savunmaktadır.[1159] Neticede Rabbanilerin tartıştıkları mesele Tora'nın içeriğinde bir değişiklik olması değil verildiği dil ve alfabenin değişimi hakkındadır.

El-Kirkisânî, Rabbanilerin Mişna ve Talmud'u şifahi Tevrat olarak kabul etmelerine karşı çıkmaktadır. Tevrat, tedvin edilmemesi durumunda ekleme ve azaltmaya maruz kalması, kaybolması ve unutulması mümkün hale gelmekte, güvenilir bir kaynak olma niteliğini yitirmektedir. Şifahi Tevrat'ın Mişna ve Talmud içerisinde

---

[1155] Bkz. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 331, dipnot: 45; Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 162, dipnot: 14.

[1156] Babil Talmudu, Suka, 20a.

[1157] Babil Talmudu, Sanhedrin, 21b.

[1158] Babil Talmudu, Sanhedrin, 22a.

[1159] Babil Talmudu, Sanhedrin, 22a.

tedvin edilmiş olması bu iddianın zayıflığını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü Mişna ve Talmud, nebilerin asrında tedvin edilmemiş ve bütün ümmet tarafından nakledilmemiştir. Mişna'da belirtilen nakil silsilesine göre, Mişna nübüvvetten iki yüz yıl sonra, II. Mabed'in sonunda tedvin edilmiştir. El-Kirkisânî, Mişna'nın nakil silsilesini de problemli bulmaktadır. Zira Mişna'da nakilci olarak zikredilen ilk kişilerden biri Eliezer ben Hurkanus'tur.[1160] Bu şahıs hakkında, İsrailoğullarının bilgelerinin tamamı terazinin bir kefesinde, Eliezer ben Hurkanus da diğer kefesinde olsa Eliezer ben Hurkanus hepsinden daha ağır gelir denilmektedir. Ancak bu derece yücelttikleri Eliezer ben Hurkanus, sözünün doğruluğunu ispatlamak üzere çeşitli mucizeler gösterip Tanrı tarafından *bat kol* ile desteklenmesine rağmen kendilerine bir meselede muhalefet etmesi sebebiyle cemaat dışına çıkarılmaktadır.[1161] Dolayısıyla Mişna'nın Musa'dan itibaren kesintisiz devam eden nakil silsilesindeki ilk nakilcilerinden biri, cemaatten uzaklaştırılmış biri olmaktadır.[1162]

Mişna'da Musa'dan itibaren Hillel ve Şammay'a kadar şahıs şahıs zikredilen bir nakil silsilesi bulunmaktadır.[1163] Hillel ve Şammay'ın da II. Mabed Dönemi sonunda yaşadıkları bilinmektedir. El-Kirkisânî'nin bahsettiği silsile ve Mişna'nın II. Mabed'in sonunda tedvin edilmesi, Mişna'nın bu bölümüne tekabül etmektedir. Ancak el-Kirkisânî'nin Mişna'nın tedvini için dile getirdiği "nübüvvetten iki yüz yıl sonra" ifadesi tarihî bilgilerle uyuşmamaktadır. Yahudilikte son peygamber olarak kabul edilen

[1160] El-Kirkisânî'nin ifadelerine göre, Eliezer ben Hurkanus Hillel'in en küçük öğrencisi olan Yohanan ben Zakkay'ın beş öğrencisinden biridir. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.11, s. 120.

[1161] El-Kirkisânî başka bir bölümde bu olayı ayrıntılı bir biçimde aktarmaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.4.10, ss. 34-35.

[1162] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.11, ss. 119-120.

[1163] Mişna, Avot, 1:1-13. Musa ibn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, ss. 25-32.

Malaki'nin MÖ. 5. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. II. Mabed Dönemi'nin sonu ise MS. 1. yüzyıldır.

El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin şifahi Tevrat iddialarının yanlışlığını gösteren bir diğer delil, Mişna'nın ardından bir de Talmud'un kaleme alınmış olmasıdır. Mişna şifahi Tevrat'ın tamamını içermiş olsaydı tek başına yeterli olurdu ve başka bir kitaba ihtiyaç kalmazdı. Ancak Rabbaniler böyle yapmamış, şifahi Tevrat'ı farklı zamanlarda iki ayrı kitapta tedvin etmişlerdir. Mişna'yı tedvin edenlerin ellerindeki naklin tamamını yazıya geçirmeyip bunu başka bir döneme ertelemelerinin makul bir gerekçesi bulunmamaktadır. Nitekim El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, kendi uydurmaları olan Mişna ve Talmud'u avama kabul ettirebilmek adına şifahi Tevrat iddiasını ortaya atmışlar, bu hile ile avamı kandırmışlardır.[1164]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin büyük bir tezat içerisinde olduklarını düşünmektedir. Onlar bir yandan ümmetin elindeki Tevrat'ın Musa'nın getirdiği Tevrat olmadığını iddia ederek, doğudan batıya büyük bir topluluk tarafından nakledilen sahih bir kitabı batıl kılmaktadır. Bir yandan da yalan üzere anlaşması mümkün olan az bir topluluğun elindeki Mişna ve Talmud'un nübüvvetten itibaren gelmiş sahih nakil olduğunu iddia etmektedir. Bu şekilde "onlar ancak hakkı batıl kılmış ve batılı da hak kılmıştır." El-Kirkisânî Rabbanilerin durumunu hayâsızlık olarak yorumlamaktadır.[1165]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin şifahi Tevrat iddialarını reddederken Müslümanlarla ilgili bir örnek vermektedir. Müslümanlar Yahudilere Hz. Musa'nın nübüvvetini hangi delille doğruladıklarını sormaktadır. El-Kirkisânî'ye göre, Musa'nın nübüvvetine delil olan şey mucizelerdir ve bunların gizlice anlaşması mümkün olmayan büyük bir cemaat tarafından, ihtilaf olmaksızın nesilden nesile aktarılmış bir kitapta bildirilmesidir.

[1164] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.13, s. 122.

[1165] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.14, s. 122.

Müslümanlar peygamberlerinin mucizelerini daha da büyük bir topluluğun naklettiğini iddia etmektedirler. Ancak bu topluluğun naklettiği haberler güvenilir bir belgede bulunmamakta, kitaplarında bu mucizeler yer almamaktadır. Mucizeleri görenlerin sayısı gizlice anlaşması mümkün olan az sayıda bir topluluktur. Dolayısıyla mucizelerle ilgili nakilleri sahih bilgi olarak kabul edilmemekte, peygamberlerinin nübüvvetini ispatlayacak sağlam bir delilleri kalmamaktadır. Rabbanilerin şifahi Tevrat iddiaları, Müslümanların peygamberlerinin mucizeleriyle ilgili şifahi nakillerine benzemektedir. Güvenilir bir belgeye dayanmadığı için zaman içerisinde eksilip artması, kaybolması, unutulması mümkün olmaktadır. Bu sebeple şifahi Tevrat iddiası batıldır.[1166]

El-Kirkisânî'nin Rabbanileri Müslümanların iddiaları üzerinden eleştirmesi dikkat çekmektedir. Nübüvvetin ispatı konusu, reddiyelerde sıklıkla konu edilen bir meseledir. Müslüman bilginler, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek üzere mucizeleri ve üstünlüklerinden bahseden eserler kaleme almıştır. El-Kirkisânî, bu mucizelerin Kur'an'da yazılmamış olmasına işaret ederek, bir yandan Müslümanların tezini çürütmeye çalışmakta bir yandan da kendi yazılı Tevrat düşüncesini pekiştirmektedir. Nitekim Karaîlerin en önemli iddiası, Rabbanilerin şifahi geleneğini reddetmek ve yazılı Tevrat'ı otorite olarak kabul etmektir. Öte yandan Müslüman bilginlerin el-Kirkisânî ve onun gibi düşünen müelliflerin eleştirilerine cevap verdikleri bilinmektedir. İbn Hazm, Ali b. Rabben et-Taberî ve el-Mağribî gibi Yahudiliğe reddiye yazan bilginler, Hz. Muhammed'in en büyük mucizesinin Kur'an'ın kendisi olduğunu, Kur'an'a şahit olan her Müslümanın bizzat mucizeye tanıklık ettiğini belirtmektedir. Bu

[1166] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.13.10-11, ss. 119-120.

durumda, Hz. Musa'nın mucizeleri tevatüren gelmiş haberle doğrulanırken Hz. Muhammed'in nübüvveti bizzat mucizenin kendisiyle tasdik edilmektedir.[1167]

Yahudilikteki şifahi aktarım konusunda İslam bilginlerinden İbn Hazm bazı eleştiriler yapmaktadır. Ona göre, Yahudilerin şifahi rivayetleri otuz asır önce yaşamış olan Hz. Musa'ya kadar uzanmamaktadır. En eski kaynakları Hillel, Şammay, Şim'on ve Mar Akiva gibi bin beş yüz yıl öncesindeki şahıslardır. Nübüvvetin son dönemine dayanan tek uygulamaları ise *yivum* ritüelidir.[1168] İbn Hazm'ın Rabbaniler arasında kabul gören şifahi geleneğin reddi hususunda el-Kirkisânî ile benzer görüşte olduğu görülmektedir. Öte yandan İbn Hazm, sadece şifahi geleneğin değil yazılı Tevrat'ın da Hz. Musa'nın getirdiği metin olmadığını ve *tahrîf* edildiğini savunarak el-Kirkisânî'den ayrılmaktadır.[1169] Eldeki verilere dayanarak İbn Hazm'ın doğrudan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'a ulaştığını söylemek mümkün olmamakla birlikte İbn Hazm'ın Karaîler tarafından kullanılan ve en bariz örneklerini el-Kirkisânî'nin kullandığı argümanlar hakkında bilgi sahibi olduğu açıktır.[1170]

[1167] Ali b. Rabben et-Taberî, *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle,* tahk. Adil Nuveyhad, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1973, ss. 98-107; Ali b. Rabben et-Taberî, *Hz. Muhammed(sav)'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 135-141; İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 187; el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 25-26. Ayrıca bkz. Taş, "Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri", ss. 107-109.

[1168] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 1010-1011.

[1169] Bu konuda değerlendirmeler için bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 104.

[1170] Adang İbn Hazm'ın *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı görmediğini düşünmektedir. Ona göre *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* İspanya'daki Karaîlerin elinde bulunsa bile İbn Hazm'ın *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki İbranice metinleri anlayacak seviyede İbranice bilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Hazm el-Kirkisânî'nin İslam eleştirilerini görmezden gelecek bir müellif de değildir. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, s. 108.

Şifahi Tevrat konusunda Rabbanileri eleştiren bir diğer Karaî müellif Salmon ben Yeruhim'dir.[1171] Bilhassa Saadya Gaon'un görüşlerini hedef alan müellif, el-Kirkisânî ile benzer argümanlar kullanarak Rabbani görüşleri eleştirmektedir.[1172]

*Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'*da konu edilen hususlardan biri, Rabbanilerin Tora ve Tanah çevirileri hakkındaki düşünce ve faaliyetleridir. El-Kirkisânî, Tora ve Tanah'ın üç çevirisini ele almaktadır. Bunlar, Septuagint, Targum Onkelos ve Targum Yonatan'dır. El-Kirkisânî Rabbanilerin bu çevirilerle ilgili görüşlerini belirtmekte, katılmadığı hususlarda onları eleştirmektedir. Değerlendirme yaparken çevirilerden örnek pasajlar sunarak kendi iddialarını desteklemektedir.[1173]

El-Kirkisânî'nin ele aldığı tercümelerden biri, Tora'nın Aramice çevirisi olan Targum Onkelos'tur (MS. 400-410).[1174] Ona göre Rabbaniler, mühtedi Onkelos'un (*Onkelos ha-ger*) yaptığı çeviriyi Hagay, Zekeriya ve Malaki peygamberlerden (MÖ. 520-420) naklettiğini iddia etmektedir. Targum Onkelos'u son derece yücelten Rabbaniler, onu Tora'yla birlikte okumaktadır. El-Kirkisânî, Targum Onkelos'ta zorlama çeviriler bulunduğunu dile getirmekte, bunlardan örnekler vermektedir.[1175] El-Kirkisânî tarafından ortaya atılan, Targum Onkelos'un Hagay, Zekeriya ve Malaki peygamberlere dayandırıldığı iddiası hatalıdır. Bu anlatım, Rabbani gelenekte Targum

---

[1171] Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, ss. 71-82.

[1172] Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, s. 70.

[1173] Bkz. Taş, "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", ss. 75-111.

[1174] Her ne kadar yaygın olarak MS. 100-110 yıllarıyla tarihlendirilse de son araştırmalar Targum Onkelos'un MS. 400-410 yıllarında yazıldığını ortaya koymaktadır. Targum Onkelos hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik,* ss. 150-152; Drazin & Wagner, *Onkelos on the Torah: Understanding the Bible Text Genesis*, ss. xvii-xxviii.

[1175] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.18, ss. 39-40. El-Kirkisânî'nin örnekleri şu bölümlerdedir: Tekvin, 5:24; 15:9; 28:21; 49:11, Çıkış, 12:48; Levililer, 1:14; Tesniye, 23:17.

Yonatan için kullanılmaktadır. Targum Onkelos ise Rabbi Eliezer ve Rabbi Yehoşua'nın öğretilerine dayandırılmaktadır.[1176] Öte yandan el-Kirkisânî'nin söylediği gibi Targum Onkelos, Talmud'da belirlendiği üzere Tora'yla birlikte haftalık olarak okunmaktadır.[1177] El-Kirkisânî'nin çevirideki farklılıklara işaret etmesi ve Rabbanilerin gösterdiği tazimi eleştirmesi, Targum Onkelos hakkındaki tutumunu ortaya koymaktadır. Ancak Targum Onkelos'ta bulunan çok belirgin çeviri farklılıklarından az sayıda ve cılız örnekler kullanmaktadır. Bu durum, el-Kirkisânî'nin Targum Onkelos'un bütün metnini görmediğini düşündürmektedir.[1178]

Targum Yonatan, Yonatan ben Uzziel'e atfedilen Aramice Neviim çevirisidir.[1179] El-Kirkisânî, Yonatan ben Uzziel hakkında Talmud'da yer alan bilgiler vermektedir. Buna göre Yonatan ben Uzziel, Rabbani lider Hillel'in en yüce öğrencisi olarak kabul edilmektedir.[1180] Tanah'tan nebilerin sekiz kitabını (*semâniyete esfâri'l-enbiyâi*)[1181] tercüme etmiştir.[1182] El-Kirkisânî, Targum Yonatan'da makul olmayan bölümler bulunduğunu iddia etmekte, bunlardan birkaç tanesini örnek göstererek açıklamaktadır.[1183] El-Kirkisânî, tercümedeki hataları gösterirken Yonatan ben Uzziel'i Musa'nın seviyesinde gören Rabbani düşünceyi eleştirmektedir. O, Rabbanilerin

---

[1176] Babil Talmudu, Megila, 3a.

[1177] Babil Talmudu, Berahot, 8a. *Targum Onkelos* ve *Targum Yonatan* hakkında ayrıca bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 20-23.

[1178] Bkz. Taş, "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", ss. 99-104.

[1179] Targum Yonatan hakkında bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 22-23; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 152.

[1180] Babil Talmudu, Suka, 28a; Bava Batra, 134a.

[1181] Tanah'ın Neviim bölümü kastedilmektedir. Yahudilikte sekiz kitabın sıralaması şu şekildedir: Yeşu, Hâkimler, 1. ve 2. Samuel (tek kitap), 1. ve 2. Krallar (tek kitap), Yeşaya, Yeremya, Hezekiel, on iki peygamber (Hoşea, Yoel, Amos, Ovadya, Yunus, Mika, Nahum, Habakkuk, Sefanya, Hagay, Zekeriya, Malaki).

[1182] Babil Talmudu, Megila, 3a.

[1183] El-Kirkisânî'nin değerlendirme yaptığı örnek pasajlar şunlardır: Yeşaya, 5:3; 20:2; Hoşea, 11:4.

Yonatan ben Uzziel'i bu derece yüceltmelerini kabul etmemektedir.[1184] El-Kirkisânî'nin verdiği çeviri örneklerinin Targum Yonatan'da bulunduğu tespit edilmiştir.[1185]

Rabbanilerin gündeme aldıkları Tanah çevirilerinden biri de Septuagint'tir. Septuagint (LXX), Tanah'ın MÖ. 3-1. yüzyıllar arasında yapılmış Grekçe çevirisidir.[1186] El-Kirkisânî, Rabbanilerin Septuagint'in ortaya çıkışı hakkında Hıristiyanların kabul ettiği görüşü benimsediklerini belirtmektedir. Hıristiyanlara göre, Kral Ptolemy'nin[1187] emrinde, Yahudilerden yetmiş ihtiyar (*şeyh*) Tanah'ı çevirmekle görevlendirilmiş, ikişerli gruplar olarak farklı yerlerde çevirileri tamamlamışlar, çeviriler arasında hiçbir ihtilaf bulunmadığı görülerek bu çeviriye "yetmişler çevirisi (*ihrâcu's-seb'în*)" denilmiştir. Hıristiyanlar, bu çevirinin Tanah'ın aslına uygun olduğunu kabul etmekle birlikte Rabbaniler, Tanrı'nın telkiniyle on yerde değişiklik yapıldığını düşünmektedir. El-Kirkisânî, Septuagint'te değiştirildiği belirtilen on pasajı sıralamaktadır.[1188] Rabbani kaynaklarda, Septuagint'te yapılan değişiklikler farklı sayılarda listelenmekte olup bu listeler el-Kirkisânî'nin verdiği on pasajı kapsamaktadır. El-Kirkisânî'nin Septuagint anlatımında tek bir kaynağa dayanmadığı, hem Hıristiyan hem de çeşitli Rabbani kaynaklardan gelen bilgileri kullandığı düşünülmektedir.[1189]

[1184] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.13.11-12, ss. 121-122.

[1185] Taş, "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", ss. 104-106.

[1186] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 23-24; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 149. Modern dönem bazı Yahudi araştırmacılar Tanah'ın Grekçeye çevrilmesini geleneksel anlatıdan farklı bir şekilde açıklamaktadırlar. Buna göre, Haşmoniler döneminde Greklerin Yahudileştirilmesi için Haşmoni yönetimi tarafından Tanah Grekçeye çevrilmiştir. Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi? Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*, çev. Işık Ergüden, Doğan Kitap, İstanbul 2011, ss. 201-204.

[1187] II. Ptolemy (hük. MÖ. 285-247)

[1188] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.16, ss. 37-38.

[1189] Bkz. Taş, "Karai Âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri", ss. 86-98.

El-Kirkisânî, hem Hıristiyanların hem de Rabbanilerin iddialarını reddetmektedir. Ona göre Septuagint'in Tanah'la birebir aynı olduğu iddiası geçersizdir. Öte yandan çevirideki değişiklikler, Rabbanilerin iddia ettiği gibi Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşmemiştir. Zira Tanrı'nın yalan ilhamda bulunması imkânsızdır.[1190] Bu durumu açıklamak üzere Rabbaniler, Tanah'ta literal anlamı çirkin olup (Tanrı'ya *teşbîh* atfedilmesi gibi), çeviriyi emreden kralın hoşlanmayacağı yerleri değiştirdiklerini iddia edebilirler. Nitekim benzer bir iddiayı *tikkun soferim* konusunda da dile getirmektedirler. Ancak bu durumda, Tanah'ı çevirenler Tanrı'dan ve nebilerden daha üstün konuma getirilmekte, böylece Rabbaniler dinden çıkmaktadır.[1191] Rabbaniler Septuagint'teki bazı pasajların Tanrı'ya *teşbîh* atfetmesi sebebiyle değiştirildiğini öne sürmektedir. El-Kirkisânî'ye göre Tanah'ta *teşbîh* izlenimi veren pek çok ifade bulunmakta, diğerleri dururken sadece birkaç ifadenin değiştirilmesi makul görünmemektedir. El-Kirkisânî, Tanah'ta *teşbîh* bulunmasını da kesin bir şekilde reddetmektedir. Böylece Rabbanilerin hem Tanrı inancına hem de kitap inancına eleştiri yapmaktadır. Son olarak el-Kirkisânî, hâlihazırda Septuagint'teki Rabbanilerin değiştirildiğini iddia ettiği bazı yerlerin İbranice metinle uyumlu olduğunu dile getirerek Rabbanilerin tezini çürütmektedir.[1192]

Rabbanilerin Tanah hakkındaki iddialarından biri *tikkun soferim*dir. "Yazıcıların düzeltmeleri" anlamına gelen bu kavram, Tanah'ın yazımını gerçekleştiren yazıcıların (*soferim*), Tanah'ın on sekiz yerinde yaptıkları düzeltmeler için kullanılan teknik bir

[1190] El-Kirkisânî'nin ayrıntılı olarak zikrettiği on değişiklik şu pasajlarda yer almaktadır: Tekvin, 1:1; 1:26; 1:27; 2:2; 49:6; Çıkış, 4:20; 12:40; Sayılar, 16:15; Levililer, 11:6 ile Tesniye, 14:7; Tesniye, 4:19. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.16, ss. 37-38.

[1191] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* II.22.2, s. 154.

[1192] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.4.16, ss. 38-39.

tabirdir.[1193] Rabbanilere göre bu yazıcılar Ezra ve Nehemya'dır. Maksatları, Tanah'ta zahirî manası çirkin görülen ve yanlış anlaşılabilecek ifadeleri değiştirmek suretiyle Tanrı'yı ve Tanah'ı bu manalardan tenzih etmektir. El-Kirkisânî *tikkun soferim* iddiasını reddetmektedir.[1194] Ona göre Rabbaniler, bu iddiaları ile Ezra ve Nehemya'yı Tanrı'dan ve nebilerden üstün bir konuma getirmektedirler. Zira onlara göre, Tanah'taki çirkin anlamlı ifadeleri Tanrı da nebiler de fark etmemekte, ancak Ezra ve Nehemya fark ederek bunları düzeltmektedir. Tora ve Tanah çevirileri konusunda belirtildiği üzere, el-Kirkisânî bu söylemleriyle Rabbanilerin kitap ve Tanrı inancına eleştiride bulunmaktadır. Öte yandan el-Kirkisânî'ye göre *tikkun soferim*in yaptığı iddia edilen düzeltmeler Tanrı'yı tenzih etme maksatlarını gerçekleştirmemektedir. Tanrı'yı tenzih etmek isteyen biri, çirkinlikleri en baştan Tanrı'ya hiç izafe etmemelidir. Tanah'ın metninde Tanrı'ya çirkinlik izafe edip daha sonra bunu *tikkun soferim*in müdahalesiyle değiştirmek, çirkinliği ortadan kaldırmaz. Çünkü çirkinlik izafeti kalıcı bir vasıf olup bu değişikliklerle giderilmesi mümkün değildir. Rabbanilerin Tevrat'ı Ezra'nın telifi olarak kabul ettiklerini belirten el-Kirkisânî, Ezra'nın bu değişiklikleri neden gizlice yapmayıp insanlara duyurduğunu da sorgulamaktadır. Zira gerçekten Tanrı'yı tenzih etmek isteyen ve Tevrat'a bu maksatla müdahale eden birinin değişiklikleri saklaması makul olandır.[1195] Böylelikle el-Kirkisânî, Rabbanilerin Tevrat'ın metniyle ilgili iddialarındaki çelişkilerini ortaya koymakta, Tevrat'ın Ezra'nın telifi olamayacağını ve *tikkun soferim* ameliyesinin gerçekleşmediğini iddia etmektedir. El-Kirkisânî, *tikkun soferim*

[1193] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 126-128. *Tikkun soferim* geleneğinin kökeni, gelişimi ve değerlendirmesi için bkz. Carmel Mccarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.

[1194] El-Kirkisânî, *tikkun soferim* konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu konu müstakil bir çalışma olarak hazırlanmaktadır.

[1195] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.22.1-2, ss. 153-154.

iddialarını reddetmek üzere ilgili Tanah ifadelerini sırasıyla zikretmekte ve izah etmektedir. Bu hususta en önemli delili, Tanah'ta değiştirildiği iddia edilen on sekiz pasaja benzer tarzda pek çok cümlenin bulunmasıdır. *Tikkun soferim* faaliyetinin tutarlı olabilmesi için benzer diğer yerlerin de değiştirilmiş olması gerekmektedir. Rabbanilerin bu konuda da tutarsız olduklarına işaret eden el-Kirkisânî, böylece *tikkun soferim*in gerçekleşmediği iddiasını pekiştirmektedir.[1196]

B. Dua ve İbadetler

Yahudi şeriatının temeli Tanah'ta yer alan emirler ve yasaklar üzerine kuruludur.[1197] Rabbanilikte ise Tanah'ın yanı sıra sözlü gelenek de şeriatın belirlenip uygulanmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Sözlü geleneğin otoritesini reddeden Karaî bilginler, Rabbanileri bu konuda çokça eleştirmektedir. El-Kirkisânî de bu hususta çeşitli argümanlar kullanmaktadır. Bu bölümde, el-Kirkisânî'nin dualar, Şabat kuralları, Yahudi takvimi ve bayramlar hakkında Rabbaniliğe yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

1. Dualar

Dualar, Yahudi ibadet hayatının önemli bir parçasıdır. Hem günlük ibadetlerde hem de yılın belirli dönemlerindeki bayramlarda çeşitli dualar yapılmaktadır. Yahudi grupları arasında duaların mahiyeti, miktarı ve vakitleri konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. El-Kirkisânî de *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın bir bölümünü dualara

[1196] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, II.21-22, ss. 151-161.

[1197] Tanah'taki emir ve yasaklardan oluşan 613 mitsvot hakkında bkz. Kübra Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2022.

ayırmakta, dualarla ilgili ihtilaflı konulara işaret ederek reddiyeler yapmakta ve kendi görüşünü aktarmaktadır.[1198]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin dua ve ibadetlerde birtakım değişiklikler yaptıklarını iddia etmektedir. Ona göre duaların (*salât*) Mezmurlar'dan pasajlarla yapılması gerekmektedir. Rabbaniler ise bunları dualardan çıkarıp yerine kendi ürettikleri duaları koymaktadırlar. Tanah'ta "Davud'un tertibine göre Rabb'e hamd etmek için"[1199] cümlesinde, dualarda Davud'un tertibinin takip edilmesi gerektiği bildirilmektedir. Rabbaniler dualardaki inisiyatifleri sebebiyle Tanah'ın emrine aykırı düşmektedirler. Öte yandan Rabbaniler, dualarının başlangıcında söyledikleri "kulu/hizmetkârı Davud'u seçen ve onun mukaddes neşidelerini kabul eden…"[1200] cümlesinde Davud'un sözlerini takip ederek Allah'a hamd-u sena edileceğini kabul etmektedirler. Ancak bu kabullerini yerli yerinde kullanmamakta, Davud'un dualarını ibadet esnasında değil yalnızca otururken kıraat ve zikir maksatlı okumaktadırlar.[1201] El-Kirkisânî, Rabbanilerin duanın başında *Şmone Esre*'yi okumalarını da eleştirmekte, duanın temelini oluşturan, nebiler ve velilerin benimsediği ve bütün Yahudilerin bildiği Mezmurlar'ın geçerliliğini vurgulamaktadır.[1202]

İslam eserlerinde de Yahudi din adamlarının dualar ürettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. İbn Hazm, I. Mabed'in yıkılmasından sonra yeniden Harunoğullarının (Makkabiler) idaresi altında iken kurban ibadetinin kaldırıldığını ve Yahudi din

---

[1198] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VI.15-21, ss. 603-636.

[1199] Ezra, 3:10. Tam metin şöyledir: "Ve yapıcılar Rab mabedinin temelini attıkları zaman, Rabb'e hamdetmek için, İsrail kıralı Davudun tertibine göre, esvaplarını giyinmiş olarak kâhinleri borularla ve Asaf oğulları Levilileri zillerle durdurdular."

[1200] Nemoy, bu duanın el-Kirkisânî zamanında bölgesel olarak kullanılan bir dua kitabında bulunabileceğini, fakat günümüzdeki dua kitabında yer almadığını belirtmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 332, dipnot: 47.

[1201] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.4, ss. 15-16.

[1202] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VI.17, ss. 608-614.

adamlarının yeni dualar oluşturup bunları kurban yerine koyduklarını ifade etmektedir.[1203] Benzer şekilde el-Mağribî, Yahudilerin dualarından örnekler vererek bunların sürgün sonrasında oluşturulduğunu belirtmekte ve bu duaları, dini *tahrîf* ettiklerine ve neshettiklerine dair deliller olarak sunmaktadır.[1204]

El-Kirkisânî'ye göre, Yom Kipur'da yapılması gereken, hakkında şüphe bulunmayan dualardan biri *Tamid* (ebediyen, sürekli) duasıdır. Rabbaniler ise bu duayı kaldırmaktadır. Onlar *Hat'at ha-Kipurim*[1205] (günahların itirafı) duasıyla başlamakta ve *Musaf*[1206] duasıyla devam etmektedirler. Bunlara ek olarak *Ne'ila* ismini verdikleri bilinmeyen bir duayı mecbur koşmaktadırlar. *Ne'ila* duası günün sonunda yaptıkları bir duadır.[1207]

Rabbanilikte Yom Kipur'da *Şaharit, Musaf, Minha*, *Maariv* ve *Ne'ila* olmak üzere beş dua yapılmakla birlikte el-Kirkisânî'nin bahsettiği *Tamid* duasından bahsedilmemektedir. Tanah'ta *Tamid* sözcüğü Mabed'de günlük sunulan sürekli takdimeler için kullanılmaktadır.[1208] Örneğin, "Düzenli olarak (*tamid*) her gün sunağın üzerinde bir yaşında iki erkek kuzu sunacaksınız" pasajında *tamid* ifadesinin "düzenli olarak veya daima" şeklinde çevirisi yapılmaktadır. *Tamid* kelimesi aynı zamanda Mişna ve Talmud'un Kodaşim kısmındaki alt bölümlerden birinin ismidir. *Tamid*

[1203] İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, c. 1, ss. 690-691.

[1204] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 20-21, 42-44.

[1205] Bkz. Sayılar, 29:11. El-Kirkisânî, günahların itiraf edildiği günde okunacak Mezmurlar'dan pasajları tek tek belirtmektedir. Bunlardan bazısı şu şekildedir: Mezmurlar, 19:2; 32:1; 38:1; 39:1; 40:2; 79:1; 103:1; 104:1. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.20.15, s. 632.

[1206] Mabed zamanında sunulan *Musaf* kurbanının yerini alan duadır. Ek anlamına gelen *Musaf*, günlük sunulan sürekli sunuların haricinde Tanah'ta emredilen diğer kurbanlara verilen isimdir. Bu kurbanlar için bkz. Sayılar, 28:9-29:39. Talmud'da *Musaf* duasının II. Mabed Dönemi'ne uzandığı belirtilmektedir. Bkz. Babil Talmudu, Suka, 53a; Besalel, "Musaf", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 2)*, s. 431.

[1207] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.33, ss. 24-25.

[1208] Çıkış, 29:38–42; 30:7-8; Sayılar, 23:3-8; 28:1–8. El-Kirkisânî'nin *Tamid* kurbanından bahsettiği bölümler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.15.3-5, ss. 831-832.

bölümünde günlük sürekli takdimelerin Mabed'deki uygulanışı ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır.[1209] Bacher'e göre, el-Kirkisânî'nin burada *Tamid* duası ile kastettiği dua sabah duasıdır (*tefilat şaharit*). El-Kirkisânî, sabah duasına günah itirafı duasının yerleştirilmesi sebebiyle *Tamid* duası şeklinde isimlendirdiği sabah duasının yerine getirilmediğini düşünüyor olabilir.[1210] Yahudilikte günlük dualar, Mabed yıkılmadan önce sunulan kurbanların yerine uygulanmaktadır.[1211] Sabah (*Şaharit*) ve ikindi (*Minha*) duaları; sabahki ve öğle vaktindeki *Tamid* sunularının yerine ikame edilmiştir. Akşam ibadeti olarak isimlendirilen *Maariv*, Mabed'deki kurban sunusuyla ilişkili değildir. *Maariv* ibadeti, *Şema Yisrael* duasını sabah ve akşam söyleme zorunluluğundan kaynaklandığı için bu isimle adlandırılmaktadır. Bununla birlikte günümüzde birçok Yahudi, bu duayı *Minha* ibadetine birleştirerek yapmaktadır.[1212]

El-Kirkisânî'nin bilinmeyen bir dua olarak nitelediği *Ne'ila* duası, Rabbani gelenekte bulunmaktadır. *Ne'ilat Şearim* (kapıların kapanması) ifadesinin kısaltılmış biçimi olan *Ne'ila*, yılda yalnızca bir defa yapılan, Yom Kipur'un ve geçmiş senenin kapanış duasıdır. *Aron ha-Kodeş*'in kapıları açık ve cemaat ayakta iken "Tanrı'dan iyi bir yazgı için kapılarını kapatma" anlamında yakarılmaktadır. *Ne'ila* duasının bitiminde *Şofar* çalınarak Yom Kipur orucu tamamlanmaktadır. *Ne'ilat Şearim* ifadesinin ilk kullanımı Mabed'in kapılarının kapanması sırasında yapılan dua içindir.[1213] Kudüs Talmudu'nda bu kapanış, semanın kapıları kapanması (*ne'ilat şaarey şamayim*)

[1209] Bkz. Mişna, Tamid, 1-7; Babil Talmudu, Tamid; Besalel, "Tamid", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 3)*, s. 712.

[1210] Bacher, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", s. 695, dipnot: 2.

[1211] Babil Talmudu, Berahot, 26b.

[1212] https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-daily-services-of-jewish-prayers (Erişim tarihi 20.05.2023).

[1213] Besalel, "Neila", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 2)*, s. 442; "Yom Kipur", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 3)*, s. 793.

şeklinde yorumlanmaktadır.[1214] İbn Meymûn da buradaki kapıların kapanmasını semavi kapıların kapanması anlamında sembolik olarak anlamaktadır.[1215]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin dualarda yaptıkları değişikliklere başka örnekler de vermektedir. Bunlardan biri *Musaf* duası[1216] hakkındadır. Yılbaşının Şabat'a tekabül etmesi durumunda el-Kirkisânî'ye göre üç defa *Musaf* duası gerekmektedir. Biri Şabat, ikincisi ay başı, üçüncüsü ise yılbaşı için okunan *Musaf*'tır. Ancak Rabbaniler üç *Musaf* yerine geçecek bir dua etmektedirler. El-Kirkisânî, böyle bir uygulamayı caiz gören Rabbanilerin *Tamid* duasını da aynı şekilde kabul etmelerini ve onun yerine başka dua eklememelerini söylemektedir. Zira Rabbaniler, vacip olan *Tamid* ve *Musaf* dualarını kaldırmakta, kendi ekledikleri *Minha* duasını kullanmaktadır.[1217]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbanilerin ibadetlerde yaptıkları değişikliklerden biri secde esnasında yüzlerini yere değdirmeyi yasaklamalarıdır. Tanah'ta Kral Süleyman zamanında tapınak tamamlandıktan sonra dua ve takdimelerin ardından Rab'bin ateşi ve izzeti tapınağa inmekte, bunun üzerine İsrailliler için "yüzleri üzerine yere kapanıp secde ettiler"[1218] ifadesi kullanılmaktadır.[1219] El-Kirkisânî Rabbanilerin secdeyle ilgili yasaklamalarını Tanah'ın bu cümlesine aykırı bulmaktadır.[1220]

El-Kirkisânî'nin Rabbanileri secde yapmamaları yüzünden eleştirmesi, Karaî ibadetlerinde bir rükun olarak secdenin bulunmasından kaynaklanmaktadır. El-

---

[1214] Kudüs Talmudu, Taanit, 67c.

[1215] İbn Meymun, Hilhot Tefila, 1:7.

[1216] El-Kirkisânî'ye göre *Musaf* duası, Şabat'ta, ay başlarında ve bayramlarda yapılan o güne özel dualardır. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.16.6, s. 608; VI.20.12, s. 631.

[1217] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.35, s. 25.

[1218] 2. Tarihler, 7:3. Tam metin şöyledir: "Ve ateş inmekte iken ve Rab'bin izzeti evin üzerinde iken, bütün İsrailoğulları bakmakta idiler ve yüzleri üzerine yere, taş döşemenin üzerine kapanıp secde kıldılar ve 'Çünkü o iyidir; çünkü inayeti ebedîdir' diyerek Rabb'e şükrettiler."

[1219] 2. Tarihler, 7:1-3.

[1220] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.5, s. 16.

Kirkisânî'ye göre, dualar için beden ve giysilerde temizlik ve bedenin belirli ölçülerde örtülmesi şarttır. Dualar, *vukûf* (ayakta durma), *rukû'* (eğilme), *sucûd* (secde) ve *istikbâl-i kıble*den (kıbleye yönelme) müteşekkildir.[1221] Rabbani gelenekte ise secde konusunda bazı sınırlamalar yapılmaktadır. Talmud'da secdeyle ilgili bölümlerde taştan yüzeylere secde etmenin yasaklandığı ifade edilmekte, taş olmayan yüzeylere secde etmekte bir sakınca görülmemektedir.[1222] Zira Tanah'ta "önünde secde etmek için memleketinizde resimli taş kurmayacaksınız"[1223] emri yer almaktadır. Buna göre secde edilen yüzeyde herhangi bir resim, mozaik vb. bulunması gibi ihtimallere binaen taş yüzeylere secde etmenin yasaklanmış olabileceği düşünülmektedir.[1224] Öte yandan Talmud'da önemli konumdaki insanların secde etmesi de uygunsuz görülmektedir. Tanah'ın "Rab Yeşu'ya şöyle karşılık verdi: 'Ayağa kalk! Neden böyle yüzüstü yere kapanıyorsun?"[1225] cümlesi buna delil getirilmektedir.[1226]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, açık ve net bir şekilde haram olan şeylere izin vermekte, mübah olanları ise yasaklamaktadır. Secdeyle ilgili tutumları da bu minvaldedir. Onlara göre bir kimse Tanrı'dan dilekte bulunmamak için Şabat'ta secde etmemelidir. Ancak el-Kirkisânî bütün insanların dualarında Tanrı'dan dilekte bulunduklarını belirterek Rabbanilerin secdeyle ilgili hükümlerini mantıksız bulmaktadır. Rabbaniler ayakta iken ve otururken dua etmekte ve Tanrı'dan dilekte bulunmuş olmaktadır. Örneğin, "Merhametini hatırla ve öfkeni bastır, kötülüğü, gazabı

[1221] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VI.20, ss. 624-635; X.66.1, s. 1111. Günümüz Karaî sinagoglarında zemin halıyla kaplı olup sinagoga ayakkabısız girilmekte ve ibadette secde bulunmaktadır.

[1222] Babil Talmudu, Megila, 22b. Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Berahot, 34a.

[1223] Levililer, 26:1. Tam metin şöyledir: "Kendinize putlar yapmayacaksınız ve kendiniz için oyma put ve dikili taş dikmiyeceksiniz ve önünde secde etmek için memleketinizde resimli taş kurmayacaksınız; çünkü ben Allahınız Rab'bim."

[1224] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 332, dipnot: 49.

[1225] Yeşu, 7:10.

[1226] Babil Talmudu, Megila, 22b.

ve kılıcı aramızdan ve ahdin oğulları arasından kaldır"[1227] duasında kişi hem kendisi hem de İsrailoğulları için dilekte bulunmaktadır. Böylelikle Rabbaniler bir yandan secdeyi dilekte bulunma alameti saymakta, diğer yandan Şabat'ta hem secdeyi hem de dilekte bulunmayı yasaklamakta, ama aynı zamanda ayakta ve oturarak ettikleri dualarında dilekte bulunarak çelişkiye düşmektedirler. El-Kirkisânî'ye göre secde etmek de Tanrı'dan dilekte bulunmak da caiz uygulamalardır.[1228]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin dua sonunda Hıristiyanlara benzer şekilde sağa ve sola rükû ettiklerini belirtmektedir. Bu rükû insanın sağında ve solunda bulunarak ona vekil olan iki melek için yapılmaktadır. Daha sonra da doğrudan Tanrı'ya rükû etmektedirler. El-Kirkisânî, Rabbanilerin önce iki meleğe ardından Tanrı'ya yönelerek rükû yapmalarını garip bulmaktadır.[1229] El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi, Talmud'da dua sırasında önce sağa ardından sola eğilmekten bahsedilmektedir. Sağa eğilmenin referansı Tanah'ta Musa için kullanılan "Onlar için sağında ateşli ferman vardı"[1230] ifadesi ve Mezmurlar'da dile getirilen "Yanında bin kişi, sağında on bin kişi kırılsa bile, sana dokunmaz" cümlesidir. Bunlara dayanarak sağ tarafın öncelikli olduğunu iddia etmektedirler.[1231] Her ne kadar Talmud'da sağa ve sola dönmeyle ilgili detay yer alsa da bunun meleklere yapıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.[1232] Yahudi dinî literatüründe duanın sonunda bu tür bir eğilmenin meleklere yapıldığına dair bir bilgiye

---

[1227] Roş ha-Şana ve Yom Kipur duasından bir pasaj. Lockwood, el-Kirkisânî'nin bu dua metnini değişikliklerle aktardığını ifade etmektedir. Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 164, dipnot: 63.

[1228] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.10, ss. 17-18.

[1229] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.5, s. 16.

[1230] Tesniye, 33:2. Tam metin şöyledir: "Ve dedi: Rab Sinadan geldi ve onlara Seirden doğdu, Paran dağından parladı ve mukaddeslerin on binleri içinden geldi; Onlar için sağında ateşli ferman vardı."

[1231] Babil Talmudu, Yoma, 53b.

[1232] Konuyla ilgili bkz. https://halachipedia.com/index.php?title=Turning_to_the_Right_and_Left&mobileaction=toggle_view_desktop (Erişim tarihi 20.05.2023).

rastlayamadık. Sağa ve sola eğilerek duayı bitirmenin Tanrı'ya saygı amaçlı yapıldığı ve Tanrı'nın huzurundan adeta tevazu ve mahviyet ile ayrılmayı sembolize ettiği genel kanaattir. Bazı kaynaklarda bu uygulamanın melekleri taklit etmek için yapıldığı, zira meleklerin Tanrı'nın huzurunda bu şekilde hareket ettikleri nakledilmektedir. Bununla birlikte Yahudi geleneğinde meleklere yakarış yapıldığına dair anlatılar mevcuttur.[1233] Benzer şekilde Yahudi geleneğinde "sağımda Mihael, solumda Gavriel" şeklinde dualar yer almaktadır.[1234]

El-Kirkisânî Rabbanilerin dualarında meleklere atfettikleri role dikkat çekmektedir. Onlara göre melekler, duaları Tanrı'ya ulaştıran, Tanrı'nın işitmesini sağlayan aracılardır. Yom Kipur duasındaki "Merhameti iletenler, merhamet sahibi Tanrı'nın katında merhamet dileklerimizi kendisine iletin"[1235] pasajı, meleklerin rolüne işaret etmektedir. Rabbaniler, bu inançları doğrultusunda bazı Tanah cümlelerini tevil etmektedirler. Örneğin, "İçinden bile krala sövme, yatak odanda zengine lanet etme, çünkü gökte uçan kuşlar haber taşır, kanatlı varlıklar söylediğini aktarır"[1236] cümlesinde bahsedilen "kral" ile Tanrı,[1237] "gökte uçan kuşlar" ile melekler kastedilmektedir.[1238] Böylelikle bir kimsenin Tanrı'ya sövmesi durumunda melekler tarafından Tanrı'ya

---

[1233] Meir Bar-Ilan, "Prayers of Jews to Angels and Other Mediators in the First Centuries CE", *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, ed. Marcel Poorthuis & Joshua Schwartz, Brill, Leiden 2004, ss. 79-95.

[1234] Yahudilikte melek inancıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Miha Ahuva, *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, University of California Press, Berkeley 2021.

[1235] Eleazar ha-Kalir'in *Seliha*'sında geçtiği belirtilmektedir. Bkz. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 333, dipnot: 52; Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 163, dipnot: 35.

[1236] Vaiz, 10:20.

[1237] Nemoy bu yorum için Midraş Tehillim, 7'ye atıf yapmaktadır. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 333, dipnot: 53.

[1238] Nemoy melekler yorumu için Vayikra Rabba, 32:2'ye (*Midrash Leviticus Rabba*, 32:2) atıfta bulunmaktadır. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 333, dipnot: 54.

aktarıldığı anlamı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onlar, Tanah'taki "Üzerinde Seraflar duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı"[1239] pasajında anlatılan altı kanat vasıtasıyla meleklerin Tanrı'ya bilgi verdiklerini düşünmektedir.[1240] El-Kirkisânî Rabbanilerin inançlarını aktardıktan sonra Tanrı'nın melekler tarafından bilgilendirilmesini reddetmektedir. Ona göre, insanların sözlerinin melekler aracılığıyla ulaştırılmasına ihtiyaç duymak, Tanrı'nın yüceliğine uymayan bir vasıftır. Nitekim Tanrı, Tanah'ta, "Bütün insanlığın Tanrısı Rab benim. Var mı yapamayacağım bir şey?"[1241], "Ey Egemen Rab! Büyük gücünle, kudretinle yeri göğü yarattın. Yapamayacağın hiçbir şey yok"[1242], "Derin ve gizli şeyleri ortaya çıkarır, karanlıkta neler olduğunu bilir"[1243] sözleriyle nitelendirilmektedir. Bu vasıflar Tanrı'nın yüceliğini, kudretini ve bilgisini ortaya koymakta, insanları işitmek için meleklere gerek duymadığını göstermektedir.[1244]

2. Şabat Kuralları

Yahudilikte On Emir'den biri Şabat'a riayet etmektir. Tanah'ta Şabat'ın kutsallığı şu ifadelerle bildirilmektedir: "Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın Rabb'e Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü ben, Rab yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat

[1239] Yeşaya, 6:2.

[1240] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.6, s. 16.

[1241] Yeremya, 32:27.

[1242] Yeremya, 32:17.

[1243] Daniel, 2:22.

[1244] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.6, ss. 16-17.

Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim."[1245] Yahudi grupları, Şabat'ın kutsallığı konusunda hemfikirdir. Ancak Şabat kurallarının belirlenmesinde fikir ayrılıkları bulunmaktadır. El-Kirkisânî Şabat konusunda yalnızca Rabbanilerin benimsediği bazı uygulamaları dile getirmektedir.

Şabat'ta yapılmaması gereken işlerden biri alışveriştir. El-Kirkisânî'ye göre, Rabbaniler bu kuralı çiğnemekte ve Şabat'ta hile yoluyla alışverişe izin vermektedir. Mişna'da şu şekilde geçmektedir: "Bir adam Şabat'ta arkadaşından 'Bana ödünç ver' dememek kaydıyla şarap kavanozları veya yağ kavanozları isteyebilir. Benzer şekilde bir kadın, arkadaşından ekmek somunları isteyebilir. Kimse ona güvenmeyecek olursa, pelerinini bırakıp Şabat'tan sonra hesaplaşabilir."[1246] El-Kirkisânî'ye göre bu yöntem, Şabat'ı ihlal etmektedir. Nitekim Tanah'ta hilekârlar hakkında "Sen, ey Yeremya, aldatıcılığın ortasında yaşıyorsun. Aldatıcılıkları yüzünden beni tanımak istemiyorlar. Böyle diyor Rab"[1247] denilmektedir. El-Kirkisânî, Yeremya'daki bu pasajı aktararak Rabbanilerin uygulamasını hileye başvurmak suretiyle Tanrı'yı dikkate almamak şeklinde yorumlamaktadır.[1248]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin Şabat'ı ihlal eden meşhur söylemlerinden biri de *eruv* hakkındadır.[1249] El-Kirkisânî *eruv*u herkesin bildiğini ifade ederek ayrıntıya girmemektedir. *Eruv*, Şabat'ta ve *Yom Tov*'da (Yahudi Bayramları) yasak olan bazı işleri yapabilmeyi öngören, Rabbani din bilginleri tarafından belirlenmiş

[1245] Çıkış, 20:8-11; Tesniye, 5:12-14.

[1246] El-Kirkisânî'nin bu alıntısı Mişna'da yer almaktadır. Bkz. Mişna, Şabat, 23:1.

[1247] Yeremya, 9:6.

[1248] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.7, s. 17.

[1249] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.7, s. 17.

düzenlemelerdir. Bunlar, yemek pişirme izni (*eruv tavşilin*), evden 1200 metreye kadar uzaklaşma izni (*eruv thumim*) ve yük taşıma iznidir (*eruv hatserot*).[1250]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin Şabat'ta yük taşımakla ilgili görüşlerini açıklamaktadır. Rabbaniler, Tanah'ın "Şabat Günü evinizden yük çıkarmayın"[1251] emri doğrultusunda evden dışarı ve içeri yük taşımanın yasak olduğunu kabul etmektedir. Ancak Mişna, Şabat, 1:1'de bazı durumlar istisna tutulmaktadır. Örneğin, bir kimse elini evden dışarı uzatırsa, dışarda bulunan biri de evdeki adamın eline bir kese koyarsa, evdeki adam elini tekrar evinin olduğu bölgeye çektiğinde yük taşıma yasağını çiğnememektedir. Ne evdeki ne de dışardaki adam yük taşıma işini tek başına bütünüyle gerçekleştirmemekte, ikisi de bir kısmını yapmaktadır. Dolayısıyla ikisi de mesul olmamaktadır.[1252] El-Kirkisânî'nin bahsettiği şekilde Mişna'da yük taşımakla ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmakta, yasak kapsamına girmeyen durumlar anlatılmaktadır.[1253]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler Şabat'ta yazı yazma ve dokuma yapma konusunda düzenleme yapmaktadırlar. Yazı yazarken dikkat edilmesi gereken ölçü, tam bir isim veya kelime yazmamak, bir veya iki harf yazmaktır. Örneğin, Dan ismini kastederek Dan yazmak yasaktır, çünkü Dan tam bir isimdir. Fakat Daniel isminin bir parçası niyetiyle Dan yazmak yasak değildir, zira tam bir isim yazılmamaktadır. Şabat'ta dokuma yapma konusunda da benzer bir ölçü koyulmaktadır. Yapılan dokuma, elbisenin belirli bir parçasını oluşturmamalıdır. Bu durumda dokumacının elbisenin bir parçasını oluşturmayacak miktarda, yani bir veya iki iplik dokuması serbesttir.[1254]

[1250] Besalel, "Eruv", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 1)*, s. 159.

[1251] Yeremya, 17:22.

[1252] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.44, s. 28.

[1253] Mişna, Şabat, 1:1. Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Şabat, 2b.

[1254] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.8, s. 17.

Şabat'ta yazı yazma ve dokuma yapma gibi işlerin hükmü Mişna ve Talmud'da ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.[1255] Şabat kurallarının ihlali, cezai hükümler doğurmaktadır. Tanah'ta Tanrı'nın emirlerinden birinde bilmeden hata eden kimsenin günah sunusu (boğa, keçi) getirmesi emredilmektedir.[1256] Rabbiler de bu cezanın hangi durumlarda geçerli olacağını tartışmaktadır. Şabat'ta bir veya iki harf yazmak, bir veya iki iplik dokumak caiz görülmemekle birlikte cezaya sebep olmadığı düşünülmektedir. Şabat kuralları hakkındaki bu türde hükümler *patur ve lo mutar* (cezadan muaf ama cevaz yok) şeklinde isimlendirilmektedir. Nemoy, el-Kirkisânî'nin *patur ve lo mutar* hükmünü anlayamadığını, *patur* (cezadan muaf) ile *mutar*ı (caiz) karıştırdığını düşünmektedir.[1257]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler Şabat'ta cinsel birlikteliğe izin vermektedirler. Bu izinleri sebebiyle üç farklı yönden Şabat'ı ihlal etmektedirler. Birincisi, Çıkış, 20:10'daki "Hiçbir iş yapmayacaksınız" emrinin ihlalidir. İkincisi, Şabat'ın kutsallığını bozan necasettir. Üçüncüsü ise Çıkış, 34:21'de bulunan "Ekim, biçim vakti bile olsa dinleneceksiniz" emrine zıt olarak tohum ekmedir (dölleme).[1258] Rabbani gelenekte Şabat günü cinsel ilişki teşvik edilmekte ve Şabat uygulamalarının bir parçası olarak kabul edilmektedir. Talmud'da Tevrat âlimlerinin evlilik görevlerini yerine getirmesi için Şabat arifesinden Şabat akşamına kadar olan süre (yani cuma akşamı) öngörülmektedir. Mezmurlar, 1:3'te geçen "Meyvesini mevsiminde verir" ifadesinin Şabat arifesinden Şabat akşamına kadar evlilik ilişkisine giren ve meyvesini veren

[1255] Yazı yazma konusunda bkz. Mişna, Şabat, 12:3. Bu konudaki tartışmalar Talmud'da uzun bir şekilde yer almaktadır. Babil Talmudu, Şabat, 103a-105b. Dokuma konusunda bkz. Mişna, Şabat, 13:1.

[1256] Levililer, 4:2-3, 22-23.

[1257] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 334, dipnot: 60.

[1258] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.9, s. 17. El-Kirkisânî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri ve Rabbani görüşe reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.13-14, ss. 511-514.

kişiden söz ettiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Talmud döneminde Yahudi âlimler haftanın diğer altı gününü dinî eğitim merkezlerinde geçirseler bile Şabat akşamları evlerine gelerek eşleriyle birlikte olmuşlardır.[1259]

Şabat'ta samanı elekten geçirmek yasak işlerden biridir. El-Kirkisânî'ye göre, Rabbaniler buna ek olarak samanı elek üzerine koymayı da yasaklamaktadır. Zira saman kırıntılarının elekten geçip düşme ihtimali bulunmaktadır. El-Kirkisânî samanın elekten kasıtsız olarak dökülmesinde bir sakınca olmadığını düşünerek Rabbanilerin bu yasaklamasını garipsemektedir. Öte yandan Rabbaniler, Şabat'ta evinin çatısında bir kiriş kırılan kimsenin yatak getirip bu kirişin altına koyarak onu desteklemesine izin vermektedirler. Böylece Şabat'ta kasıtlı bir şekilde iş yapmayı kabul etmektedirler. El-Kirkisânî için Rabbanilerin iki uygulaması birbiriyle çelişki hâlindedir. Çünkü kasıtsız olan bir işi yasaklamalarına rağmen kasıtlı bir işe cevaz vermektedirler.[1260] Benzer şekilde Rabbaniler Şabat'ta, kasıtlı bir iş olan yemek pişirmeye de izin vermektedirler. Yemek, Şabat'tan önce hazırlanıp fırına konulmakta, Şabat girdikten sonra da pişmeye devam etmekte ve Şabat'ta yenilmektedir.[1261]

Mişna'ya göre Şabat'ta samanı eleğe koyup yüksek bir yere koymak yasaklanmakta, hayvan oluğuna koymaya izin verilmektedir.[1262] Ayrıca çatı kirişi kırıldığında düşmesini engelleyecek ölçüde kanepe veya yatak gibi bir şeyle desteklenebilir, eski konumuna getirilmeye çalışılmaz.[1263] Şabat'tan önce hazırlanmış yiyeceğin Şabat'ta pişirilmesi konusunda Hillel ekolü ile Şammay ekolünün çeşitli

---

[1259] Babil Talmudu, Ketubot, 62b; İbn Meymun, Mişne Tora, Şabat, 30:14.

[1260] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.13, s. 18.

[1261] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.14, s. 18. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik,* s. 231.

[1262] Mişna, Şabat, 20:3.

[1263] Mişna, Şabat, 23:5.

görüşleri bulunmaktadır.[1264] Mesele Talmud'da ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır.[1265]

3. Yahudi Takvimi ve Bayramlar

Bütün din ve inanç gruplarında kutsal zamanlar önem arz etmektedir. Yahudilikte kutsal zamanlar Ay takvimine göre düzenlenmektedir. Ay'ı esas alan takvim sistemleri sürekli değişkenlik gösteren bir yapıya sahiptir. Yahudilikte kutsal zamanlar aynı zamanda Tanah'taki önemli tarihî olayların (Mısır'dan çıkış, Tevrat'ın verilmesi, kırk yıl çölde yolculuk vb.) hatırlanması ve tekrar yaşanması anlamını taşımaktadır. Bu olayların tarihleri de kutsal zamanlar için belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla Yahudi dinî takviminin belirlenmesi kesintisiz devam eden bir faaliyettir ve dinî hayatın sürdürülmesi bakımından kilit rol üstlenmektedir. Dinî takvimin tespiti, Yahudi grupları arasında da en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır.[1266] Bilhassa ay başları, bayram günleri ve Şabat üzerine ihtilaflı görüşler bulunmaktadır. El-Kirkisânî *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın beşinci *makâle*sinde Şabat, yedinci *makâle*sinde ay başları, sekizinci *makâle*sinde Şavuot Bayramı ve dokuzuncu *makâle*sinde diğer bayramlar hakkında görüş ve tartışmaları ele almaktadır. Rabbanilerin bu konulardaki kendilerine has görüşlerini de aktarmakta ve değerlendirmektedir. El-Kirkisânî'nin yazıları bir yandan Karaîlikte ve Yahudilikte takvimle ilgili tartışmaların seyrini göstermekte, bir yandan da Karaî takviminin belirlenmesinde rol üstlenmektedir.

[1264] Mişna, Şabat, 3:1.

[1265] Babil Talmudu, Şabat, 36b.

[1266] 10. yüzyılda Yahudilikte takvimle ilgili tartışmaların gelişimi ve el-Kirkisânî'nin rolü hakkında bkz. Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, ss. 57-66.

Rabbanilikte takvimle ilgili gelişmelerde Karaîlik tarafından ortaya atılan iddialar etkili olmuştur. El-Kûmisî'nin önderlik ettiği bilinen *Aveley Tsiyon*, Kudüs'teki Karaîlerin varlığını güçlendirmiş ve Yahudi cemaati içerisinde 921-922 yıllarında meydana gelen takvim tartışmalarında rol üstlenmiştir. Bu dönemde -960'tan önce bir tarihte- Rabbanilerin Tiberya'da bulunan *yeşiva*larının da Kudüs'e taşındığı kaydedilmektedir. Müslümanların Kudüs'ü 638'de fethetmesinden itibaren Yahudilerin Kudüs'e yerleşmekte serbestlik kazandığı bilinmektedir. Buna rağmen merkezin Tiberya'da kalmaya devam etmesi, takvimle ilgili ihtilafların Rabbani otorite açısından kritik bir durum oluşturduğunu düşündürmektedir. Öte yandan Karmatîlerin ve Fâtımîlerin bölgeye gelmelerinin (964 ve 969 yıllarında) de Rabbani cemaatin konumunda belirleyici olabileceği belirtilmektedir.[1267]

El-Kirkisânî'ye göre, Karaîlerin tamamı Şavuot Bayramı'nın pazar günü başladığını kabul etmektedir.[1268] Tanah tarafından belirlenen bu gün, Rabbaniler tarafından kabul edilmemekte, Şavuot Bayramı'nı diğer günlerde yapmaktadırlar.[1269] El-Kirkisânî, Rabbanilerin Pesah'ın günü hakkında da Tanah'a uymadıklarını öne sürmektedir. Ona göre Rabbaniler, İsrailoğullarının Musa ile birlikte Pesah'ın ertesi günü Mısır'dan çıktıklarını, bunun da Nisan'ın on altısına tekabül ettiğini iddia etmektedirler. İlgili ifadeler Tanah'ta şu şekilde yer almaktadır: "İsrailliler Fısıh kurbanının ertesi günü –birinci ayın on beşinci günü– Mısırlıların gözü önünde zafer havası içinde Ramses'ten yola çıktılar."[1270] El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Nisan'ın

---

[1267] Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, s. 65. Ayrıca bkz. Marina Rustow, "The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct", *Sects and Sectarianism in Jewish History*, ed. Sacha Stern, Brill, Leiden-Boston 2011, ss. 169-176.

[1268] Konuyla ilgili tartışmalar ve Karaîlerin Tanah'tan delilleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VIII.1-2, ss. 852-854.

[1269] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.26, s. 23.

[1270] Sayılar, 33:3.

on altısını Pesah'ın ertesi günü kabul etmelerinden dolayı Tanah'taki "Sabaha kadar bitirmelisiniz. Artakalan olursa, sabah ateşte yakacaksınız"[1271] emrini de yanlış zamanda uygulamaktadırlar. Pesah'tan kalanları Nisan'ın on altısında yakmaktadırlar.[1272] El-Kirkisânî'nin anlatımına uygun bir biçimde Mişna'da Pesah kurbanlarından artakalan kemiğin, sinirin vs. on altıncı günde yakılması istenmektedir. İlave olarak on altıncı gün Şabat'a denk geliyorsa Şabat'ı ihlal etmemek için on yedinci günde yakılması söylenmektedir.[1273]

Tevrat'ın açık metnine göre Pesah kurbanı Nisan ayının on dördünde kesilmiştir. Bu kurbanın ertesi günü olan on beş Nisan'da ise İsrailoğulları Mısır'dan çıkmıştır. Rabbaniler de Tevrat'ta yer alan bu açık bilginin farkındadırlar. Fakat uygulamada Pesah kurbanı on beş Nisan'da kesilmektedir.[1274] El-Kirkisânî'nin eleştirdiği husus da Rabbanilerin uygulamada Tevrat'ın açık metnine muhalefet etmeleridir. Karaîler, on dört Nisan'ı Pesah kurbanı olarak adlandırmakta ve o gün kurban kesmekte, on beşinde başlayan haftayı ise Mayasız Ekmek Bayramı olarak isimlendirmektedir.

El-Kirkisânî, Pesah konusunda Rabbanilerin tutarsız iddialarına değinmektedir. Rabbanilere göre evinde sünnet olmamış biri bulunan bir Yahudi'nin Pesah kurbanından yemesi caiz değildir. Öte yandan onlar, İsrailoğullarının kırk yıl çölde Pesah kurbanı yerken çölde doğan çocuklarının sünnetsiz olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim Tanah'ta Mısır'dan çıkanlar hakkında "Rab onların yerine çocuklarını yaşattı. Sünnetsiz olan bu çocukları Yeşu sünnet etti. Çünkü yolda sünnet olmamışlardı"[1275]

[1271] Çıkış, 12:10.

[1272] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.28, ss. 23-24. Rabbanilerin konuyla ilgili delilleri ve el-Kirkisânî'nin reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VIII.3-4, ss. 854-860.

[1273] Mişna, Pesahim, 7:10.

[1274] *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar*, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2010, s. 651.

[1275] Yeşu, 5:7.

ifadesi kullanılmaktadır. Böylelikle İsrailoğulları evlerinde sünnet olmamış çocuklarıyla birlikte kırk yıl boyunca Pesah kurbanından yemiş olmaktadır. Rabbaniler ise hem İsrailoğullarının sünnetsiz çocuklarıyla Pesah yediklerini kabul etmekte hem de evinde sünnetsiz bulunan Yahudi'nin Pesah kurbanı yiyemeyeceğini iddia etmektedir.[1276] Mişna'da Pesah'ın geçerli olması için belirlenen kurallar sıralanmaktadır. Buna göre sünnetsiz ve necis kimseler için kesilen kurban geçersiz kabul edilmektedir. Ancak hem sünnetli ve temiz hem de sünnetsiz ve necis kimseler için aynı anda kesilen kurban geçerli sayılmaktadır.[1277] El-Kirkisânî'nin sünnet konusunda Rabbanilere atfettiği uygulamalardan bir diğeri, sekiz günlük olmadan ölen bebeğin sünnet edilmesini gerekli görmeleridir.[1278] Tanah'ta Tanrı, İbrahim'le yaptığı ahdin sembolü olarak bütün erkeklerin sekiz günlük bebek iken sünnet olmasını emretmektedir.[1279] El-Kirkisânî, Rabbanilikteki bu uygulamanın akla aykırı olduğunu düşünmekte ve Rabbani görüşü reddetmektedir.[1280]

El-Kirkisânî'nin Rabbanilere eleştiri yaptığı hususlardan biri Pesah kurallarıyla ilgilidir. Pesah'ın önemli kurallarından biri mayalı ekmek tüketmemektir. Tanah'ta "O yedi gün içinde yalnız mayasız ekmek yiyeceksiniz. Aranızda ve ülkenizin hiçbir yerinde mayalı bir şey görülmeyecek"[1281] emri bulunmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin bu Tanah metnine getirdikleri yoruma dikkat çekmektedir. Onlara göre buradaki *leha* (sizde, aranızda) ifadesi yalnızca Yahudileri kapsamaktadır. Dolayısıyla Yahudi olmayan bir adamın kendi mayalı ekmeğini Yahudi'nin evine getirmesini caiz

[1276] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.29, s. 24.

[1277] Mişna, Pesahim, 5:3.

[1278] Bkz. Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 263.

[1279] Tekvin, 17:10-14.

[1280] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.15, s. 18. Bu konunun reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.3, ss. 498-500.

[1281] Çıkış, 13:7.

görmektedirler.[1282] El-Kirkisânî bu cevazı iki yönden hatalı bulmaktadır. Birincisi Tanah'ın "Evlerinizde yedi gün maya bulunmayacak. Mayalı bir şey yiyen yerli yabancı herkes İsrail topluluğundan atılacaktır"[1283] sözünde evlerde maya bulunmaması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. İkncisi ise Rabbaniler burada yer alan *be-bateyhem* (evlerinizde) sözüyle ilgili tutarsız davranmaktadırlar. Zira Tanah'ta maya bulunmaması gereken yer olarak *be-bateyhem* (evlerinizde) ifadesi kullanılmasına rağmen Rabbaniler Yahudi olmayanların evinde bile bir Yahudi'ye ait maya bulunmasını yasaklamaktadırlar.[1284] Sadece Yahudileri teşmil eden bir emri Yahudi olmayanları da kapsayacak şekilde genişletmektedirler. Öte yandan *be-bateyhem* (evlerinizde) ifadesi gibi yalnızca Yahudilere hitap eden *leha* (sizde, aranızda) sözünü ters istikamette delil olarak kullanarak Yahudi olmayanların Yahudi'nin evine mayalı ekmek getirebileceğini iddia etmektedirler.[1285] El-Kirkisânî'ye göre, mayanın Pesah süresince Yahudi olmayana emanet edilmesini haram kılacak bir delil bulunmamaktadır.[1286]

El-Kirkisânî, Rabbanilerin bayramlarla ilgili farklı uygulamalarından örnekler vermektedir. Tanah'ta Sukot Bayramı'nın ilk günü için şu emredilmektedir: "İlk gün meyve ağaçlarının güzel meyvelerini, hurma dallarını, sık yapraklı ağaç dallarını, vadi kavaklarını toplayıp (alıp) Tanrınız Rab'bin önünde yedi gün şenlik yapacaksınız."[1287] El-Kirkisânî'ye göre, bu emir Ezra Kitabı'nda izah edilerek *suka* yapmak için gerekenler belirtilmektedir: "Bütün kentlerde ve Yeruşalim'de şu duyuru yapılsın:

[1282] Mişna, Pesahim, 2:2. El-Kirkisânî'nin anlatımına uyan bir pasajdır.

[1283] Çıkış, 12:19.

[1284] Tarih boyunca Yahudilere ait mayanın Pesah süresince Yahudi olmayanlara satılması veya değerinde başka eşyalarla takas edilmesi çok yaygın bir uygulamadır. Bu uygulama bugün de geçerliliğini devam ettirmektedir.

[1285] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.30, s. 24.

[1286] Mayanın saklanmasıyla ilgili bütün görüşler ve el-Kirkisânî'nin değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* IX.9, ss. 901-906.

[1287] Levililer, 23:40.

‘Dağlara çıkın; yasada yazılana uygun olarak, çardak yapmak üzere zeytin, iğde, mersin ve hurma dalları, sık yapraklı ağaç dalları getirin.”[1288] İki metin birlikte okunduğunda, Sukot Bayramı’nın ilk günü alınması istenen dallar çardak yapımında kullanılacaktır. Ancak el-Kirkisânî’ye göre, Rabbaniler bu emrin *hoşa‘na* için verildiğini ve alma fiilinin el ile yapılması gerektiğini iddia etmektedir.[1289] Bu durumda, çardak için kullanılması istenen dalları başka bir uygulama (*hoşa‘na*) esnasında elde tutma şeklinde yerine getirmektedirler.

Rabbani Yahudilikte, Sukot Bayramı’nda elde tutulması gereken dört çeşit dal bulunmaktadır.[1290] El-Kirkisânî’nin Rabbanilere atfettiği, Levililer, 23:40’ın *hoşa‘na* için verilmiş ve el ile yapılması istenen bir emir olduğu iddiası, Rabbani Yahudilikteki bu uygulamayla bağlantılıdır. El-Kirkisânî, *hoşa‘na* tabiri hakkında başka bir açıklama yapmamaktadır. *Hoşa‘na* ifadesi, dualarda kullanılan “bizi kurtar” anlamındaki *hoşa‘na* ifadesini hatırlatmaktadır. *Hoşa‘na* ile başlayan veya içerisinde *hoşa‘na* bulunan dualar bu isimle adlandırılmaktadır. Sukot Bayramı’nın bütün günlerinde tekrar edilen *hoşa‘na* sözünden çeşitli isimler türetilmiştir. Örneğin, Rabbanilikte Sukot Bayramı’nın son gününün ismi *Hoşa‘na Raba*’dır. Zira bu günde *hoşa‘na* duasının defalarca okunduğu ritüeller bulunmaktadır. Bir diğer örnek de Talmud’da kullanılan *hoşa‘not* ifadesidir. Burada, *hoşa‘not* sözü “dört çeşit” bitki anlamında kullanılmaktadır. Bu bitkiler, *hoşa‘na* duasının okunduğu ritüellerde elde tutulması sebebiyle benzer bir isimle

[1288] Nehemya, 8:15.

[1289] El-Kirkisânî, *Kitâbu’l-Envâr ve’l-Merâkıb*, I.3.36, s. 25.

[1290] Bunlar *etrog* (turunçgil), *lulav* (palmiye dalı), *hadas* (mersin dalı) ve *arava*dır (söğüt dalı). Bkz. Besalel, “Sukot”, *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 3)*, s. 648. Mişna’ya göre *lulav*, Mabed zamanında Mabed’de Sukot Bayramı’nın yedi gününde, Mabed dışında ise bir gününde ele alınmaktadır. Ancak Mabed yıkıldıktan sonra Mabed anısına *lulav*ın her yerde yedi gün boyunca ele alınmasına karar verilmiştir. Mişna, Roş ha-Şana, 4:3.

adlandırılmaktadır.[1291] Nemoy'a göre, el-Kirkisânî'nin kullandığı *hoşa'na* ifadesi muhtemelen Talmud'daki *hoşa'not* (dört çeşit) sözünün kısaltmasıdır.[1292] Bu durumda el-Kirkisânî'nin bahsettiği *hoşa'na* ifadesi, Sukot Bayramı'nda ele alınan *hoşa'not* (dört çeşit) gibi görünmektedir. Ona göre Rabbaniler, çardak yapımı için alınması emredilen dalları, dualar esnasında ellerinde tuttukları dallar olarak kabul etmekte ve Tanah'ın emrini değiştirmektedirler.[1293] Sukot Bayramı'yla ilgili Tanah pasajları Sâmirîlikte de el-Kirkisânî'ye benzer şekilde yorumlanmaktadır. Bu sebeple Tanah'ta bahsedilen meyve ve dallar çardak yapmak için kullanılmakta, elde taşıma ve sallama uygulaması bulunmamaktadır.[1294] El-Kirkisânî, Sukot Bayramı'nda alınması emredilen bitkilerin Ezra Kitabı'nda açıklandığını ifade etmektedir. Ancak verdiği pasaj, Nehemya Kitabı'nda bulunmaktadır. El-Kirkisânî'nin Ezra ifadesini kullanması Nehemya'nın ikinci Ezra olarak kabul edilmesiyle bağlantılı görünmektedir.[1295]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin değiştirdiği başka bir uygulama bayramlarda *mikra kodeş* (kutsal toplantı) yapmak hakkındadır. Tanah'ta her bayramın birinci gününde *mikra kodeş* yapılması ve gündelik işlerin bırakılması emredilmektedir.[1296] Ancak Rabbaniler, bir günle yetinmeyip *mikra kodeş*in iki gün yapılmasını zorunlu tutmaktadır. Buna benzer şekilde bayramların gün sayısında da Tanah'a muhalefet

---

[1291] Besalel, "Oşanot", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 2)*, s. 463.

[1292] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 345, dipnot: 116.

[1293] Sâmirîlikte de Sukot Bayramı'nda *lulav* kullanılmamaktadır. Ruth Jacoby, "The Four Species in Jewish and Samaritan Tradition", ed. Lee I. Levine and Zeev Weiss, *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, *Journal Roman Archaeology*, Portsmouth, Rhode Island, ss. 225–230.

[1294] Bkz. Reinhard Pummer, "Synagogues – Samaritan and Jewish: A New Look at Their Differentiating Characteristics", *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives*, ed. Jan Dušek, De Gruyter, Berlin 2018, ss. 55–57.

[1295] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 345, dipnot: 115.

[1296] Levililer, 23:4, 7, 21, 24, 27, 35-37.

etmektedirler. Tanah'a göre Pesah Bayramı'nda yedi gün mayasız ekmek yenmesi,[1297] Sukot Bayramı'nda yedi gün *suka*da oturulması gerekmektedir.[1298] Ancak Rabbaniler her ikisini de sekiz güne çıkarmaktadır.[1299]

Ay başlarının belirlenmesi Yahudilikte önemli tartışma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Karaîlerin çoğunluğu *ru'yet-i hilâl* (Hilal'in görülmesi) yöntemine göre ay başlarını belirlemektedir.[1300] Rabbanilerin ise kendilerine özgü yöntemleri bulunmaktadır. El-Kirkisânî de Rabbanilerin bu konudaki iddialarına yer vermektedir. Ona göre, eski Rabbani kaynaklarda *ru'yet-i hilâl* usulü kabul edilmesine rağmen sonradan gelenler *ibur*[1301] kuralını benimseyerek buna muhalefet etmektedirler.[1302] *İbur* yönteminde "2-4-6'da değil (*lo bet dalet vav*)" şeklinde formüle edilen bir uygulama yer almaktadır. Buna göre Pesah'ın ilk gününün haftanın ikinci (pazartesi), dördüncü (çarşamba) ve altıncı (cuma) günlerine tekabül etmemesi gerekmektedir.[1303] El-Kirkisânî, "2-4-6'da değil" kuralının bir delili bulunmadığını

[1297] Levililer, 23:6.

[1298] Levililer, 23:42.

[1299] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.36, s. 25. Krş. Mişna, Suka, 4:1.

[1300] El-Kirkisânî Yahudi dinî takviminin belirlenmesinde önemli olan ay başlarının belirlenmesi konusundaki ihtilafları ve kendi görüşlerini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* VII. *makâle,* ss. 789-850.

[1301] Sözlükte "hamilelik" anlamına gelen *ibur*, Yahudi takvimi söz konusu olduğunda "araya ekleme" manasında kullanılmaktadır. Ay takvimine dayanan Yahudi takviminde, bayramların öne kayarak farklı mevsimlere denk gelmesini engellemek üzere araya ay ekleme usulü benimsenmektedir. Bu sayede Yahudi bayramların, ilk kutlandıkları zamandaki atmosferin hissiyatıyla kutlanması sağlanmaya çalışılmaktadır. Birkaç yıl arayla bir ay ekleme şeklinde gerçekleştirilen bu sistemde, bayramlar yaklaşık otuz-kırk günlük kaymalarla yılın belirli bir dönemine sabitlenmiş olmaktadır. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik,* s. 236.

[1302] El-Kirkisânî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.16, ss. 833-837.

[1303] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 342, dipnot: 102.

belirtmekte, Yahudi akademisi lideri Hay'ın[1304] telif ettiği bir kitaba atıfla Yitshak Nefha/Neppaha[1305] isimli bir şahıs tarafından düzenlendiği bilgisini aktarmaktadır.[1306] Ona göre, *ibur* ve "2-4-6'da değil" yöntemlerinin illeti hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre *arava* (söğüt dalı) ritüelinin[1307] Şabat'la çakışmasını önlemek için bu kural geliştirilmiştir. Zira *arava* gününde (Sukot Bayramı'nın yedinci günü, *Hoşa'na Raba*) Kudüs'teki insanlar sunularını sunmayı adet edinmiştir. Şabat'a denk geldiğinde sunular ve adaklar konusunda karmaşa yaşanacağı, azalma olabileceği düşünülmektedir. İkinci görüş sahipleri, Yom Kipur cuma veya pazar gününe denk gelmesin diye bunu yaptıklarını iddia etmektedir. Çünkü Yom Kipur cuma gününe denk gelip de o gün biri ölürse ertesi gün Şabat olduğu için ölünün iki gün iki gece bekletilmesi gerekir ve kokmasına neden olur. Aynı şekilde Yom Kipur pazara denk

[1304] El-Kirkisânî'nin bahsettiği bu şahsın Pumbedita gaonu Hay ben David (890-897) veya Sura gaonu Hay ben Nahşon (886-896) olabileceği düşünülmektedir. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, ss. 332-336.

[1305] Yitshak Neppaha, 3. ve 4. yüzyıllarda Galile'de yaşamış, Amoraim'den bir rabbidir. 10. yüzyılda çeşitli müellifler tarafından Hay ben David'in veya Hay ben Nahşon'un Yitshak Neppaha'ya Rabbani takviminin hesaplanmasında rol atfettiği zikredilmektedir. Karaî gelenekte de "2-4-6'da değil" (*lo bet dalet vav*) kuralını Yitshak Neppaha'nın oluşturduğu kabul edilmektedir. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 223, 335.

[1306] Karaî bilgin Yefet ben Eli'nin Levililer, 23. bölüme yaptığı tefsirde *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ile benzer bir anlatım bulunmaktadır. Yefet ben Eli, *yeşiva* lideri Hay'ın takvim düzenini sayısal hesaplamalara dayandıran kişi olarak Yitshak Neppaha'ya atıfta bulunduğunu aktarmaktadır. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 335.

[1307] Sukot Bayramı'nda kullanılan demeti oluşturan dört bitkiden biri *arava*dır (söğüt dalı). Tanrı'nın hükümranlığının tasdiki anlamına gelen "*lulav*ı almak", Sukot Bayramı'nın Şabat haricindeki ilk yedi gününde yapılmaktadır. Sukot Bayramı'nın yedinci günü olan *Hoşa'na Raba*'da *lulav* haricinde yalnızca *arava* ile yapılan bir ritüel bulunmaktadır. Şabat'ta *arava* taşımak yasak olacağı için *Hoşa'na Raba*'nın Şabat'a denk gelmeyeceği şekilde takvim düzenlenmiştir (MS. 360-Hillel II). Levililer, 23:40; Besalel, "Sukot", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 3)*, ss. 647-649; Besalel, "Oşana Raba", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 2)*, s. 463.

gelir de Şabat'ta biri ölürse ölünün iki gün iki gece bekletilmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Yom Kipur'un cuma ve pazar günleri olmamasına dikkat edilmektedir.[1308]

El-Kirkisânî, *ibur* ve "2-4-6'da değil" kurallarının koyulma sebebi olarak iki farklı görüşten bahsetmektedir. Birincisi, *arava* günü Şabat'a denk gelirse Kudüs'teki Yahudilerin adet edindikleri kurban ve adak getirme uygulamasının sekteye uğrayacağı endişesidir. Nitekim Tanah'ta "Adadığınız adaklar ve gönülden verdiğiniz sunuların yanısıra, bayramlarınızda Rabb'e yakmalık, tahıl, dökmelik ve esenlik sunularınız olarak bunları sunun"[1309] cümlesiyle bayramların kurban ve adak zamanları olduğu vurgulanmaktadır. Öte yandan Rabbani kaynaklarda farklı bir yorum bulunmaktadır. Sukot Bayramı'nın son günü olan *Hoşa'na Raba*'da sadece *arava* (söğüt dalı) kullanılarak bir ritüel yapılmaktadır. El-Kirkisânî'nin bahsettiği *arava* günü muhtemelen *Hoşa'na Raba*'ya tekabül etmektedir. Rabbani görüşe göre *Hoşa'na Raba* (yani *arava* günü) Şabat'a denk gelirse *arava*yı taşımak yasak olacağı için bu ritüel gerçekleştirilemeyecektir. Bu nedenle *Hoşa'na Raba*'nın Şabat'a gelmeyeceği şekilde takvim düzenlemesi yapılmıştır.[1310]

Rabbanilerin takvim düzenlemesi hakkında El-Kirkisânî'nin değindiği ikinci görüş, Yom Kipur'un cuma veya pazara denk gelmesini engellemektir. Talmud'da Yom Kipur'un pazar gününe denk gelmesinin sakıncası konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi el-Kirkisânî'nin de bahsettiği, ölünün bekletilmesi meselesidir. İkinci olarak Yom Kipur sonrası kullanılan sebzelerin tazeliğini koruma düşüncesidir. Yom Kipur'da oruç tutulmakta ve Şabat yasakları geçerli kabul edilmektedir. Şabat'tan

---

[1308] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.27, s. 23. Ayrıca bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, VII.11, ss. 804-814.

[1309] Sayılar, 29:39.

[1310] Besalel, "Oşana Raba", *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 2)*, s. 463. Krş. Mişna, Suka, 4:3.

önce hazırlanan sebzeler pazar gününe kadar kuruyacağı için Yom Kipur'un pazara denk gelmesi uygun görülmemektedir.[1311]

El-Kirkisânî, Rabbaniler arasında *ru'yet-i hilâl* (Hilal'in görülmesi) yöntemini kabul edenler bulunduğunu düşünmektedir. Örneğin Gamliel isimli bir Rabbani, bayramın gelişinin belirlenmesinde diğer Rabbanilerden ayrılarak Hilal'in görülmesini esas almıştır.[1312] El-Kirkisânî bu şahsın hakikati ortaya koyduğunu, ancak genel Rabbani görüşe uymadığı için reddedildiğini ifade etmektedir. Ona göre Rabbaniler, dinî vecibeler konusunda kendi belirlediklerinden farklı görüş benimseyenleri cemaatten uzaklaştırmaktadır.[1313] Mişna'da Rabban Gamliel'in ay başının belirlenmesi için Hilal'i gözlemleyip etrafındakilerle müzakere ettiği anlatılmaktadır.[1314] Ancak bu sebeple görevinden uzaklaştırıldığından bahsedilmemektedir. Talmud'da ise Rabban Gamliel'in görevden uzaklaştırılmasında çeşitli dinî görüşlerinin ve başka Rabbilere karşı sıkıntı veren tutumunun etkili olduğu anlatılmaktadır. Rabban Gamliel'in takvimle ilgili görüşleri, uzaklaştırılmasının nedenleri arasında olsa bile yegâne sebep olarak zikredilmemektedir.[1315]

Rabbanilerin takvimle ilgili uygulamaları İslam kaynaklarında da ele alınmaktadır. El-Mes'ûdî, İsraillilerin çoğunluğu olarak kabul ettiği ve *Eşme'as* ismini verdiği Rabbanilerin Hilalleri görme, ayların ve günlerin sayılarını hesaplama yöntemlerini kullandıklarını zikretmektedir. Ona göre, *'ibbûr* adını verdikleri bu

---

[1311] Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 20a.

[1312] Bkz. Mişna, Roş ha-Şana, 2:8.

[1313] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.2.6, s. 11. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, ss. 57-66.

[1314] Mişna, Roş ha-Şana, 2:8.

[1315] Babil Talmudu, Berahot, 27b. Nemoy, el-Kirkisânî'nin Rabban Gamliel'in görevinden uzaklaştırılmasında *ru'yeti hilâl*i sebep göstermesinin hatalı olduğunu düşünmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 326, dipnot: 18.

hesaplama yöntemi, *Fısıh* (Pesah) Bayramı için kullanılmaktadır. El-Mes'ûdî, Anâniyye (*el-'Anâniyye*) ve Karaîlerin (*el-Karâîyye*) takvim konusunda Rabbanilerle ihtilafa düştüklerini, Pesah Bayramı için ekinlerin olgunlaşmasını esas aldıklarını ve bu zamana *Aviv* dendiğini belirtmektedir.[1316]

Yahudi takvimi konusunda ayrıntılı bilgiler veren bir diğer kaynak el-Bîrûnî'dir. Rabbanilerin ay başlarını belirlerken Hilal'in görülmesine önem vermeyip hesaplamalara dayandıklarını belirten el-Bîrûnî, bununla ilgili iki gerekçeden bahsetmektedir. Birincisi, sürgün sonrası Kudüs'e döndüklerinde kendilerine düşmanlık besleyen Sâmirîler tarafından aldatılmalarıdır. O dönemde ay başını belirlemek üzere dağa çıkan gözcüler Hilal'in görülmesini dumanla işaret vermekteydiler. Ancak Sâmirîlerin, havanın kapalı olduğu birkaç ay erken işaret göndererek onları kandırdığı ortaya çıkmıştır. Sonunda bu hileden uzak durmalarını sağlayacak bir hesaplama sistemi aramışlardır. Bu hikâyeye itibar etmeyen ikinci görüşe göre, Beyt-i Makdis'in yıkılması ve İsrailoğullarının dünyanın farklı yerlerine dağılması sebebiyle Hilal'i gözleme yönteminin ihtilaflara sebep olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla Rabbani Yahudiler arasındaki birliği korumak üzere Eliezer ben Peruah gözetiminde bir hesaplama sistemi oluşturulmuştur.[1317] Anâniyye'nin Rabbanilere karşı çıktıklarını belirten el-Bîrûnî, onların Müslümanlar gibi *ru'yet-i hilâl* yöntemini esas aldıklarını ifade etmektedir. Anân'ın Pesah Bayramı'nı belirlerken arpa ekimi ve ilk başağın olgunlaşmasını dikkate aldığını söyleyen el-Bîrûnî'ye göre bu, ülkeler arasındaki iklim farklılıkları sebebiyle

[1316] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf,* s. 187; el-Mes'ûdî, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*, s. 160.

[1317] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* ss. 57-58; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, ss. 106-107.

genel geçer bir yöntem olmaktan uzaktır.[1318] Rabbani Yahudilerin bir yıllık takvimlerinde yer alan bütün oruçları ve bayramları tek tek ele alan el-Bîrûnî, el-Kirkisânî'nin Rabbanilere atfettiği Pesah için belirlenen "2-4-6'da değil" kuralından da bahsetmektedir. El-Bîrûnî'ye göre bayram günlerini tespit ederken bu tarz kurallar koymaları, kutlamaların Şabat'a rastlamasını ve başka bir istirahat (iş yapma yasağı olan) gününün Şabat'la peşpeşe gelmesini engellemektir.[1319]

C. Temizlik

Yahudilikte temel dinî uygulamalardan biri temizliktir. Yahudilikte temizlik insan bedeninden giysilere, kaplardan yiyeceklere vb. pek çok alanı ilgilendiren bir meseledir. Temizlikle ilgili emir ve yasaklar Tanah'tan temellenmekle birlikte Yahudi grupları arasında farklı görüş ve uygulamalar görülmektedir. El-Kirkisânî *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın onuncu bölümünü necaset, on ikinci bölümünü de yiyecekler ve giysilerde koşerlik konularına ayırmaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin temizlikle ilgili görüşleri hakkında da bilgi vererek değerlendirmeler yapmaktadır. Bu bölümde, el-Kirkisânî'nin ölünün necaseti ve yiyeceklerde temizlik konularında Rabbanilik eleştirisi ele alınacaktır.

1. Ölünün Necaseti

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbaniler sürgün döneminde bazı necaset ve temizlik kurallarının sakıt olduğunu iddia etmektedir. Bunu şu sözleriyle ifade etmektedirler:

[1318] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 59, 284; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 107, 296.

[1319] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ss. 275-284; el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, ss. 284-297.

"Beyt-i Makdis yıkıldığı günden itibaren necaset yoktur, taharet yoktur."[1320] Burada cüzzamdan kirlilik (necaset) olmadığını ve ölüye dokunmanın kirliliğinden temizlenmenin (taharet) mümkün olmadığını kastetmektedirler.[1321] Rabbanilikte necasetin en ağırı ölüdür. Arındırma suyu (*mey nida*)[1322] bulunmaması sebebiyle en ağır necaset olan ölünün necasetinden temizlenemedikleri için diğer necasetlerden temizlenmek de gereksiz olmaktadır. Çünkü diğerlerinden temizlenmek isteseler bile, ölünün necasetinden temizlenememeleri sebebiyle yaptıkları temizlik hükümsüz kalmaktadır. Dolayısıyla sürgün dönemindeki Yahudilerin tamamı necis kabul edilmektedir.[1323]

Daha önce belirtildiği üzere, Anâniyye'den bir grup, arındırma suyu elde edilemediği için ölüye dokunanın kirliliğinin hükmen kalktığını iddia etmektedir. El-Kirkisânî, hem Anâniyye taraftarlarına hem de Rabbanilerin görüşlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre, kirlenmenin illeti temizliğin mümkün olup olmaması değil ölüye dokunmaktır. Dolayısıyla ölüye dokunan kirli kabul edilir. Her ne kadar kohen tarafından hazırlanan arındırma suyuna ulaşılamadığı için temizlenmekle ilgili farz, kulun güç yetiremeyeceği yükümlülükler (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) kapsamına girse de farzlar imkân ve erişebilirlik dâhilinde geçerlidir. Bu çerçevede, ölüye dokunan kişinin

[1320] Bu ifadenin kaynağı olarak gaonlar dönemi responsalarına işaret edilmektedir. Lockwood, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", s. 164, dipnot: 84.

[1321] Levililer, 13:1-46'da cüzzam hastalığının kohen tarafından belirlenmesi, cüzzamlının kirli ilan edilmesi ve iyileşene kadar insanlardan uzakta yaşaması emredilmektedir. Sayılar, 19. bölümde ölüye dokunan kişilerin kirli oldukları ve kohen tarafından hazırlanan arındırma suyu (*mey nida*) ile temizlenmeleri emredilmektedir.

[1322] Bkz. Sayılar, 19. bölüm.

[1323] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.16, ss. 18-19.

normal suyla temizlik yapması gerekmektedir. Arındırma suyunu kullanmamanın bir cezası da bulunmamaktadır.[1324]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbanilerin temizlenememesi ve hükmen necis olması birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Onlara göre dua ederken, mushaflara (*mesâhif*)[1325] ve kutsal eşyalara dokunurken temizlik şartı bulunmaktadır. Ancak ölünün necasetinden temizlik olmaması sebebiyle kendi görüşlerine muhalefet etmekte, necis bir şekilde dua edip mushaflara dokunmaktadırlar. Bu durumu mushafların yazıldığı derilerin de necis olmasıyla açıklamaktadırlar. Onlara göre mushaflar goy tarafından kesilmiş (*şehitat goy*) hayvanların derileri üzerine yazıldığı için necis birinin dokunmasında sakınca bulunmamaktadır. El-Kirkisânî mushafların *nohri* tarafından kesilmiş (*şehitat nohri*), hükmen necis olan hayvan derisine yazılmasının gerekçesini sorgulamaktadır. Rabbaniler, mushafların çoğaltılması için Yahudilerin kestikleri hayvanlardan elde edilen derilerin yetersiz olduğunu, mushaf ve Sefer Tora ihtiyacının karşılanması ve kıraatin devam ettirilmesi için diğer derilerin de kullanıldığını iddia etmektedirler. Ancak El-Kirkisânî bu mazereti geçersiz kabul etmektedir. Ona göre, herhangi bir şehirdeki Yahudilerin kestiği hayvan derileri dünyadaki bütün mushaf ve Sefer Tora ihtiyacını karşılamaya yetecektir. Öte yandan El-Kirkisânî, Yahudiler tarafından hazırlanan derilere yazılan mushafların necis derilere yazılmış mushaflarla karıştırılmasını da mantıksız bulmaktadır. Temiz mushafları diğerlerinden ayırmamaları, Rabbanilerin necasetten sakınmadıklarını göstermektedir.[1326]

Rabbanilikteki ölünün necasetinden temizlenememe durumu, İslam kaynaklarında da yer almaktadır. El-Mağribî'ye göre Rabbaniler, kemiğe, kabre ve

---

[1324] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* X.55, ss. 1080-1090.

[1325] El-Kirkisânî "mushaf" kavramıyla Tevrat'ın kopyalarını kastetmektedir.

[1326] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.16, s. 19.

ölüye dokunan kimselerin Tevrat'ta emredildiği şekilde (Harun soyundan bir kohenin hazırladığı inek sunusunun külü ile) temizlenemedikleri hâlde hükmen temiz olduğunu, dua etmesi ve mushafı taşımasının uygun olduğunu kabul etmektedir. El-Mağribî, neshi reddeden Rabbanilerin bu hükümleriyle Tevrat emirlerini neshettiklerini belirtmektedir. Aksi takdirde onların ebedî olarak kirli olduklarını kabul etmeleri gerekmektedir. El-Mağribî, ölünün necasetiyle ilgili temizlik hükümlerini yerine getiremedikleri hâlde Rabbanilerin hayızla ilgili temizlik kurallarına eklemeler yapmalarını da anlamsız bulmaktadır.[1327] El-Mağribî'nin anlatımının *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki eleştirilerle benzerliği dikkat çekmektedir. Her iki eserde de dua etme ve mushaf taşıma örnekleri kullanılmaktadır. Ancak el-Kirkisânî'den farklı olarak, el-Mağribî bunu nesihle bağlantılı bir şekilde değerlendirmektedir.

El-Kirkisânî, Rabbanilerin ölünün necasetinden temizlenmeyi kaldırmasının çelişkilerine dikkat çekmektedir. Rabbaniler kohenlerin ölüye dokunmasını ve kabirlere cenaze taşımasını yasaklamaktadır. Diğer Yahudiler temizlik imkânı olmadığı için necis bir şekilde mushaf ve Sefer Tora'yı okumalarına rağmen kohenlere özgü bir yasak koyulmaktadır. El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin bu konuda Tanah'ın "Rab Musa'ya şöyle dedi: 'Harun soyundan gelen kâhinlere de ki, 'Kâhinlerden hiçbiri yakın akrabası olan annesi, babası, oğlu, kızı ve kardeşi dışında, halkından birinin ölüsüyle kendini kirletmesin"[1328] cümlesini delil getirmeleri mümkündür. Ancak bu hüküm temizlik kurallarının bütünüyle geçerli olduğu bir döneme aittir. Sürgün döneminde temizlik imkânı olmadığını iddia ettikleri için kohenlerin yakın akrabalarının ölülerine de dokunmamaları gerekmektedir. Ama buna izin vermektedirler. El-Kirkisânî'ye göre,

[1327] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 16-18.

[1328] Levililer, 21:1-2.

Rabbanilerin sürgün döneminde ölünün necasetinden temizliği kaldırdıkları hâlde kohenlerle ilgili bu kuralı uygulamakta ısrar etmeleri çelişkili görünmektedir.[1329]

El-Kirkisânî ölünün necaseti konusunda Rabbanilerin başka görüşlerini de konu etmektedir. Rabbanilerin garip görüşlerinden biri, yalnızca İsrailoğullarının ölüsünün necis olması, goyların ölüsünde necaset bulunmamasıdır. Tanah'ta ölünün necasetine dair emir şu şekildedir: "Şeriat şudur: çadırda bir adam öldüğü zaman, çadıra giren her adam ve çadırda olan herkes yedi gün murdar olacaktır."[1330] Rabbaniler burada geçen "adam" (*adam*) sözüyle İsrailli bir adamın kastedildiğini iddia etmektedirler. Zira Hezekiel, 34:31'de, "Ve siz, koyunlarım, otlağımın koyunları, insansınız ve ben Allah'ınızım, Rab Yehova'nın sözü" cümlesinde Tanrı'nın koyunları olan İsrailoğulları "insan" (*adam*) kelimesiyle nitelendirilmektedir. İki pasaj birlikte okunduğunda çadırda bir İsrailli adam öldüğü zaman çadırdakiler kirli sayılacak anlamı çıkmaktadır. Ancak el-Kirkisânî, Tanah'tan başka bir delil getirerek goyların ölüsünün de necis olduğunu iddia etmektedir. Tanrı, Musa'ya Midyanlılarla savaşmayı emretmiş, savaştan dönenlere "Aranızda birini öldüren ya da öldürülen birine dokunan herkes yedi gün ordugâhın dışında kalsın. Üçüncü ve yedinci gün kendinizi de tutsaklarınızı da günahtan arındıracaksınız"[1331] denilmiştir. Burada, savaşta goyların ölüsüne dokunan İsraillilerin temizlik kurallarını yerine getirdikleri açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Rabbaniler bu emre zıt düşmektedir. El-Kirkisânî, Rabbanilerin böyle bir görüş ortaya koymalarını cehalet ve kalp körlüğü olarak yorumlamaktadır.[1332]

Goyların ölülerinin necaseti konusu, Talmud'da Rabbi Şimon ben Yohay tarafından zikredilmektedir. Ancak bizzat ölüler değil goyların kabirleri söz konusu

---

[1329] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.17, ss. 19-20.

[1330] Sayılar, 19:14.

[1331] Sayılar, 31:19.

[1332] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.18, s. 20.

edilmektedir. Ona göre goyların kabirleri necis değildir, çünkü goylar Tanah'ta "adam" kelimesiyle nitelendirilmemektedir. Tanah'ın "çadırda bir adam öldüğü zaman, çadıra giren her adam ve çadırda olan herkes yedi gün murdar olacaktır" ifadesi, İsrailoğullarına işaret etmektedir. Bununla birikte Talmud'da el-Kirkisânî'ye benzer şekilde "adam" kelimesinin goylar için de kullanıldığını ifade eden muhalif söylemler bulunmaktadır.[1333]

Rabbaniler ölünün kemikleri hakkında da hüküm vermektedir. Onlara göre ölüye ait kırık kemiğe dokunmak necis kabul edilmemektedir. Çünkü Tanah'ta "Kırda kılıçla öldürülmüş ya da doğal ölümle ölmüş birine, insan kemiğine ya da mezara her dokunan yedi gün kirli sayılacaktır"[1334] denilmektedir. Buradaki "insan kemiği" ifadesi kırık kemiği kapsamamaktadır. Ancak el-Kirkisânî bu yoruma hayıflanarak şöyle demektedir: "Eyvahlar olsun bunu söyleyene! Gör ki o, etin ufacık parçasının et olması gibi kemik parçasının kıymık kadar olsa da kemik olduğunu bilmiyor." Ona göre kırık kemiği bütün kemikten farklı değerlendirmek yanlış olup, ölünün kemiği necisse bütün de olsa kırık da olsa necis kabul edilmelidir.[1335] El-Kirkisânî'nin belirttiği gibi, Rabbani gelenekte kemik parçasının necaseti konu edilmektedir. Mişna'da dokunma ve taşıma yoluyla necasete sebep olan ancak çadırda kirletmeyen şeyler arasında "arpa kadar kemik", "eksik omurga ve kafatası" zikredilmektedir. Omurga ve kafatasındaki eksiklik için Hillel ve Şammay ekolleri farklı boyutlar öngörmektedir.[1336] Mişna'nın bu bölümünde, el-Kirkisânî'nin bahsettiği Tanah referansıyla ilgili bir yorum bulunmamaktadır.

[1333] Babil Talmudu, Yevamot, 61a.

[1334] Sayılar, 19:16.

[1335] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* I.3.18, s. 20.

[1336] Mişna, Oholot, 2:3.

2. Yiyecekler

El-Kirkisânî Rabbanilerin yiyeceklerle ilgili bazı görüş ve uygulamalarını eleştirmektedir. Yiyeceklerin temizliği konusunda tartışma konularından biri, hamile iken kesilen bir hayvanın karnındaki yavrunun (fetüs/cenin) yaşaması durumundaki hükmüdür. El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler cenin yemeye izin vermektedir. Doğum vakti gelen bir koyun veya ineğin, doğum yapmadan önce kesilmesi durumunda karnı kesilip yavru çıkarılmaktadır. Annesinin dinî kurallara uygun olarak kesilmesi cenini temizlemektedir. Bu yüzden doğan yavru temiz kabul edilip dinî kesime tabi olmadan yenmesi caiz olmaktadır. Doğan yavru beş yıl tarla sürse dahi annesinin kesilmesinden kaynaklanan temizliği devam etmektedir. El-Kirkisânî Rabbanilerin bu uygulamasında dinen haram olan yedi şeyi yemeye izin verdiklerini düşünmektedir. Bunlar; ölü, kan, yağ, "yaşayan bedenin parçası", "o ve onun yavrusu", *nohri* tarafından kesilenler (*şehitat nohri*) ve "siyatik siniri"dir. El-Kirkisânî'ye göre anne doğumdan önce ölürse karnından çıkarılan yavru ölüden bir parça olmaktadır, ölüden bir parçayı yemek de caiz değildir. Annesinin kesilmesiyle yavrunun temizlendiği ve yenilebilir olduğu iddiası geçerli değildir. Aksine annesinin ölüsü, onu kirletmekte ve haram kılmaktadır. El-Kirkisânî Rabbanilerin konuyla ilgili başka görüşlerine de yer vermektedir. Onlara göre anne kesilmeden önce yavrunun ayaklarından biri rahimden çıkarsa ve annesi kesildiği için yavru ölürse dışardaki uzuv haram kabul edilip kesilmektedir. Dışardaki uzvun kesilmesinden sonra içerde bulunan yavru temiz kabul edilmekte, yenmesine izin verilmektedir. El-Kirkisânî Rabbanilerin bu görüşünün kendi sözünü desteklediğini düşünmektedir.[1337] Yani yavrunun dışardaki uzvu ölünün parçası olması sebebiyle

[1337] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.22, ss. 21-22. Hamile hayvanın kesimi ve fetüsle ilgili hükümler için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.19-22, ss. 1216-1223.

haram kılınıyorsa kesilen anneden çıkarılan yavru da ölünün parçası olduğu için hükmü haram olmaktadır.

Literatürde *ben pekuah* olarak adlandırılan ceninin dinî hükmü Mişna'da tartışılan konulardan biridir. Mişna'ya göre, bir hayvan kesildiğinde içinde canlı veya ölü sekiz aylık cenin[1338] veya ölü dokuz aylık cenin bulunursa onu parçalayıp kanını akıtmak yeterlidir. Dokuz aylık canlı cenin bulunursa onu dinî kurallara göre kesmek gerekmektedir. Ancak bu durumda bir hayvanı yavrusuyla aynı günde kesmeme emri çiğnenmektedir. Bu yüzden bazı rabbiler annenin kesilmesini yavrunun koşer olması için de geçerli kabul etmektedir. Rabbi Şimon Şezuri, bu görüşü daha da ileri taşıyarak *ben pekuah* beş yaşına gelip tarla sürse dahi annesinin kesilmesinden kazandığı koşerliğin devam ettiğini iddia etmektedir. Ancak anne kesilmeden parçalandıysa ve dokuz aylık cenin canlı bulunduysa bu ceninin kesimi gerekmektedir.[1339] Mişna'da anne kesilmeden önce yavrunun ayaklarından birinin rahim dışına çıkması da tartışılmaktadır. Rabbi Meir'e göre rahim dışındaki ayak koparıldıktan sonra anne kesilirse cenin temiz kabul edilmektedir. Dışardaki ayak koparılmadan önce anne kesilip ayak sonra koparılırsa *trefa*ya temasları sebebiyle hem anne hem de cenin kirli sayılmaktadır. Koparılan ayak dinî kurallara uygun olarak kesilmediği için kirletici görülmektedir. Ancak bazı rabbiler annenin kesilmesiyle uzvun da temiz olacağını ve anne ile cenini kirletmeyeceğini iddia etmektedir.[1340]

[1338] Sekiz aylık canlı ceninin kesilmesi gerekmemektedir. Çünkü Tanah'ta kesimi istenen tam olgunlaşmış hayvanların statüsünde değildir. Mişna, Hullin, 4:4.

[1339] Mişna, Hullin, 4:5.

[1340] Mişna, Hullin, 4:4. *Şulhan Aruh*'a göre kesilen hayvanın içindeki dokuz aylık canlı cenin ayağını yere bastıysa kesim gerektirmektedir ancak diğer *trefa* kurallarına bakılmasına gerek yoktur. Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 13:2. *Ben pekuah*ın yağı ve siyatik siniri yasak değildir. Yalnız dokuz aylık çıkarılan cenin yere basıp yürüdüyse yağ ve siyatik siniri haramdır. Bazıları dokuz aylık sürecini tamamlamış cenin yere basmasa dahi dinî kesim kurallarına tabi olduğunu, dolayısıyla yağı ve siyatik

El-Kirkisânî ölü (kesilmiş) anneden çıkarılan ceninde (*ben pekuah*) yedi çeşit haramlık olduğunu ifade etmektedir. Bunlar Tanah'a dayanan yasaklamalardır. Tanah'ta yenilmesi yasak olan hayvanlar detaylı olarak belirtilmektedir.[1341] El-Kirkisânî'nin bahsettiği ilk haramlık, ceninin ölü eti hükmünde olmasıdır. Tanah'a göre koyun, inek vb. eti yenen hayvanlar dinî emirlere uygun olarak kesilmeden tüketilemeyeceği gibi bunların ölüsünü yemek ve ölüsüne dokunmak da yasaklanmaktadır.[1342] İkinci haramlık cenindeki kandır. Tanah'ta Nuh'la yapılan ahitte "Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir"[1343] emri ve benzer şekilde Musa'ya da "Kanlı et yemeyeceksiniz"[1344] emri bulunmaktadır. Cenini haram kılan üçüncü sebep yağdır. Tanah'ta hayvan yağı şu sözlerle yasaklanmaktadır: "Yağın tümü Rabb'e aittir. Hayvan yağı ve kan yemeyeceksiniz. Yaşadığınız her yerde kuşaklar boyunca bu kural hep geçerli olacak."[1345] Dördüncü haramlık, ceninin "canlıdan parça" (*ever min ha-hay*) olmasıdır. Bu yasaklama da "Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir"[1346] cümlesine dayandırılmaktadır.[1347] Kanın canlıdan bir parça olduğu için haram kılınması gibi canlının diğer parçaları da yasaklanmaktadır. Cenini haram kılan beşinci husus, el-

---

sinirinin de yasak olduğunu düşünmektedir. Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 64:2. İbn Meymûn, annesi *şehita* kurallarına uygun olarak kesilen dokuz aylık canlı ceninin *şehita* kurallarına göre kesilmeden hükmen koşer olduğunu belirtmekte, rabbilerin yağ ve kanına izin vermediklerini ifade etmektedir. Rabbi Şimon Şezuri'nin ayağını yere basmış beş yaşındaki hayvanı dahi temiz kabul etmesini reddetmektedir. Musa ibn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, Hullin, 4:5.

[1341] Levililer, 11. bölüm; Tesniye, 14. bölüm.

[1342] "Eti yenen hayvanlardan biri ölürse, leşine dokunan akşama kadar kirli sayılacaktır. Hayvanın leşinden yiyen giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır. Leşi taşıyan da giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır." Levililer, 11:39-40. "Kendiliğinden ölen hiçbir hayvanın etini yemeyeceksiniz." Tesniye, 14:21.

[1343] Tekvin, 9:4.

[1344] Levililer, 19:26.

[1345] Levililer, 3:16-17.

[1346] Tekvin, 9:4.

[1347] Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin, 59a.

Kirkisânî'nin "o ve onun yavrusu" olarak bahsettiği "İster inek, ister davar olsun, hayvanla yavrusunu aynı gün kesmeyeceksiniz"[1348] emridir. Buradaki haramlık, Mişna'daki dokuz aylık canlı çıkarılan *ben pekuah*ın annesiyle aynı anda kesilmesi görüşüyle bağlantılı görünmektedir. Nitekim Rabbani bilginler de anne ile yavrunun aynı günde kesilmesi yasağını gündeme getirmekte ve bu yüzden yavrunun kesilmeden temiz kabul edilmesini öne sürmektedirler. Altıncı haramlık *nohri* tarafından kesilme meselesidir. Bu meselenin *ben pekuah* için dinî kesim şartı olmadığını savunan Rabbani görüşleriyle ilişkili olması mümkündür.[1349] Ceninle ilgili son husus siyatik sinirinin (*gid ha-naşe*) haram olmasıdır. Tanah'a göre Yakup Tanrı ile güreşmiş, bu güreşte siyatik sinirine darbe almıştır. "Bu nedenle İsrailliler bugün bile uyluk kemiğinin üzerindeki siniri yemezler. Çünkü Yakup'un uyluk kemiğinin başındaki sinire çarpılmıştı."[1350]

El-Kirkisânî'nin kan, yağ, siyatik siniri gibi konulara değinmesi, *ben pekuah* hakkındaki Rabbani görüşlerine dayanmaktadır. Bazı Rabbani âlimler cenini annenin bir organı veya uzvu hükmünde görmekte, annenin dinî kurallara göre kesilmesini yavrunun temizliğine dayanak kabul ederek yavrunun tekrar dinî kesime ihtiyaç duymadığını iddia etmektedirler.[1351] Diğer hayvanlara göre özel bir konuma sahip olan *ben pekuah*ın kanına cevaz verilmemekle birlikte yağı ve siyatik sinirini tüketmekte sakınca görmeyen görüşler bulunmaktadır.[1352]

[1348] Levililer, 22:28.

[1349] Araştırmamızda Rabbanilerin *ben pekuah*ın *nohri* tarafından kesilmesine izin verdiklerine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Nemoy, el-Kirkisânî'nin aklında böyle bir vaka bulunmuş olabileceğini düşünmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 340, dipnot: 89.

[1350] Tekvin, 32:32.

[1351] Bu husus rabbiler arasında tartışmalıdır. Kimisine göre yavru, annenin hemen ardından kesilecekse dinî kesim şartı aranmaz, ancak yürümeye başladıktan sonra dinî kesim gerekmektedir. Kimisine göre de beş yıl tarlada çalışmış olsa bile *ben pekuah* için dinî kesim şartı bulunmamaktadır. Mişna, Hullin, 4:4-5.

[1352] https://en.wikipedia.org/wiki/Ben_pekuah (Erişim tarihi 12.2.2021).

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Tanah'ta kirli olduğu bildirilen etleri temizlemek ve koşer kabul etmek için kendilerince çeşitli kurallar koymaktadır.[1353] Ancak bu kuralların belirli vakitlerde kesilen toplu kurbanlar ve Pesah kurbanları için uygulanması imkânsızdır. Örneğin, Tanah'ta Süleyman hakkında şu ifadeler kullanılmaktadır: "Tapınma yerlerinin en ünlüsü Givon'daydı. Kral Süleyman oraya giderek sunakta bin yakmalık sunu sundu." Bu türdeki toplu kurbanların etlerini temizlemeye muktedir bir insan veya yeterli bir zaman bulunmamaktadır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin bu kuralları kazanç elde etme amacıyla koyduklarını ima etmektedir.[1354]

El-Kirkisânî'nin garip bulduğu Rabbani görüşlerinden biri, etin içerisindeki kanın tüketimiyle ilgilidir. Rabbaniler eti haşlarken soğuk suyun içine atıp birlikte kaynatmayı uygun görmemekte, eti kaynayan suyun içerisine atıp haşlamayı kabul etmektedirler. Zira et soğuk suya atıldığında etteki kan suya karışmakta ve yenmiş olmaktadır. Kaynar suya atılan etin kanı ise suya dağılmamaktadır.[1355] Böylelikle Rabbanilere göre etin kendindeki kanı yemenin helal, et suyundaki kanın ise haram olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan el-Kirkisânî akciğer ve dalak pişirirken de kaynar suda haşlama kuralını uygulamaları gerektiğini düşünmektedir. Ancak Rabbaniler bunları çiğ olarak tüketmektedir. El-Kirkisânî balıkla ilgili Rabbani görüşlerini de ele almaktadır. Onlara göre sağlıklı bir balığı içindeki kanıyla birlikte kaynatmak, pişirmek ve yemek uygundur. Ancak balık kesilmediği hâlde kan çıktıysa kanı yemek haramdır.[1356] Tanah'ta *nevela* (leş) olduğu belirtilmesine rağmen yüzen ölü balığı yemeye izin vermektedirler. Daha da ileri giderek, ölü ve necis bir balığın

[1353] Bu kurallar hakkında bkz. Mişna, Hullin, 3.

[1354] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.24, s. 22.

[1355] Nemoy, İbn Meymûn'un bunu kural olarak benimsediğini diğer dinî otoritelerin reddettiğini ifade etmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 341, dipnot: 96.

[1356] Bununla ilgili doğrudan bir yasaklama bulunmadığı belirtilmektedir. Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 341, dipnot: 97.

karnında temiz bir balık bulunduğu takdirde temiz balığı tüketmeyi caiz görmektedirler. El-Kirkisânî buna izin vermelerine rağmen eti sütle birlikte yemeyi haram kılmalarını sorgulamaktadır.[1357]

Tanah'a göre kan haram kabul edilmektedir.[1358] Bu sebeple hayvan kesimi esnasında kanı akıtmak önem arz etmektedir. Ancak her ne kadar damarlardaki kan akıtılsa da etlerin yapısında kan bulunabilmektedir. Et dâhilindeki kanın hükmü dinî otoriteler tarafından tartışılmaktadır. Rabbanilerin et haşlamakla ilgili görüşleri de buraya dayanmaktadır. El-Kirkisânî et, sakatat ve balık gibi çeşitli örnekler üzerinden Rabbanilerin farklı hükümlerini ortaya koymakta ve karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Etin içerisindeki kan hakkında gösterilen titizliğin, sakatatlar ve balık için geçerli olmadığı görülmektedir. Netice olarak Rabbanilerin çeşitli et türlerindeki kan ile ilgili görüşlerinde bir standart bulunmadığı ve koşer etin belirlenmesinde birbirleri ile çelişkili uygulamaları kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

El-Kirkisânî'nin, Rabbani gelenekteki ölü balığın karnındaki temiz balığı tüketme iznini, eti sütle birlikte pişirme yasağıyla karşılaştırması dikkat çekicidir. Eti sütle birlikte pişirme yasağının temeli, Tanah'ın "oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız/pişirmeyeceksiniz"[1359] emrine dayanmaktadır. Etin sütle pişirilmesi bir hayvanın annesinin sütünde pişirilmesi anlamını taşımaktadır. Ölü balığın karnındaki temiz balık da annesinin kanından bir parçadır. Dolayısıyla pişirildiğinde annesinin kanında pişirilmiş gibi olmaktadır. Böylece annesinin sütünde pişirilen oğlak ile annesinin kanında pişirilen balık birbirine benzer konuma gelmektedir. El-Kirkisânî'nin de bunu düşünerek ikisi arasında karşılaştırma yapması mümkün

[1357] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.25, s. 22.

[1358] Tekvin, 9:4; Levililer, 3:16-17; 19:26.

[1359] Çıkış, 23:19; 34:26; Tesniye, 14:21.

görünmektedir.[1360] Öte yandan el-Kirkisânî, Rabbanilerin eti sütle birlikte pişirme konusunda da yanıldıklarını düşünmektedir. Ona göre Tanah'ta haram kılınan şey, oğlağı anne sütünde haşlamaktır, diğer sütlerle ilgili bir yasaklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, oğlağı annesinin sütü haricindeki sütlerle pişirmekte bir sakınca görmemektedir.

El-Kirkisânî, eti sütle pişirme konusunda Karaîler arasında çeşitli görüşler bulunduğunu belirtmektedir. Karaîlerin çoğunluğu, "oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız/pişirmeyeceksiniz" ifadesini literal olarak anlamayıp tevil etmektedir. Ona göre bu emirden maksat, Tanrı'nın (*Allah*) evine getirene dek bostandaki ilk ürünü almamaktır. Nitekim Tanah'ta bu emrin başında "Toprağının turfandalarının ilkini Tanrı'n Rab'bin evine getireceksin"[1361] denilmektedir. Dolayısıyla "oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız/pişirmeyeceksiniz" ifadesini, "Toprağının turfandalarının ilkini Tanrı'n Rab'bin evine getireceksin" sözünün mecazi açıklaması olarak görmektedirler. Karaîler arasındaki bir diğer görüş Binyamin en-Nihâvendî'ye aittir. Ona göre "oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız/pişirmeyeceksiniz" emri, oğlağın annesinin sütünü uzun süre emerek yetiştirilmemesi, Tanrı'nın (*Allah*) evine vaktinde getirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Tanah'ta öküz ve koyunların ilk doğanının, yedi gün annesi ile kaldıktan sonra sekizinci gün Tanrı'ya takdime olarak sunulması emredilmektedir.[1362] En-Nihâvendî, buradaki oğlağı da ilk doğan hayvanların hükmünde değerlendirmektedir.[1363] En-Nihâvendî'nin yorumu mühtedi bilgin el-Mağribî tarafından da benzer şekilde dile getirilmektedir. El-Mağribî "haşlamayacaksınız/pişirmeyeceksiniz" emrini "olgunlaştırmayacaksınız" olarak tevil

[1360] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 341, dipnot: 98.

[1361] Çıkış, 23:19; 34:26.

[1362] Çıkış, 22:30.

[1363] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* XII.25.1-2, s. 1226.

etmekte ve bu emre göre ilk doğan oğlağı anasının sütünde olgunlaştırmadan Tanrı'nın evine götürmek gerektiğini ifade etmektedir.[1364]

Yahudilikte haram kılınan etler arasında *nevela* (leş) ve *trefa* (kırda parçalanmış hayvan) yer almaktadır. Tanah'ta "Benim kutsal halkım olacaksınız. Bunun içindir ki, kırda parçalanmış hayvanların etini yemeyecek, köpeklerin önüne atacaksınız"[1365] cümlesiyle *trefa*, "Eti yenen hayvanlardan biri ölürse, leşine dokunan akşama kadar kirli sayılacaktır. Hayvanın leşinden yiyen giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır. Leşi taşıyan da giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır"[1366] ifadeleriyle de *nevela* ile ilgili yasaklamalar belirlenmektedir. El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, *nevela* ve *trefa*nın sadece etini yemenin haram olduğunu, kemik ve derilerinin yenebileceğini iddia etmektedir. Zira Tanah'taki yasaklamada yalnızca "et" ifadesi kullanılmaktadır. Ancak El-Kirkisânî bu görüşü kabul etmemekte, çeşitli örnekler üzerinden bunun geçersiz olduğunu göstermektedir. Örneğin, Rabbanilerin mantığı ölçü alındığında Tanah'ta sadece eti yasaklanan domuzun da kemiği ve derisini caiz görmeleri gerekmektedir. Benzer şekilde yağ, karaciğer, dalak, akciğer, ilik de et olmadığı için serbest olmaktadır. Fakat bunların ete kıyas edilerek haram kabul edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla deri ve kemik de diğer hayvan bölümleri gibi ete kıyas edilmeli ve yasaklanmalıdır. El-Kirkisânî başka örnekler de vermektedir. Tanah'ta Pesah Bayramı hakkında "Akşam kurban edeceğiniz hayvanların etinden ilk günün sabahına bir şey bırakmayacaksınız"[1367] emri bulunmaktadır. Rabbani görüşüne uyulduğunda metinde yalnızca "et" ifadesi kullanıldığı için kurbanların derisini,

---

[1364] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 51-54. Anâniyye ve Karaîlerin konuyla ilgili görüşleri hakkında bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 338.

[1365] Çıkış, 22:31.

[1366] Levililer, 11:39-40.

[1367] Tesniye, 16:4.

kemiğini, sakatatını vb. ertesi güne bırakmak caiz olmaktadır. Yine Tanah'ın kurban sunularıyla ilgili "Onun etine dokunan herkes kutsal sayılacak"[1368] cümlesinde "et" kelimesi bulunduğu için bunların diğer bölümlerine dokunanların kutsal sayılmamaları gerekmektedir. Bütün bu örnekler dikkate alındığında Rabbanilerin *nevela* ve *trefa*nın deri ve kemikleri için verdikleri izin temelsiz bir iddia olarak kalmaktadır.[1369] El-Kirkisânî'nin Rabbanilere atfettiği bu cevaz Mişna'da yer almaktadır.[1370]

El-Kirkisânî'ye göre, Rabbaniler temiz bir şeye karışan necaset konusunda asgari ölçü vermektedir. Necis şey temizin altmışta biri kadar olduğunda karışımın hükmü temizdir ve haram olmamaktadır. Örneğin ölü bir fare veya domuz eti altmış katı büyüklüğünde sirke veya şarap içerisine düşer, sonra çıkarılırsa o sirke, şarap vb. maddeyi yemek ve içmek caiz kabul edilmektedir. El-Kirkisânî bu uygulamaları ile Rabbanilerin haram olanı yediklerini düşünmektedir.[1371] Buna benzer bir diğer uygulamaları meyve, et ve balıkta bulunan solucanı, sebzelerdeki sineği yemeye izin vermeleridir.[1372] El-Kirkisânî'ye göre bu daha ciddi bir problemdir. Rabbaniler yağ/iç yağı olduğu kutsal metinde belirtilen kuyruk yağını, böbreği ve karaciğerin ziyadesini[1373] tüketmeyi de caiz görmektedirler.[1374] El-Kirkisânî, bu cevazı veren

---

[1368] Türkçe Tanah çevirisi şu şekildedir: "Sunulara her dokunan kutsal sayılacak." Levililer, 6:18.

[1369] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.26, ss. 22-23.

[1370] Bkz. Mişna, Hullin, 9:1.

[1371] Konuyla ilgili el-Kirkisânî'nin değerlendirmeleri için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, X.14, ss. 990-992.

[1372] El-Kirkisânî'nin bu konudaki reddiyesi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.27, s. 1230.

[1373] İngilizcede "caudate lobe of liver" şeklinde tercüme edilen bu ifade karaciğerin loblarından birinin ismidir. https://infogalactic.com/info/Caudate_lobe_of_liver (Erişim tarihi 11.2.2021).

[1374] "Kişi esenlik kurbanının bazı parçalarını Rab için yakılan sunu olarak sunmalı. Yağını almalı, kuyruk sokumunun dibinden bütün kuyruk yağını kesmeli, bağırsak ve işkembe yağlarını, böbreklerini, böbrek üstü yağlarını, karaciğerden böbreklere uzanan perdeyi ayırmalı. Kâhin bunları sunağın üzerinde yakacak. Rab için yakılan yiyecek sunusudur bu." Levililer, 3:9-11. Ayrıca bkz. Levililer, 3:14-16.

Saadya Gaon'un (*el-Feyyûmî*) görüşlerini aktarmakta ve reddetmektedir. Zira o, bunları tüketmeyi uygun görmemektedir.[1375]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbanilerin hayvan kesimi ile ilgili verdikleri izinler ve koydukları yasaklar temelsizdir. Hayvanların akciğerini inceleme usulleri, *trefot* kabul edilen hayvanlarla ilgili iddiaları ve *hilhot şehita* olarak belirledikleri kesim kuralları kendi inisiyatifleridir. Hayvan kesiminin *halaha*sı olan *hilhot şehita* ile yasakladıkları yöntemler, *şehiya* (bekleme, geciktirme, kesim esnasında bekleme), *derasa* (bastırma, bıçağı ileri geri hareket ettirmeden bastırma), *halada* (kazma, gizleme, bıçak sırtının görünmemesi), *hagrama* (kayma, yanlış yerden kesme) ve *ikkur* (parçalama, yırtma, yemek veya soluk borusunun parçalanması) şeklindedir.[1376] Bu kurallara uyulmadan kesilen hayvanların koşer olmadığı iddia edilmektedir. El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Tanrı tarafından emredilmeyen kurallar koymaları nedeniyle Tanah'ın "Size bildirdiğim bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın"[1377] sözüne muhalefet etmektedir.[1378]

Rabbanilikteki uygulamaların dini artırma ve eksiltme olarak değerlendirilmesi Müslüman bilginler tarafından da dile getirilmektedir. El-Mağribî, Yahudiliğe reddiyesinde Rabbanilerin dine ekleme yaptıklarından bahsetmektedir. Örneğin sürgün sonrası yapılan dualarda kutsal topraklara dönme ve yeniden devlet kurma arzusunu dile getirmektedirler. Bu dualar Hz. Musa tarafından bildirilmemektedir. Benzer şekilde Rabbanilerin kabul ettiği ama Hz. Musa'ya emredilmeyen çeşitli oruçlar da bulunmaktadır. El-Mağribî'ye göre bu dualar ve oruçlar Tevrat'ın "Size bildirdiğim

---

[1375] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.21, s. 21. Saadya Gaon'a atfedilen görüşler ve el-Kirkisânî'nin reddi için bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, XII.15-16, ss. 1208-1215.

[1376] Bu kurallar Talmud'da anlatılmaktadır. "ואלו הן הלכות שחיטה שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור" Bkz. Babil Talmudu, Hullin, 9a. https://en.wikipedia.org/wiki/Shechita (Erişim tarihi 11.2.2021).

[1377] Tesniye, 12:32.

[1378] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.23, s. 22.

bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın" emrini neshetmektedir. Yahudiler Müslümanlarla tartışmalarında dinde nesih olmayacağını iddia etmekte, İslam'ın Yahudiliği neshettiği iddiasına karşı çıkmaktadırlar. Bu uygulamalarıyla kendilerinin Tevrat'ı nesh etmiş olduklarını ifade eden el-Mağribî, Yahudilerin neshi reddetmelerini anlamsız bulmaktadır.[1379] El-Kirkisânî'nin söylemlerine benzer şekilde el-Mağribî, *hilhot şehita* ile belirlenen hayvan kesim kurallarının Rabbani fakihlerin telifi olduğunu ve Karaîler tarafından kabul edilmediğini belirtmektedir. El-Mağribî'ye göre Rabbaniler sonradan oluşturdukları bu kurallarla Tevrat'ı *tahrîf* etmektedirler.[1380]

El-Kirkisânî'ye göre Rabbaniler, Yahudiler dışındaki milletlerin ekip diktiği şeylerin kirletici olduğunu ve bir Yahudi bunlara dokunursa kirlendiğini kabul etmektedir. Çünkü milletler Tanrı'dan başkasına (putlar) kulluk ederek, onların adına ekip dikmektedirler. Onlara göre, Tanah'ta zikredilen "Ve gümüş kaplı oyma putlarını ve altın giydirilmiş dökme putlarını murdar edeceksin; onları pis bir şey diye atacaksın; ona: Çık! diyeceksin"[1381] cümlesindeki "onları pis bir şey diye atacaksın" ifadesi milletlerin ekip diktiklerini yemenin de haram olduğunu göstermektedir. Nitekim İsrailoğulları Filistin topraklarına vardıklarında orada yetişmiş mahsullerden yememişlerdir. El-Kirkisânî'ye göre kabul edilemez olan bu düşünce, Rabbanilerin kalplerinin kör olmasından kaynaklanmaktadır.[1382]

El-Kirkisânî Rabbanilere ilginç bir uygulama atfetmektedir. Buna göre bir kimsenin dört *zirâ'* boyunca tükürüğünü ağzında tutması yasaktır. Bu şekilde bir

---

[1379] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 20-21.

[1380] El-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhu*, ss. 75-80. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taş, *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, ss. 80-84.

[1381] Yeşaya, 30:22.

[1382] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.11, s. 18.

yasaklamayı çok aptalca bulan el-Kirkisânî, alaylı bir biçimde tükürük için dört *zirâ'* mesafe koyduklarına göre idrar ve gaita için nasıl bir kural koyulacağını sorgulamaktadır.[1383] Araştırmacılara göre Talmud'da veya başka kaynaklarda bu tarz bir uygulamadan bahsedilmemektedir. Nemoy, bunun bölgesel bir uygulama olabileceğini düşünmektedir.[1384]

Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb'ın birinci *makâle*sinde Rabbanilere atfedilen inanç ve uygulamalardan bir kısmı bu şekildedir. El-Kirkisânî eserin hem birinci *makâle*sinde hem de diğer bölümlerde Rabbanilerin pek çok konudaki görüşlerini ele almaktadır. Karaî-Rabbani tartışmaları üzerine yapılacak çalışmalarda bu bölümlerin incelenmesi faydalı olacaktır. Çoğunlukla Rabbanilere eleştiri yapan el-Kirkisânî, az sayıda da olsa Rabbani gelenekteki tasvip ettiği görüşlere işaret etmektedir.[1385] Karaîlikle Rabbanilik arasındaki şiddetli tartışmalara rağmen el-Kirkisânî'nin Rabbanilikle hemfikir olduğu hususları dile getirmesi, hakikate ulaşmayı amaç edinmesinden kaynaklanmaktadır.

[1383] El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, I.3.12, s. 18.

[1384] Nemoy, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", s. 335, dipnot: 67.

[1385] Örnek olarak bkz. El-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, V.30.2, s. 547; X.4.2, s. 953.

SONUÇ

Bu tezde, Karaî âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* isimli eserinde Yahudi mezhepleri incelenmiştir. Tezin birinci ve ikinci bölümlerinde, el-Kirkisânî'nin kronolojik olarak sıraladığı Yahudi mezhep ve grupları, "İlk Dönem Yahudi Grupları" ve "Orta Çağ Yahudi Grupları" şeklinde ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Bu bölümlerde, her bir grup hakkında el-Kirkisânî'nin verdiği bilgiler ve yaptığı eleştiriler analiz edilmiştir. Tezin son bölümünde, el-Kirkisânî'nin inanç ve ibadetler açısından Rabbaniliğe atfettiği görüşler ve bunlara yönelttiği eleştiriler incelenmiştir. Bu tezde aynı zamanda, Yahudi mezheplerine dair anlatımlarda, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* öncesi Yahudi ve Hıristiyan kaynakların el-Kirkisânî'yi ne derece etkilediği ve *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın kendinden sonraki Yahudi ve Müslüman eserlerine ne ölçüde kaynaklık ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, tezde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

I. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* geniş muhtevası sebebiyle birden fazla türün özelliklerini taşımaktadır. Yahudi mezheplerinin kronolojik olarak sıralandığı birinci *makâle*, Latincede *Adversus Haereses* olarak bilinen, Hıristiyan bilginlerin heresiyografi türündeki eserlerine benzemektedir. Kilise babaları, bu tür yazılarında heretik grupları sıralamaktadır. El-Kirkisânî, mezhepleri çoğunluğa muhalefet ettikleri görüşleri üzerinden tanımlamakta, eserin ilerleyen bölümlerinde konusu geldikçe ihtilaf noktalarına cevaplar vermektedir. Hıristiyan kaynaklar da heretik grupları sapkın görüşleriyle tanıtmakta ve bu görüşleri reddetmektedir. Ancak Kilise babalarına ait eserlerin genellikle Grekçe kaleme alınması ve Arapça tercümelerinin bulunmaması, el-Kirkisânî'nin bunlara doğrudan ulaşmadığını göstermektedir. İslam geldikten sonra, hem Grekçeye aşina olan hem de Arapça kullanmaya başlayan Hıristiyan ve Yahudi bilginlerin bu türün aktarımını sağladıkları anlaşılmaktadır.

II. 10. yüzyılda İslam hâkimiyetinde yaşayan Karaî bir bilgin tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, İslam literatüründeki *reddiye, fırak* ve *milel-nihal* türündeki eserlerle de ortak yönlere sahiptir. El-Kirkisânî'nin Yahudi mezheplerini sıralaması, *fırak* türü eserlerde İslam fırkalarının sıralanmasıyla; Yahudi mezheplerine reddiye yazması, İslam bilginlerinin fırkalara yönelik reddiyeleriyle; Hıristiyanlık ve İslam'ı tanıtarak reddiye yazması ise *milel-nihal* türündeki eserlerde diğer dinlerin tanıtılması ve onlara reddiye yazılmasıyla benzerlik taşımaktadır. El-Kirkisânî'nin müzakere meclislerine katıldığı, İslam eserlerine ilk elden ulaştığı, İslam bilginlerine ismen atıflar yaptığı ve tartışma konularıyla ilgili kendi görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın İslam literatüründeki bu edebî türlerin Yahudi-Karaî versiyonu olduğunu söyleyebiliriz.

III. *Fırak* türü eserlerin bazısında müellifin kendi fırkası haricindekileri kurtuluşa eremeyen fırkalar olarak gördükleri bilinmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* bu eserlerdeki gibi katı bir tutuma sahip değildir. El-Kirkisânî, Anân ben David, Binyamin en-Nihâvendî ve Danyal el-Kûmisî gibi liderlere atfettiği ihtilaflı görüşleri tartışmakla birlikte onlar hakkında olumlu kanaatlerini de belirtmektedir. Çok katı bir şekilde eleştirdiği Rabbanilerin bile bazı konularda isabetli görüşleri bulunduğunu ifade etmektedir. Bu durum, el-Kirkisânî'nin akılla elde edilen dinî hükümlerde farklı yorumlar ortaya çıkmasını dinin özüne aykırı bulmamasının bir sonucu olup, onun mezhep odaklı davranmadığını, dinî meseleler hakkında en doğru görüşe ulaşmaya çalıştığını göstermektedir.

IV. Dinler ve mezhepler hakkında bilgi veren eserlerin bir kısmı genel tarih çalışmalarıdır. Josephus Flavius, el-Ya'kûbî, el-Mes'ûdî, el-Makdisî, el-Bîrûnî, eş-Şehristânî gibi müellifler eleştiri yapmaksızın Yahudi mezhepleri hakkında bilgiler sunmaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, dinler ve mezhepler tarihi için önemli

bilgiler içermekle birlikte genel tarih çalışması değildir. El-Kirkisânî mezheplerin ortaya çıkmasındaki siyasi sebeplerle pek ilgilenmemektedir. O, gerek ilk dönem gerekse Orta Çağ Yahudi gruplarını, ihtilaf ettikleri dinî meseleler üzerinden ele almaktadır. El-Kirkisânî'nin odak noktası, ihtilaf edilen dinî konuları belirtip bunlar hakkında reddiyeler yaparak kendi doğru görüşünü ifade etmektir. Bu sebepledir ki ihtilaflı bir konuda Yahudi gruplarının yeterli bir delillendirmesi yoksa farklı inanç mensuplarının ortaya koydukları delilleri muhatap almakta ve cevaplamaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da Anâniyye'nin tenâsüh, Îseviyye'nin nübüvvet görüşlerine yapılan reddiyeler bu şekildedir.

V. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Yahudi-Karaî kelamı, tefsiri ve hukukuna dair pek çok konuyu içermektedir. Edebî olarak değerlendirildiğinde bu türlerin her biri için güçlü bir örnektir. Karaî literatüründe el-Kirkisânî'den önce Anân ben David, Binyamin en-Nihâvendî ve Danyal el-Kûmisî'nin Yahudi-Karaî tefsir ve hukukuna dair yazıları bilinmektedir. Her birinin görüşlerine atıfta bulunarak kendi düşüncesini açıklayan el-Kirkisânî, aynı zamanda bu silsileyi devam ettirmektedir. Öte yandan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki kelami tartışmalarda, hem Müslüman mütekellimlerin hem de Yahudiliğin bütün gruplarında kelama ilgi duyanların gündeminde olan konular ele alınmaktadır. Eser bu yönüyle Yahudi-Karaî kelam çalışmalarına dâhil olmaktadır.

VI. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Karaî literatüründe Yahudi mezheplerine bölüm ayırarak bu denli geniş bilgi veren ilk eserdir. El-Kirkisânî'den sonra ise bu konuyu kaleme alan Karaî bilgin sayısı sınırlıdır. Bunlardan biri olan Yehuda Hadassi'nin Yahudi mezheplerine dair yazılarındaki en önemli bilgi kaynağı da *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dır. Karaî bilginlerin tarih yazımıyla ilgilenmemelerinden kaynaklanan bu durum sebebiyle *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Yahudi mezheplerine dair literatürdeki en önemli Karaî eserlerinden biridir.

VII. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da kullanılan bazı kavramlar dönemin İslam eserlerinde görülen terminolojiyle hemen hemen aynıdır. Bu durumun nedenlerinden biri, el-Kirkisânî'nin yaşadığı yer ve zamanda Arapçanın *lingua franca* (hâkim dil) olmasıdır. Öte yandan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki bu kavramlar, el-Kirkisânî'nin ilgi alanlarına ve ilmî donanımına dair ipuçları vermektedir. Örneğin, eserde yer alan *fırak* ve *makâlât* tabirleri, İslam literatüründe aynı dönemde kaleme alınan çalışmaların başlık ve içeriklerinde sıkça görülmektedir. *Bahs, nazar, ma'kûl, kıyas, icmâ* ve *istidlâl* gibi kavramlar İslam kelamı ve fıkhıyla ilgili eserlerdeki en yaygın terimlerdir. İslam mezhepleri arasında en çok tartışılan konulardan biri olan Allah'a *teşbîh, tecsîm* ve *ru'yet* atfedilmesi, el-Kirkisânî tarafından da aynı kavramlarla ele alınmaktadır. Mu'tezile mezhebi için yaygın olarak kullanılan *ehlu'n-nazar* tabiri de el-Kirkisânî tarafından çeşitli Yahudi grupları arasında bu yöntemi benimseyenler için zikredilmektedir.

VIII. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer alan Yahudi mezhepleri hakkındaki bilgiler, Yahudi mezheplerine dair literatürün aktarımında rol üstlenmektedir. El-Kirkisânî, Dâvud bin Mervân el-Mukammes'in *Kitâbu'd-Darâeti* adlı eserini ismen zikretmektedir. O, ayrıca "bir kelamcının kitabındaki *makâlât* bahsi" ifadesiyle bir esere daha atıf yapmaktadır. Bu çalışmanın Ebû İsa el-Verrâk'ın *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eseri olabileceği tahmin edilmektedir. Fakat her iki eser de günümüzde mevcut olmayan kaynaklardır. Bu yüzden el-Kirkisânî'nin bizzat kullandığı eserlerle *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ı karşılaştırmak mümkün değildir. Dolayısıyla *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın Yahudi mezhepleri hakkında yazılan literatürdeki yeri dolaylı kaynaklar vasıtasıyla incelenebilmektedir.

IX. Kilise babalarının eserleri erken dönem Yahudi mezhepleri hakkında bilgi vermeleri bakımından önem taşımakta, Yahudi mezheplerine dair yazılara öncülük

etmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın belli ölçüde bu eserlerden etkilendiğini söylemek mümkün olsa da doğrudan bir etkiden söz etmek mümkün görünmemektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın Kilise babalarının eserlerinden ayrıldığı hususlar bu kanaati pekiştirmektedir. Farklılıklardan bazıları şu şekildedir: *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da, Kilise babalarının Yahudi mezhep listelerine koymayıp ayrı başlıkta ele aldıkları Sâmirîler, Yahudi gruplarından biri olarak zikredilmekte; Kilise babalarının Sâmirîlere atfettiği dört alt fırkadan yalnızca biri aynı isimle ifade edilmekte ve toplam iki alt fırka sıralanmakta; Kilise babalarının Yahudi mezhep listelerinde yer alan mezheplerden sadece Sadukîler ismen anlatılmakta, diğerleri zikredilmemekte; Kilise babalarının bahsettiği Sadukîlerin ölüm sonrası hayat, melek ve peygamber inancı gibi çok belirgin inançları zikredilmemekte; Ferisîler isimlendirmesi hiç kullanılmayarak hep Rabbaniler adı tercih edilmektedir.

X. İslam eserlerindeki Yahudi mezheplerine dair yazıların *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* ile ortak yönleri bulunmaktadır. Bilhassa el-Kirkisânî'nin çağdaşı olan el-Makdisî, ilerleyen dönemlerde el-Hazrecî ve es-Su'ûdî'nin eserlerinde benzerlikler belirgin olarak görülmektedir. Dört müellifin anlatımlarında Kar'iyye, Îseviyye, *el-Binyâmîniyye*, *et-Tiflisiyye* ve *el-Melikiyye* grupları hakkında benzer ifadeler yer almaktadır. Ancak hem bu bilginlerin hem de diğer İslam âlimlerinin *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'dan farklı içerikler de kullandıkları tespit edilmiştir. Bu durum, Hıristiyan, Rabbani, Karaî ve Müslüman bilginlerin yüzyıllar boyunca aktarılmış, sınırları kesin olarak belirlenemeyen ortak bir bilgi birikimini paylaşmalarından kaynaklanmaktadır.

XI. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki anlatımlar dikkate alındığında, Yahudi mezhep hareketlerinin temel dinamiğinin amelî meselelerdeki ihtilaflar olduğu görülmektedir. İtikadi konularda da tartışmalar yapılmakla birlikte bunlar ikinci planda

kalmaktadır. El-Kirkisânî, kronolojik olarak sıraladığı şahıs ve grupların tamamında amelî ayrılıklardan bahsetmekte ancak tamamına itikadî bir görüş atfetmemektedir.

XII. Yahudilik, Yeroboam ile ilk dinî fırkalaşma hareketini yaşamıştır. El-Kirkisânî'ye göre Yeroboam, yeni bir dinin kurucusu veya putperest bir kral değil siyasi otoritesini korumak maksadıyla Yahudi dinî öğretilerine alternatif uygulamalar ortaya koyan muhalif bir Yahudi'dir. Bu durum bir yandan din-siyaset ilişkisinin birbirinden ayrılmaz yapısıyla ilişkili görünmektedir. Daha da önemlisi el-Kirkisânî, hem Rabbani geleneğin hem de Sâmirîlerin ayrıldığı bazı hususları Yeroboam'a dayandırmakta, iki grubu Yeroboam kökeninde birleştirmektedir. El-Kirkisânî'nin Yeroboam'ı heretikliğin başı olarak göstermesi, heretikliğin başlangıcına dair bir köken mitosu oluşturma gayreti olarak görülebilir.

XIII. Sâmirîler, İslam eserlerinde en çok zikredilen Yahudi mezheplerinden biridir. Sâmirîlerin İslam toplumunda yaşayan bir grup olması bunda etkili olmuştur. El-Kirkisânî, Sâmirî öğretilerine eleştiri yapmakla birlikte herhangi bir Sâmirî ile doğrudan bağlantı kurduğundan bahsetmemektedir. Aynı dönemde yaşadığı Rabbanilere yönelik sert tutumu düşünüldüğünde, el-Kirkisânî'nin Sâmirîler hakkındaki tavrı, onlarla şahsî ilişkisinin daha sınırlı olduğunu düşündürmektedir.

XIV. El-Kirkisânî, ilk dönem Yahudi mezhepleri arasında Essenîler (*İsiyim*) isminde bir gruptan bahsetmemektedir. Öte yandan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da zikredilen Meğâriyye ve Kar'iyye, Essenîlerle aynı döneme tekabül etmektedir. El-Kirkisânî'nin bu gruplara atfettiği bazı özellikler, Meğâriyye ve Kar'iyye'nin Essenî topluluklardan olabileceklerini düşündürmektedir. İslam kaynaklarında da Essenîlerden bahsedilmemekte, Meğâriyye ve Kar'iyye grupları hakkında bilgiler bulunmaktadır. Netice olarak hem el-Kirkisânî'nin hem de İslam bilginlerinin, Essenîlerden ismen

bahseden Josephus ve Kilise babalarının eserlerini görmedikleri veya bunlara ilgi göstermedikleri anlaşılmaktadır.

XV. El-Kirkisânî ilk dönem Yahudi grupları arasında Ferisîler ismini de zikretmemektedir. İlk dönem Yahudi gruplarını sıraladığı bölümde, Ferisîler yerine Rabbaniler ismini kullanmaktadır. Bu kullanım, Rabbanileri Ferisîlerin bakiyeleri olarak kabul eden modern görüşlerle örtüşmektedir. El-Kirkisânî'nin Hillel ve Şammay ekollerini Rabbani gruplar olarak değerlendirmesi de Rabbaniliğin başlangıcıyla ilgili düşüncesinden kaynaklanmaktadır. İslam eserlerinde de Ferisîler adı kullanılmamakta, çeşitli isimlerle anılan Rabbaniler, Orta Çağ Yahudi grubu olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, hem el-Kirkisânî hem de İslam bilginlerinin, Ferisîleri zikreden Josephus ve Kilise babalarının yazılarını görmediklerini veya bu yazılarla ilgilenmediklerini gösteren bir diğer delildir.

XVI. İslam kaynaklarında Sadukîler hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. İsmen Sadukîlerden bahseden tek kişi İbn Hazm'dır. Onun anlatımındaki Sadukîlerle el-Kirkisânî'nin ve Kilise babalarının anlattığı Sadukîler arasında ise mezhebin Sadok'a atfedilmesi dışında bir benzerlik bulunmamaktadır. Bu durum bir yandan Sadukîlerin II. Mabed'in yıkılmasından sonra ortadan kalkmasıyla bağlantılı iken diğer yandan Müslüman bilginlerin Sadukîlerle ilgili anlatımlara ulaşmadıklarını veya ilgi göstermediklerini düşündürmektedir.

XVII. El-Kirkisânî'ye göre İsa, Yahudiliğe muhalefet eden bir kimse, İsa'nın ilk dönem takipçileri de Yahudi gruplarından biridir. Yahudi şeriatını kabul eden ve yalnızca boşanma konusunda farklı görüş belirten İsa, Hıristiyanlıktaki inançların mimarı değildir. Bu yüzden el-Kirkisânî, İsa ve onun ilk dönem takipçilerini ana kitleden ayrılan heretik bir Yahudi grubu olarak değerlendirmektedir.

XVIII. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da yer alan Yahudi gruplarından Îseviyye ve Yudğâniyye, Mesihî karakterlidir. İslam döneminde ortaya çıkan bu grupların Mesihî öğretileriyle, Maniheizm ve Şiî fırkaların görüşleri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Ebû İsa el-İsfahânî'nin Hz. İsa'yı ve Hz. Muhammed'i kendi toplumlarına gönderilen birer peygamber olarak kabul eden nübüvvet düşüncesi, hem el-Kirkisânî'nin hem de Müslüman bilginlerin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda Îseviyye'nin İslam eserlerinde en çok bahsedilen Orta Çağ Yahudi mezheplerinden biri olduğu görülmektedir. El-Kirkisânî'ye göre, Hıristiyanlar yalan üzere birleşmesi mümkün olmayacak kadar büyük bir topluluk olmalarına rağmen itikadî olarak kabul edilemez haberleri naklettikleri için onların bütün nakilleri geçersizdir. Müslümanlar da aynı şekilde büyük bir topluluk olmakla birlikte naklettikleri haber en başta yalana dayandığı için onların da nakilleri geçersizdir. Yahudiler ise doğuda ve batıda yayılmış, yalan üzere ittifak edemeyecek büyüklükte bir topluluk olarak sahih nakli taşımaktadır. Hem Hıristiyanları hem de Müslümanları tasdik etmesi sebebiyle Ebû İsa el-İsfahânî'nin nübüvvet ve mesihlik iddiası geçersizdir.

XIX. El-Kirkisânî, Tevrat şeriatının bütün insanları kapsadığını ve herkesin ona uymakla yükümlü olduğunu düşünmekte, ancak nübüvvetin İsrail soyuna has kılındığını belirtmektedir. El-İsfahânî'nin her milletin kendi dini ve nebisi olduğu iddiasına reddiye olarak dile getirilen bu görüş, Rabbani Yahudiliğin karakteristik özelliklerinden biri olan etnik seçilmişlik düşüncesine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Böylece el-Kirkisânî, İsrail soyunun seçilmişliğini yalnızca nübüvvet makamıyla sınırlandırmakta, Yahudiliği ise evrensel bir din olarak kabul etmektedir.

XX. Karaîler, Anân ben David'den (715-795) itibaren çeşitli görüşlerin savunulduğu irili ufaklı gruplar hâlinde yaşamaktadır. El-Kirkisânî, her bir grubu ve görüşlerini ayrı ayrı zikrederek Karaîliğin homojen bir yapıya sahip olmadığını

göstermektedir. Bu durum, birlikte yaşadıkları Müslümanların içerisinde bulundukları yoğun fırkalaşma hareketleriyle paralellik arz etmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Karaî gruplar ve liderleri hakkında en eski bilgi kaynaklarından biridir. Bu yönüyle eser, literatürde ismi çok zikredilmeyen İsmâil el-Ukberî, Ebû İmrân et-Tiflîsî, Melik er-Remlî ve Mîşeveyh el-Ukberî gibi liderler hakkında nadir bilgiler içermektedir.

XXI. El-Kirkisânî'nin Rabbani literatürünü yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. O, Mişna ve Talmud'dan pek çok bölüme atıflar yapmaktadır. Bazen Rabbanileri tanıtırken bazen de onlara eleştiri yaparken Mişna ve Talmud'a başvurmaktadır. Ekseriyetle Babil Talmudu olmak üzere Kudüs Talmudu'ndan da alıntılarda bulunmaktadır. El-Kirkisânî bizzat eser isimleri vererek Rabbani mistik literatürünü de değerlendirmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da atıf yapılan mistik eserler; *Şiur Koma, Otiyot Akiva, Heyhalot de-Rabbi Yişmael, Sefer ha-Yaşar, Metatron, Sefer Razim, Seder Gehinnom, Teşuvat Ahav* ve *Yir'at Het*'tir.

XXII. El-Kirkisânî'nin Rabbaniliği eleştirdiği Tanrı'ya *teşbîh* ve *tecsîm* atfedilmesi konusu, İslam kaynaklarında da Yahudiliğe yapılan reddiyelerin başlıca konularından biridir. Ancak el-Kirkisânî, Talmud ve Rabbani mistik eserlerdeki anlatımları eleştirmekte, Müslüman bilginler ise öncelikle Tevrat'ta Allah'a atfedilen *teşbîh* ve *tecsîm* ifadelerini konu edinmektedir. İslam kaynakları böylece Tevrat'ın *tahrîf* ve *tebdîl* edildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak Tevrat'ın korunmuş ve geçerli bir kitap olduğunu kabul eden el-Kirkisânî'ye göre, Tevrat'taki *teşbîh* ve *tecsîm* izlenimi veren pasajlar, tevil edilerek anlaşılması gereken bölümlerdir.

XXIII. Mevcut bilgilere göre el-Kirkisânî, Rabbaniler arasında Musa'ya verilen Tevrat'ın kaybolduğu ve Ezra tarafından yeni bir Tevrat telif edildiği inancından bahseden en eski kaynaktır. El-Kirkisânî, Rabbanilerin düşüncesini katî bir şekilde reddetse de sonraki dönemde yazılan İslam eserlerinde bu husus sıklıkla zikredilen

reddiye konularından biri olmuştur. Pek çok İslam kaynağında Tevrat'ın *tahrîf* edildiğini ispatlamak için Ezra tarafından düzenlendiği bilgisinin kullanıldığı görülmektedir. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'ın Müslüman bilginlerin bu bilgiye ulaşmasına kaynaklık etmesi çok muhtemel görünmektedir.

XXIV. El-Kirkisânî'nin Rabbanilik hakkında verdiği bilgiler ve Rabbani geleneğe yaptığı eleştirilerin benzerleri İslam kaynaklarında da görülmektedir. İncelediğimiz eserler arasında, bilhassa İbn Hazm ve el-Mağribî'nin Yahudiliğe reddiyelerinde benzerlik daha belirgindir. Doğrudan *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'a ulaştıklarını kanıtlamak mümkün olmasa da Rabbanilikle ilgili içerikte el-Kirkisânî ve diğer Karaî yazarların İslam geleneğini etkilediği anlaşılmaktadır.

XXV. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da, gerek tezin hacmi gerekse ileri tartışmalar olması hasebiyle tez kapsamına alamadığımız dikkat çeken hususlar bulunmaktadır. El-Kirkisânî'nin Saadya Gaon ve Ya'kûb b. Efrayim eş-Şâmî gibi Rabbani bilginlerin görüşlerine reddiyeleri bulunmaktadır. Karaî-Rabbani tartışmaları açısından bu reddiyelerin incelenmesi uygun olacaktır. Eserde, Anân ben David, Binyamin en-Nihâvendî ve Danyal el-Kûmisî gibi Rabbaniliğe muhalif liderlerin -bilhassa hukuki konulardaki- görüşleriyle ilgili ayrıntılı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu konuların müstakil olarak ele alınması, Anâniyye ve Karaîlik içerisindeki fikir ayrılıkları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'da Yahudi-Karaî kelamı, tefsiri ve hukukuna dair pek çok konuda başlıklar bulunmaktadır. Bu konular hakkındaki müstakil çalışmalarda eserin ilgili bölümlerinin görülmesi, araştırmalara katkı sağlayacaktır. Son olarak el-Kirkisânî, yazılarında Müslüman mütekellimlere ve Mu'tezile mezhebinden çeşitli şahıslara atıfta bulunarak onların görüşlerine yer vermektedir. İslam kelamının *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*'daki görüşlere etkisi, İslam literatürü ile Karaî kaynakların etkileşimini

göstermesi bakımından araştırılması gereken önemli bir konudur. Mevcut bilgilerin yetersiz oluşu sebebiyle tezde kesin yorum yapamadığımız hususların ileri araştırmalar için bir basamak olması temennimizdir.

KAYNAKLAR

Adam, Baki, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), ss. 359-404.

_____, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, İstanbul 2010.

Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden 1996.

_____, "Yahudi Kutsal Metinlerine Yönelik Ortaçağ Müslüman Polemikler", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, ed. Jacques Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, ss. 303-336.

_____, "Polemics (Muslim-Jewish)", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 82-90.

Adler, Elkan Nathan & Seligsohn, Max, "Une Nouvelle Chronique Samaritaine", *Revue des Etudes Juives* 45 (1902), ss. 70-98, 223-254.

Ahuva, Miha, *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, University of California Press, Berkeley 2021.

Alalu, Suzan ve diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996.

Alexander, P., "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch (Fifth-Sixth Century A.D.)", *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, ed. James H. Charlesworth, Doubleday & Company, New York 1983, c. 1, ss. 223-315.

Alıcı, Mehmet, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.

_____, *Kadîm İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2021.

Altınel, Tolga Savaş, "An Evaluation of the Identity of Sāmirī in the Qurʾān", *Ilahiyat Studies* 9:1 (2018), ss. 113-148.

_____, "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020), ss. 1-29.

Anderson, Robert T. & Giles, Terry, *The Samaritan Pentateuch: An Introduction to Its Origin, History and Significance for Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.

Anthony, Sean W., "Who was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", *The Lineaments of Islam Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, ed. Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston 2012, ss. 21-59.

Araz, Ömer Faruk, "Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5:2 (2016), ss. 321-337.

_____, "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammay'ın Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:2 (2017), ss. 1049-1069.

Arık, Durmuş, "Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri", *Dini Araştırmalar* 7:21 (2005), ss. 27-49.

Arpaguş, Hatice K., "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, c. 2, ss. 157-185.

Arslantaş, Nuh, *İslâm Dünyasında Sâmirîler -Osmanlı Dönemine Kadar-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

_____, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

_____, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat,* İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____, *Emeviler Döneminde İslâm Dünyasında Yahudiler,* İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

_____, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer, İstanbul 2016.

Astren, Fred, "Magharians", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman & James C. VanderKam, Oxford University Press, New York 2000, c. 1, ss. 501-502.

_____, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004.

_____, "Malik al-Ramlî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three J-O, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 325-326.

_____, "al-Qirqisānī, Jacob", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 136-140.

Atsraf, Şlomo, *Midraş Elle Ezkera*, Feldheim Publishing, Kudüs 2009.

Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

_____, "Beyânu'l-Edyân", *DİA*, c. 6, s. 33.

Aydın, Fuat, *Birûnî ve Şehristanî'nin İzinde Dinler Tarihi Yazıları*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2012.

Aydın, Fuat & Meral, Yasin & Taş, Fatıma Betül, *İbn Kemmûne ve Tenkîhu'l-Ebhâs li'l-Mileli's-Selâs Üzerine Araştırmalar*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2020.

Aydoğmuş, Recep, *Şamlı Aziz Yuhanna: İslam Üzerine Bir Hıristiyan Polemiği*, İlav Yayınları, Ankara 2022.

Ayğan, Fadıl, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Aykıt, Dursun Ali, "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 23 (2013), ss. 49-67.

_____, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019.

Bacher, Wilhelm, "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects", *The Jewish Quarterly Review* 7:4 (1895), ss. 687-710.

El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul 1928.

_____, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti minhum*, nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire 1988.

_____, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

Bağır, Muhammed Ali, *Yahudi Düşünür Saadia Gaon: Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri,* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2015.

_____, "Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hîvî el-Belhî ve Tanah Eleştirisi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), ss. 9-24.

El-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd,* ed. Richard J. McCarthy, el-Mektebetu'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957.

Bar-Ilan, Meir, "Prayers of Jews to Angels and Other Mediators in the First Centuries CE", *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, ed. Marcel Poorthuis & Joshua Schwartz, Brill, Leiden 2004, ss. 79-95.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews: High Middle Ages (500-1200) Volume V Religious Controls and Dissensions,* Columbia University Press, New York 1957.

Barzilay, Yehuda ben, *Peruş Sefer Yetsira le-ha-Rav ha-Nasi Rabbi Yehuda bar Barzilay ha-Barselonî*, ed. Şlomo Zalman Hayim Halberstam, Mekitsey Nirdamim, Berlin 1885.

Bektaş, Rumeysa, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020.

El-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân,* tahk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis Et-Tabbâ', Muessesetu'l-Meârif, Beyrut 1987.

_____, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri,* çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013.

El-Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Kitâbu-l'Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâili ve'l-Cevâbât,* tahk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdulhamid Kürdi, Kuramer, İstanbul 2018.

Ben-Shammai, Haggai, "A Note on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37:2 (1974), ss. 295-304.

_____, *Şitot ha-Mahşava ha-Datit şel Ebu Yusuf Ya'kov el-Kirkisânî ve-Yefet ben 'Eli*, Doktora Tezi, Hebrew University of Jerusalem, Kudüs 1977.

_____, "Qirqisānī on the Oneness of God", *The Jewish Quarterly Review* 73:2 (1982), ss. 105-111.

_____, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", *Studies in Muslim-Jewish Relations* 1 (1993), ss. 19-29.

Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi (cilt 1-3)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001.

Bingöl, Abdulkuddüs, "İstidlâl", *DİA*, c. 23, s. 323.

El-Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ed. Eduard Sachau, Brockhaus, Leipzig 1898.

_____, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. D. Ahsen Batur, Slenge Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Tahkiku ma li'l-Hind Biruni'nin Gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

Boustan, Ra'anan S., *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

Bozkurt, Nahide, "Abbâsî Tarihinden Günümüze Entellektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat", *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İlyas Çelebi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2020, ss. 23-55.

Bozkurt, Nebi, "Meclis", *DİA*, c. 28, ss. 241-242.

Brock, Sebastian P., "Jewish Traditions in Syriac Sources", *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), ss. 212-232.

Bulut, Halil İbrahim, "İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss. 121-143.

_____, "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 8:18 (2004), ss. 297-318.

_____, "Bir Yahudi Mezhebi Olarak İseviyye Fırkası", *Köprü* 93 (2006), ss. 155-173.

Cahn, Zvi, *The Rise of the Karaite Sect: A New Light on the Halakha and Origin of the Karaites*, M. Tausner Publishing, New York 1937, ss. 13-67.

Calder, Norman, "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", çev. Süleyman Akkuş, *Marife* 3:1 (2003), ss. 181-194.

El-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyım, *Hidâyetu'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, tahk. Osman Cuma Dümeyriyye, Dâru Alemi'l-Fevâid.

Chiesa, Bruno, "Ya'qûb al-Qirqisânî Come Fonte Storiografica", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays,* ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 15-47.

_____, “A New Fragment of al-Qirqisânî’s Kitâb al-Riyâd”, *The Jewish Quarterly Review* 78:3-4 (1988), ss. 175-185.

__ ___, “A Note on Early Karaite Historiography”, *History and Theory* 27:4 (1988), ss. 56-65.

Cohen, Martin Samuel, *The Shi‘ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Lanham 1983.

Cohen, Mordechai, *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides’ Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Brill, Leiden 2011.

_____, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and their Christian and Muslim Contexts, 900-1270*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020.

Crane, Oliver Turnbull, *The Samaritan Chronicle or The Book of Joshua the Son of Nun*, John B. Alden, New York 1890.

Çağrıcı, Mustafa, “Bahis”, *DİA*, c. 4, ss. 487-488.

Çoban, Bekir Zakir, “Josephus’un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2008), ss. 57-69.

_____, “Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi Bağlamında Josephus Flavius”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 257-273.

Dalkılıç, Mehmet, “Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Seneviyye ve Ekolleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), ss. 159-180.

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 Volume V*, New York 1915.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Ed-Dımaşkî, Yuhanna, *Saint John of Damascus Writings*, trans. Frederic H. Chase, Jr, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1999.

Drazin, Israel & Wagner, Stanley M., *Onkelos on the Torah: Understanding the Bible Text Genesis*, Gefen Publishing House, Kudüs 2006.

Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, trans. Frank Williams, Brill, Leiden-Boston 2009.

_____, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book II and III. De Fide*, trans. Frank Williams, Brill, Leiden-Boston 2013.

Elior, Rachel, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to the Temple", *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), ss. 217-267.

Eren, Muhammet Emin, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2 (2014), ss. 59-97.

_____, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.

_____, "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar* 29:2 (2018), ss. 331-347.

Erder, Yoram, "The Doctrine of Abû 'Îsâ al-Isfahânî and Its Sources", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), ss. 162-199.

_____, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), ss. 109-140.

_____, "The Observance of the Commandments in the Diaspora on the Eve of the Redemption in the Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Henoch* 19 (1997), ss. 175-202.

_____, "The Karaites and the Second Temple Sects", *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. Meira Pollack Brill, Leiden-Boston 2003, ss. 119-143.

_____, "The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem in the Tenth and Eleventh Centuries", *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. Meira Pollack, Brill, Leiden-Boston 2003, ss. 213-235.

_____, "Abû 'Imrân al-Tiflîsî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume One A-C, ed. Norman A. Stillman Brill, Leiden-Boston 2010, s. 30.

_____, "Abû 'Isâ of Isfahan", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume One A-C, ed. Norman A. Stillman Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 30-31.

_____, "'Anan ben David", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume One A-C, ed. Norman A. Stillman Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 206-209.

_____, "Benjamin al-Nahāwandī", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume One A-C, ed. Norman A. Stillman Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 416-417.

_____, "Ismā'īl al-'Ukbarī", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Two D-I, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 624.

_____, “Mîshawayh al-‘Ukbarî”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three J-O, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 433-434.

_____, “Yûdghân”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Four P-Z, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 650-651.

_____, “The Karaites and Mutazilism”, *History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb & Benjamin Stora, Princeton University Press, Princeton 2013, ss. 778-787.

_____, *The Karaite Mourners of Zion and the Qumran Scrolls: On the History of an Alternative to Rabbinic Judaism*, Brepols, Turnhout 2017.

_____, “Karaites and Sadducees”, *Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, ed. Gavin McDowell, Ron Naiweld & Daniel Stökl Ben Ezra, Open Book Publishers, Cambridge 2021, ss. 153-163.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, “Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri”, *Dini Araştırmalar* 2:5 (1999), ss. 387-414.

El-Fâsî, David ben Abraham, *Kitâbu Câmi‘i’l-Elfâz*, ed. Solomon L. Skoss, Yale University Press, New Haven 1945.

El-Feyyûmî, Sa‘id b. Yûsuf, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İ’tikâdât*, ed. S. Landauer, E. J. Brill, Leiden 1880.

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), ss. 115-131.

_____, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), ss. 179-214.

Flavius, Josephus, *Josephus: The Complete Works*, trans. William Whiston, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1998.

Florentin, Moshe, *The Tulida: A Samaritan Chronicle Text, Translation, Commentary*, Yad Yitzchak ben Zvi, Kudüs 1999.

Fossum, Jarl E., "The Magharians: A Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity", *Henoch* 9:3 (1987), ss. 303-344.

Frank, Daniel, *Search Scripture Well: Karaite Exegets and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the İslamic East*, Brill, Leiden-Boston 2004.

Freese, J. H., *Translations of Chiristian Literature: The Library of Photius*, Volume 1, The Macmillan Company, London-New York 1920.

Gaster, M., "The Chain of Samaritan High Priests", *Journal of The Royal Asiatic Society* 41:2 (1909), ss. 393-420.

Geçit, M. Salih, "Kelâmî Fırkaların İsimlendirilmesi Problemi", *İslami Araştırmalar* 27:3 (2016), ss. 323-332.

Gerçekçioğlu, Fatma, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.

Gil, Moshe, "The Origins of the Karaites", *Karaite Judaism*, ed. Meira Polliack, Brill, Leiden 2003, ss. 73-118.

_____, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, trans. David Strassler, Brill, Leiden-Boston 2004.

Goitein, Shlomo Dov, "Ha-Dat ha-Zoefet", *Sefer Dinaburg*, ed. Yitshak Baer, Kiryat Sefer, Kudüs 1949, ss. 151-164.

Golb, Norman, “Who were the Magariya?”, *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), ss. 347-359.

Goldziher, Ignaz, “Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-I”, çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), ss. 151-169.

_____, “Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-II”, çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), ss. 249-277.

Gömbeyaz, Kadir, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), ss. 147-160.

_____, “İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-”, *İslâmî İlimler Dergisi* 10:1 (2015), ss. 149-168.

Göregen, Mustafa, *Müslüman-Yahudi Polemikleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

Greenwood, Daniel J. H., “Akhnai”, *Utah Law Review* 309 (1997), ss. 309-358.

Grünhut, Eleazar, *Sefer ha-Likuṭim*, Kauffman Pub., Kudüs 1898.

Guggenheimer, Heinrich W. (ed.), *The Jerusalem Talmud Second Order: Mo’ed Tractates Sabbat and Eruvin*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, ss. 59-63.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Güneş, Kübra, *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2022.

Hadassi, Yehuda, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*, ed. Daniel J. Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis & David Sklare, Brill, Leiden-Boston 2019, ss. 662-707.

Halbertal, Moshe, *Concealment and Revelation*, trans. Jackie Friedman, Princeton University Press, Princeton, NJ 2007.

El-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut 1989.

Harkavy, A., "Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî on the Jewish Sects", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays*, ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 51-90.

Harman, Ömer Faruk, "Hıristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, ss. 95-110.

_____, "Yuhannâ ed-Dımaşkî", *DİA*, c. 43, ss. 580-582.

El-Hazrecî, Ahmed bin Abdi's-Samed, *Mekâmi'u's-Sulbân,* tahk. Abdülmecit eş-Şerefî, Silsiletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Tunus 1975.

Hirschfeld, Hartwig, *Qirqisâni Studies,* Jews' College Publications, London 1918.

Isser, Stanley Jerome, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, Brill, Leiden 1976.

Işık, Hidayet, *Âmirî'ye göre İslam ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ven-Nihal,* ed. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996 (5 cilt).

_____, *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer ev Risâle fi Mudâvâti'n-Nufûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zuhd fi'r-Rezâil*, tahk. Îkâ Riyâd, Dâru İbn Hazm, Beyrut-Lübnan 2007.

_____, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017 (3 cilt).

İbn Kemmûne, Sa'd bin Mansûr, *Sa'd bin Mansûr Ibn Kammûna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths,* ed. Moshe Perlmann, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967.

_____, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion,* trans. Moshe Perlmann, University of California Press, Berkeley 1971.

_____, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din Üç Peygamber -13. Yüzyıl Klasiği-*, çev. Ali Osman Kurt, Eskiyeni Yayınları, İstanbul 2017.

İbn Meymûn, Musa, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.

_____, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral, Büşra Şahin, Safiye Merve Özkaldı, Mukadder Sipahioğlu, Rumeysa Bektaş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022.

İbrahim, Hamade Muhammed, "Muşkiletu'n-Nesh beyne Mutekellimiy el-Yehûdiyye ve'l-İslâm (el-Kirkisânî ve'l-Bâkıllânî Nemûzecen)", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Arabiyye* 39:7 (2019), ss. 3557-3595.

Jacoby, Ruth, "The Four Species in Jewish and Samaritan Tradition", ed. Lee I. Levine and Zeev Weiss, *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, *Journal Roman Archaeology*, Portsmouth, Rhode Island, ss. 225-230.

Jeffery, Arthur, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), ss. 315-352.

Jellinek, Adolf, *Midraş Elle Ezkera*, Leipzig 1853.

_____, *Beyt ha-Midraş*, Wien 1877.

Juynboll, Theodor Willem Jan, *Chronicon Samaritanum: Arabice Conscriptum, Cui Titulus est Liber Josuae*, Leiden 1848.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013 (2 cilt).

Kafafi, Muhammed, "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâti'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), ss. 177-191.

El-Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* tahk. Seyyide İsmâil Kâşif, Uman 1980 (2 cilt).

Kamaruzaman, Kamar Oniah, "İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru: Bîrûnî Örneği", çev. Muhammet Tarakçı, *Marife* 2:2 (Güz 2002), ss. 161-175.

Kan, Kadir, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010.

Kaplan, Doğan, "İslam Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), ss. 197-219.

El-Karafî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas, *el-Ecvibetu'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira*, tahk. Bekir Zeki Avd, 1987.

Katar, Mehmet, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar* 20:2 (2007), ss. 172-177.

Kaya, Mahmut, "Âmiri Ebü'l-Hasan", *DİA*, c. 3, ss. 68-72.

_____, "Beytülhikme", *DİA*, c. 6, ss. 88-90.

Khan, Geoffrey, "Al-Qirqisānī's Opinions concerning the Text of the Bible and Parallel Muslim Attitudes towards the Text of the Qurʾān", *The Jewish Quarterly Review* 81:1 (1990), ss. 59-73.

El-Kirkisânî, Ya'kûb, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb,* ed. Leon Nemoy, volume I (1939), volume II (1940), The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York.

Kohler, Kaufmann, "Dositheus, the Samaritan Heresiarch, and His Relations to Jewish and Christian Doctrines and Sects: (A Study of Professor Schechter's Recent Publication)", *The American Journal of Theology* 15:3 (1911), ss. 404-435.

Koloğlu, Orhan Şener, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:1 (2004), ss. 159-194.

_____, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12:2 (2017), ss. 43-80.

Kummî/Nevbahti, *Şiî Fırkalar: Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak el-Kummî Fıraku'ş-Şia en-Nevbahtî*, çev. Sabri Hizmetli ve diğerleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Kurt, Ali Osman, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019.

Kutluay, Yaşar, "İbadilere ait Bazı Metinler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), ss. 141-149.

_____, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Kutluer, İlhan, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, c. 16, ss. 222-224.

_____, "Mahsûs", *DİA*, c. 27, ss. 392-393.

_____, "Ma'kûl", *DİA*, c. 27, ss. 459-460.

Kuzgun, Şaban, "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile ilgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), ss. 179-208.

Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Prof. Dr. Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.

Lasker, Daniel J., "Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy", *Great Schisms in Jewish History*, ed. R. Jospe & S. M. Wagner, Ktav Publishing, New York 1981, ss. 47-72.

_____, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2008.

_____, "Karaite Mourning of Zion as an Ascetic Movement", *Jewish Thought* 3 (2021), ss. 35-48.

Lazarus-Yafeh, Hava, *Interwined Worlds Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1992.

Lazarus-Yafeh, Hava, *The Majlis Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1999.

Lenowitz, Harris, *The Jewish Messiahs from the Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler,* çev. Belgin Çınar, Akılçelen Kitaplar, Ankara 2018.

Libermann, Saul, *Şkiin: Dvarim ahadim al agadot, minhagim ve-mekorot sifrutiim şel ha-Yehudim şe-niştak'u be-sifrey ha-Karaim ve-ha-Notsrim*, Bamberger & Wahrmann, Kudüs 1939.

Lockwood, Wilfrid, "The First Section of the Book of Lights and Watchtowers by Abû Yûsuf Ya'qûb al-Qirqisânî", *Ya'qûb al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity: A Translation of "Kitâb al-Anwâr", Book I, with Two Introductory Essays,* ed. Bruno Chiesa & Wilfrid Lockwood, Verlag Peter Lang, Frankfurt Main-Bern-New York-Nancy 1984, ss. 91-200.

Lumpkin, Joseph B., *The Books of Enoch: A Complete Volume Containing 1 Enoch (The Ethiopic Book of Enoch), 2 Enoch (The Slavonic Secrets of Enoch), 3 Enoch (The Hebrew Book of Enoch)*, Fifth Estate Publishers, USA 2009, ss. 293-427.

Macit, Muhittin, "Dokuz ve Onuncu Asır Bağdat Hıristiyan Mütercimleri", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, İstanbul, c. 1, ss. 347-356.

_____, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, c. 40, ss. 498-504.

El-Mağribî, Samuel bin Yahyâ bin Abbas, *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatu İslami's-Samuel ve Ru'yahu*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, New York 1964.

El-Makdisî, el-Mutahhar bin Tâhir, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-Târîh*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2019.

Mccarthy, Carmel, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.

Mendel, Paul, "The Sacrifice of the Souls of the Righteous upon the Heavenly Altar: Transformations of Apocalyptic Traditions in Medieval Ashkenaz", *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, ed. Javier Castano, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2018, ss. 49-72.

Meral, Yasin, "İbn Meymūn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013), ss. 1-48.

_____, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği", *Dini Araştırmalar* 17:45 (2014), ss. 93-114.

_____, "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl" (Al-i İmran, 3:75), *Artuklu Akademi* 1:2 (2014), ss. 165-169.

_____, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslamî Unsurlar", *Belleten* 80:287 (Nisan 2016), ss. 23-40.

_____, “Senin Derdin Neydi Ey Sâmirî?” (20/Ta-Ha:95)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:2 (2017), ss. 183-192.

_____, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

_____, “Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”, *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsra Güngör, Grafiker Yayınları, Ankara 2017, ss. 161-176.

_____, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

_____, “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu”, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 141-167.

_____, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

_____, *Yahudilerin Ahir Zamanı -Yahudilikte Gog-Magog, Deccal ve Mesih-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

_____, “İbn Hazm. el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi. Terc. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017. 1. Baskı. 3 c. ISBN (takım): 978-975-17-3906-3”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:2 (2021), ss. 573-600.

_____, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2021.

_____, “Abraham İbn Daud'un Sefer Ha-Kabala İsimli Eserinde Rabbani Geleneğin Otantikliği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), ss. 10-11.

_____, "Karaî İman Esasları Listeleri", *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 371-407.

_____, "Yahudilikte Şehitlik Olgusu ve "Krallığın On Şehidi"", *Din, İnanç ve Ritüel*, ed. Mahmut Aydın & Şinasi Gündüz, Milel ve Nihal Yayınları, İstanbul 2022, ss. 115-136.

El-Mes'ûdî, Ali bin Hüseyin, *Murûcu'z-Zeheb ve Meʿâdinu'l-Cevher*, ed. Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courteille, A L'imprimerie Impériale, Paris 1861.

_____, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Mektebetu'l-Meşrıki'l-İslâmiyye, Kahire 1938.

_____, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2017.

_____, *Kitabu't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih),* çev. Prof. Dr. Ramazan Şeşen, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2018.

Metsudah Midrash Tanchuma: Devorim, ed. Rabbi Avraham Davis, Eastern Book Press, New Jersey 2004.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Midrash Rabbah: Numbers, ed. Judah J. Slotki, The Soncino Press, New York 1983.

"Midraş Otiyot de-Rabbi Akiva ha-Şalem", *Batey Midraşot*, ed. Abraham Wertheimer Ktav Yad ve-Sefer Pub., Kudüs 1989, c. 2 (A Nüshası).

Montgomery, James Alan, *The Samaritans The Earliest Jewish Sect Their History, Theology and Literature*, The John C. Winston Co., Philadelphia 1907.

Al-Muqammaṣ, Dāwūd ibn Marwān, *Twenty Chapters: 'Işrûn Makâle*, ed. Sarah Stroumsa, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2016.

En-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.

Nemoy, Leon, "al-Qirqisânî's Account of the Jewish Sects and Christianity", *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), ss. 317-397.

_____, "Biblical Quasi-Evidence for the Transmigration of Souls: (From the Kitāb al-Anwār of Ya'qūb al-Qirqisānī)", *Journal of Biblical Literature* 59:2 (1940), ss. 159-168.

_____, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale University Press, New Haven and London 1980.

_____, "Corrections and Emandations to al-Qirqisânî's "Kitâb al-anwâr", *The Jewish Quarterly Review* 50:4 (1960), ss. 371-383.

_____, "Ibn Kammunah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites", *The Jewish Quarterly Review* 63:2 (1972), ss. 97-135.

_____, "Kirkisânî, Jacob Al-", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, volume 12, s. 186.

_____, "al-Qirqisānī on the Value/Weight of the Shekel", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46/7 (1980), ss. 389-395.

_____, "Al-Qirqisānī on the Occult Sciences", *The Jewish Quarterly Review* 76 (1986), ss. 329-367.

Neubauer, Adolf, “Chronique Samaritaine”, *Journal Asiatique* 14 (1869), ss. 385-470.

Neusner, Jacob (ed.), *The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary On Cd*, Hendrickson Publishers, 2010.

En-Nu’mânî, Muhammed bin İbrahim, *Kitâbu’l-Gaybe*, tahk. Ali Ekber el-Ğıfârî, Mektebetu’s-Sadûk, Tahran 1397 (h.).

Origen, *Origen Against Celsus*, in *ANF04. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, ed. Phillip Schaff, Grand Rapids, MI 2006.

Tudela’lı Benjamin & Ratisbon’lu Petachia, *Ortaçağ’da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Önkal, Ahmet, “Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), ss. 249-262.

Öz, Mustafa, “Ahmed b. Hâbıt”, *DİA*, c. 2, ss. 70-71.

Özen, Adem, “İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, *Divan İlmî Araştırmalar* 9/2 (2000), ss. 237-256.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Pentateuch: With Targum Onkelos, Haphtaroth and Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary, trans. M. Rosenbaum & A. M. Silbermann, Shapiro, Valentine & Co., London 1929.

Öztürk, Tuğba, *İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.

Perlmann, Moshe, *A Study of Muslim Polemics Directed against the Jews*, PhD Dissertation, University of London, 1940.

_____, "The Medieval Polemics Between Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age: Proceedings of Regional Conferences Held at The University of California, Los Angeles and Brandeis University in April 1973*, ed. S. D. Goitein, Association for Jewish Studies, Cambridge-Massachusetts 1974, ss. 103-138.

Pınar, Ebru, "Yahudi Düşünür Dâvud ibn Mervân el-Mukammes (9. yy.): Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 515-554.

Pines, Shlomo, "The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source", *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities* II.13 (1966), ss. 237-310.

_____, "Notes on Islam and Arabic Christianity and Judaeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), ss. 135-152.

Pinsker, Simha, *Likutey Kadmoniyot*, Wien 1860.

Pirke de Rabbi Eliezer, trans. Gerald Friedlander, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, The Bloch Publishing Company, New York 1916.

Pirkei d'Rebbi Eliezer, trans. Avraham Yaakov Finkel, Yeshivath Beth Moshe, Scrantion, PA 2009.

Pourjavady, Reza, Schmidtke, Sabine, *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz Al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings,* Brill, Leiden-Boston 2006.

Polliack, Meira, *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Brill, Leiden-Boston 2003.

Poznański, Samuel, "Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive au IXe siècle", *Revue des études juives* 34:68 (1897), ss. 161-191.

_____, "The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Tenth Century", *The Jewish Quarterly Review* 18/2 (1906), ss. 209-250.

_____, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, Luzac & Co., London 1908.

Pummer, Reinhard, "Synagogues – Samaritan and Jewish: A New Look at Their Differentiating Characteristics", *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives*, ed. Jan Dušek, De Gruyter, Berlin 2018, ss. 51–74.

_____, *Sâmirîler: Din Tarih Gelenek*, çev. Muhammed Ali Bağır, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2020.

Pummer, Reinhard & Tal, Abraham, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993.

Rabeh, Boterfas, "Et-Talmûd fî Fikri'l-Yehûdî el-Karâî: Ya'kûb Ebû Yûsuf el-Kirkisânî Nemûzecen", *Mecelletu'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 13:3 (2021), ss. 247-270.

Ramban (Nahmanides), *Commentary on the Torah*, trans. Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971.

Ravitsky, Aviram, "Peruş ha-Bikorti şel Ya'kov el-Kirkisani le-İkronot da-Draşa ha-Talmudit", *Dvarim Hadaşim Atikim*, ed. Rachel Elior, The Hebrew University Magnes Press, Kudüs 2011, c. 1, ss. 123-157.

_____, “Rav Saadya Gaon ve Ya‘kov el-Kirkisani al-ha-Mivne ha-Logi şel ha-Mitsvot ha-Sihliyot ve-ha-Şim‘iyot: Logika ve-Kelam ba-Vikuah ha-Karaî Rabanî”, *Tarbits* 84:1-2 (2016), ss. 159-193.

_____, “Torat ha-Higayon ve-Torat ha-Hakara ba-Metodologya ha-Hilhatit şel Ya‘kov el-Kirkisani: Targum İvri şel Kitabu’l-Envar ve’l-Merakıb, Maamar dalet, Şearim alef-het, im Mavo ve-Hearot”, *Association for Jewish Studies* 41:2 (2017), ss. 1-32.

_____, “Yaʿqūb al-Qirqisānī on Human Intellect, Legal Inference, and the Meaning of the Aristotelian Syllogism”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 26 (2018), ss. 149-173.

Revel, Bernard, “Inquiry into the Sources of Karaite Halakah”, *The Jewish Quarterly Review* 3:3 (1913), ss. 337-396.

Rifat, Nurshif ‘Abd Al-Rahim Mustafa, *Ibn Hazm on Jews and Judaism,* PhD Dissertation, University of Exeter, Exeter 1988.

Rifat, Nurşif Abdurrahim, “İbn Hazm’ın Rabbilere ve Rabbi Yazılara Yönelik Eleştirileri”, çev. Yusuf Öztel, *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, ed. Süleyman Sayar & Muhammet Tarakçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, ss. 527-561.

Robinson, Ira, “Jacob al-Kirkisani on the Reality of Magic and the Nature of the Miraculous: A Study in Tenth-Century Karaite Rationalism”, *Truth and Compassion,* 1983, ss. 41-53.

Rosenthal, Judah, “Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study”, *The Jewish Quarterly Review* 38/3 (1948), ss. 317-342.

Rustow, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, Cornell University Press, Ithaca-London 2008.

_____, "The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct", *Sects and Sectarianism in Jewish History*, ed. Sacha Stern, Brill, Leiden-Boston 2011, ss. 149-186.

Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam the "Heresy of the Ishmaelites"*, E. J. Brill, Leiden 1972.

Es-Sâmirî, Ebu'l-Feth b. Ebi'l-Hasen, *Kitâbu't-Târîh, Annales Samaritani,* ed. Eduardus Vilmar, Gotha 1865.

_____, *The Kitâb al-Tarikh of Abu'l-Fath*, trans. Paul Stenhouse, Mandelbaum Trust, Sydney 1985.

Sand, Şlomo, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi? Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*, çev. Işık Ergüden, Doğan Kitap, İstanbul 2011.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Kitabu'l-İdris: Hz. İdris'in Sahifeleri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2019.

Sayar, Süleyman, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdigi Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.

_____, "İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği Üzerine", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, ed. Süleyman Sayar & Muhammet Tarakçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, ss. 467-489.

Scholem, Gershom, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. Joachim Neugroschel, Schocken Books, New York 1991.

Sinanoğlu, Mustafa, "Karâîlik", *DİA*, c. 24, s. 425.

Sklare, David, "Are the Gentiles Obligated to Observe the Torah? The Discussion Concerning the Universality of the Torah in the East in the Tenth and Eleventh Centuries", *Be'erot Yitzhak Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. Jay M. Harris, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 2005, ss. 311-346.

_____, "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey", *İslâmî İlimler Dergisi* 12:2 (2017), ss. 145-178.

_____, "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller - Bir Tetkik", çev. Casım Ekinci, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:2 (2018), ss. 347-380.

Steiner, Richard C., "Ketiv-Kere or Polyphony: The "Ṣ-S" Distinction According to the Masoretes, the Rabbis, Jerome, Qirqisânî, and Hai Gaon", *Studies in Hebrew and Jewish Languages*, ed. Moshe Bar-Asher, Bialik Institute, Kudüs 1996, ss. 151-179.

Steinschneider, Moritz, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877.

Stern, David & Mirsky, Mark Jay, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Varda Books, Illinois 2001.

Stroumsa, Sarah, "al-Muqammas", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge Publishing, London-New York 1996, ss. 604-606.

_____, "Polemical Logic: Al-Muqammaṣ's *Refutation of Christianity*", *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures: Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, ed. Ehud Krinis, De Gruyter, Berlin 2021, ss. 37-58.

Stroumsa, Sarah, "The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud*", *Journal of the American Oriental Society* 114:2 (1994), ss. 163-185.

Es-Su'ûdî, Ebu'l-Fadl el-Mâlikî, *el-Muntehabu'l-Celîl min Tahcîli men Harrefe'l-İncîl,* tahk. Ramazan es-Safenâvî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1997.

Şahin, Nadide, *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2018.

Eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal,* tahk. Emir Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Marife, Beyrut-Lübnan 1993.

_____, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*, çev. Muharrem Tan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

Şehristânî, *Milel ve Nihal: el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.

Şengül, Fatma Seda, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları - Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022.

Et-Taberî, Ali b. Rabben, *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle,* tahk. Adil Nuveyhad, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1973.

_____, *Hz. Muhammed(sav)'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Tarakçı, Muhammet, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2010), ss. 183-214.

_____, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal* 8:1 (2011), ss. 201-224.

Taş, Fatıma Betül, *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.

_____, “Yahudi Asıllı Mühtedî Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî’nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: *İfhâmu’l-Yehûd*”, *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), ss. 243-269.

_____, “Karai Âlim Ya‘kûb el-Kirkisânî’nin Tevrat Çevirileri Üzerine Değerlendirmeleri”, *Oksident* 4/1 (2022), ss. 75-111.

The Fathers According to Rabbi Nathan, trans. Judah Goldin, Yale University Press, New Haven 1955.

The Israelite Samaritan Version of the Torah First English Translation Compared with the Masoretic Version, trans. Benyamim Tsedaka, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2013.

The Remnant and the Relic: From the Books of Commandments of the Early Karaites, ed. Elijah Harkavy, trans. Zahava Yod, The Karaite Press, Daly City 2017.

Thomas, David, “Abû ‘Îsâ al-Warrâq and the History of Religions”, *Journal of Semitic Studies* 41:2 (1996), ss. 275-290.

Thomas, David & Roggema, Barbara, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900), History of Christian-Muslim Relations*, Brill, Leiden-Boston 2009.

Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadîs: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2010.

Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2006.

Torki, Fahad Abdullah A. al-Saud, *Al-Qirqisani and Maimonides' Polemics Against Islam: An Intercultural Study in Religion and Literature*, PhD Dissertation, Boston University, Boston 2008.

Tümer, Günay, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Van Bekkum, Wout Jac., "The Karaite Jacob al-Qirqisānī (Tenth Century) on Christianity and the Christians", *Syriac Polemics*, ed. Wout Jac. Van Bekkum & Jan Willem Drijvers & Alex Klugkist, Peeters, Leuven 2007, ss. 173-192.

Vajda, Georges, "Études sur Qirqisânî [I]", *Revue des études juives*, tome 6 (106), 1941, ss. 87-123.

_____, "Études sur Qirqisânî. II: Les fondements spéculatifs de la législation religieuse", *Revue des études juives*, tome 7 (107), 1946, ss. 52-98.

_____, "Études sur Qirqisânî. III: Questions de méthodologie", *Revue des études juives*, tome 8 (108), 1948, ss. 63-91.

_____, "Études sur Qirqisânî. IV: Questions de méthodologie (suite)", *Revue des études juives*, tome 3 (120), 1961, ss. 211-257.

_____, "Études sur Qirqisânî. V: Les règles de la controverse dialectique [fin]", *Revue des études juives*, tome 122, n°1-2, 1963, ss. 7-74.

Vermes, Geza, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Kitap, İstanbul 2005.

Vidro, Nadia, "Al-Qirqisānī's account of historical Jewish calendars and its dependence on the commentary on Genesis by Saʿadya Gaon: a study of Kitāb al-Anwār VII.1", *Ginzei Qedem* 17 (2021), ss. 11-49.

Walfish, Barry Dov, "Daniel al-Qûmisî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Two D-I, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 17-18.

Walfish, Barry Dov, Kızılov, Mikhail, *Bibliographia Karaitica an Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Brill, Leiden-Boston 2011.

Ware, Timothy, *Ortodoks Kilisesi: Doğu Hıristiyanlığına Giriş*, çev. Mehmet Katar & Arif Gören, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2019.

Wasserstrom, Steven Mark, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, PhD Dissertation, University of Toronto, Toronto 1985.

_____, "Shahrastânî on the Maghâriyya", *Israel Oriental Studies XVII Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam*, ed. Uri Rubin & David J. Wasserstein, Eisenbrauns 1997, ss. 127-154.

_____, "Memlükler Zamanındaki Yahudi Heresiyografisi", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, ed. Jacques Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, ss. 337-379.

_____, "Maghâriyya, al- (The Cave Sect)", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three J-O, ed. Norman A. Stillman, Brill, Leiden-Boston 2010, ss. 299-300.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2017.

Wellhausen, Julius & Finkelstein, L. & Zeitlin, S., *Yahudi Mezhepleri: Ferisilik ve Sadukilik Giriş*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2023.

Wieder, N., "The Qumran Sectaries and the Karaites", *The Jewish Quarterly Review* 47 (1956/1957), ss. 97-113, 269-292.

Wolfson, Harry Austryn, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī", *Jewish Quarterly Review* 51:2 (1960), ss. 89-106.

_____, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı,* çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

El-Ya'kûbî, Vehb b. Vâzıh, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995 (2 cilt).

Yavuz, Yusuf Şevki, "İstidlâl: Kelâm", *DİA*, c. 23, ss. 325-328.

Yeruhim, Salmon ben, *Milhamot Adonay*, ed. Rabbi Yoseph el-Gamil, Institute "Tifeeret Yoseph", Ramlah 2000.

Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilik: Mezhepler*, Kitâbî Yayınları, İstanbul 2022.

Yitik, Ali İhsan, "Biruni ve Tahkiku Ma li'l-Hind İsimli Eseri", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010, ss. 217-224.

Yurdagür, Metin, "Ehl-i Nazar", *DİA*, c. 10, s. 519.

Zawanowska, Marzena, "Was Moses the Mudawwin of the Torah? The Question of Authorship of the Pentateuch according to Yefet ben 'Eli", *Studies in Judaeo-*

Arabic Culture, ed. Haggai Ben-Shammai, Tel Aviv University, Tel Aviv 2014, ss. 7-36.

Zoref, Arye, "Emdato şel Ya'kov el-Kirkisani ba-Pulmus al Hivatsrut ha-Safa", *Ginzei Qedem* (2016), ss. 275-301.

Online Kaynaklar

https://incil.info/

https://infogalactic.com/info/Main_Page

https://www.israelite-samaritans.com/religion/sukkah/

https://www.jewishencyclopedia.com/

https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-daily-services-of-jewish-prayers

https://kuran.diyanet.gov.tr/

https://www.sefaria.org/texts

https://www.wikipedia.org/

https://www.youtube.com/watch?v=rVGT3y3u41I

Roth, Daniel, "The Ninth of Adar: The Day Constructive Conflict Turned Destructive", https://elmad.pardes.org/wp-content/uploads/2015/10/The-Ninth-of-Adar-by-Daniel-Roth.pdf

Taş, Fatıma Betül, *Karaî Âlim Ya'kûb El-Kirkisânî'nin (10. Yüzyıl) Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb İsimli Eserinde Yahudi Mezhepleri*, Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Yasin Meral, v+388s.

ÖZET

Karaî âlim Ya'kûb el-Kirkisânî'nin (10. yüzyıl) *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* isimli eserindeki Yahudi mezhepleriyle ilgili anlatımı incelediğimiz bu tez çalışması, giriş, üç ana bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tez çalışmasında benimsenen ilkeler ve başvurulan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra, el-Kirkisânî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilmiş; Yahudi, Hıristiyan ve İslam eserlerinde Yahudi mezhepleri hakkındaki yazıların gelişimi konu edilmiştir.

Birinci bölümde, el-Kirkisânî'nin ilk dönem Yahudi mezhepleri hakkında verdiği bilgiler ve mezheplere yönelttiği eleştiriler, Yahudi, Hıristiyan ve İslam eserleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde, Orta Çağ Yahudi mezhepleriyle ilgili el-Kirkisânî'nin kaleme aldığı bilgi ve eleştiriler, Yahudi ve İslam eserleriyle kıyaslanarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde, el-Kirkisânî'nin Rabbanilik hakkındaki yazıları ve onlara reddiyesi Rabbani kaynaklarla karşılaştırılarak konu edilmiştir. Sonuç bölümünde, tezde bahsedilen konulara dayanılarak tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ya'kûb el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, Karaîlik, Yahudi mezhepleri, *fırak*, *milel nihal*, Yahudi heresiyografisi

Taş, Fatıma Betül, *Jewish Sects in the Karaite Scholar Ya'qūb al-Kirkisānī's (10th century) Kitāb al-Anwār wa'l-Marāqib*, PhD Dissertation, Advisor: Assoc. Prof. Yasin Meral, v+388p.

ABSTRACT

In this dissertation, we examine the narration about Jewish sects in the book *Kitâb al-Anwâr wal-Marâqib* by the Karaite scholar Ya'qūb al-Kirkisānī (10th century). This study consists of an introduction, three main sections and a conclusion. In the introduction, information is given about the principles adopted in the dissertation and the main modern works about al-Kirkisānī and his book. Afterwards, al-Kirkisānī's life and works and the development of Jewish heresiography in Jewish, Christian and Islamic literature were mentioned.

In the first chapter, al-Kirkisānī's information about the early Jewish sects and his criticisms of the sects are discussed in comparison with Jewish, Christian and Islamic works. In the second part, the information and criticisms written by al-Kirkisānī about the medieval Jewish sects were examined by comparing them with Jewish and Islamic works. In the third chapter, al-Kirkisānī's writings about Rabbinism and his refusal to them are discussed by comparing them with Rabbinic sources. In the conclusion part, determinations and evaluations were made based on the subjects mentioned in the dissertation.

Keywords: Ya'qūb al-Kirkisānī, *Kitāb al-Anwār wa'l-Marāqib*, Karaism, Jewish Sects, *firaq*, *milal nihal*, Jewish heresiography