

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

YAHUDİ MÜFESSİR RAŞİ: HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

ÖMER FARUK YIKAR

İSTANBUL, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

YAHUDİ MÜFESSİR RAŞİ: HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

ÖMER FARUK YIKAR

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR
2. Üye: Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT
3. Üye: Prof. Dr. Kemal YILDIZ
4. Üye: Prof. Dr. Salih İNCİ
5. Üye: Dr. Öğr. Üyesi Yasin GÜZELDAL

İSTANBUL, 2024

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Ömer Faruk Yıkar
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Danışmanı:	Prof.Dr. İsmail Taşpınar
Tez Türü ve Tarihi:	Doktora - 26.06.2024
Anahtar Kelimeler:	Raşi, Tevrat Tefsiri, Talmud Şerhi, Midraş, Peşat, Deraş

ÖZET

YAHUDİ MÜFESSİR RAŞİ: HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ

Rabbi Şlomo Yitshaki (Raşi, ö. 1105), Orta Çağ'ın en etkin Yahudi kutsal kitap yorumcularından biridir. Fransa'nın kuzeyindeki Troyes kentinde 1040 yılında doğan Raşi, hayatını Yahudi dini metinlerini yorumlamaya adanmıştır. Tanah ve Talmud'a yazdığı tefsirlerle Raşi, 900 yılı aşkın bir süredir Yahudilerin kutsal kitap ve yorum algısını şekillendirmeyi başarmıştır. Yorumları Yahudiliğin hem teorik hem de pratik yönünün anlaşılmasında en sık başvuru referans kaynakları arasındadır. Bugün elimizdeki standart Talmud edisyonlarında üç temel metin bulunmaktadır: Mişna, Gemara ve Raşi'nin Talmud Şerhi. Yazılı Tora'nın (Tanah) açıklaması Şifahi Tora (Talmud) iken; Raşi'nin Şerhi de Şifahi Tora'nın doğru açıklaması olarak görülmüştür. Bunun en temel nedeni ise Raşi'nin tefsirlerinin büyük oranda midraşik literatüründen yapılan alıntılardan oluşmasıdır. Tefsirlerinin dörtte üçü midraşik (deraş) olmasına karşın Raşi, literal yorum metodu "peşat"ın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul görmektedir. Raşi'nin tefsir metodunu tanımlamak ilk bakışta kolay değildir. Nihayetle onun tefsir metodolojisini "deraş"ı "peşat"la uzlaştırması çabası olarak okumak mümkündür. Raşi'nin midraşik karakterli tefsirleri geniş Yahudi kitleleri tarafından kabul görmüş ve yüzyıllarca *Bet ha-Sefer*, *Heder* ve *yeşivalarda* temel ders metni olarak okutulmuştur. Sinagoglardaki Haftalık Tevrat Okumaları (Paraşat ha-Şavua) da yine Raşi'nin yorumları eşliğinde icra edilmektedir. Bu çalışma Raşi'nin hayatını, eserlerini ve yorum anlayışıyla teolojik görüşlerini ele almaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname:	Ömer Faruk Yıkar
Field:	Philosophy and Religious Sciences
Programme:	Philosophy and Religious Sciences
Supervisor:	Prof.Dr. İsmail Taşpınar
Degree Awarded and Date:	PhD - 26.06.2024
Keywords:	Rashi, Commentary on the Torah, Commentary on the Talmud, Midrash, Peshat, Derash

ABSTRACT

THE JEWISH COMMENTATOR RASHI: HIS LIFE, WORKS AND THOUGHTS

Rabbi Shlomo Yitshakî (Rashi, d. 1105) is one of the most influential medieval Jewish biblical commentator. Rashi, who was born in Troyes, France, in 1040, dedicated his life to interpreting Jewish religious texts. With his commentaries on the Tanakh and Talmud, Rashi succeeded in shaping the Jewish perception of scripture and interpretation for over 900 years. His commentaries are among the most widely used reference sources for the understanding of both theoretical and practical aspects of Judaism. The standard editions of the Talmud that we have today contain three main texts: Mishnah, Gemara, and Rashi's Talmudic Commentary. If the Talmud is the explanation of the written Torah (Tanakh), then Rashi's Commentary is considered to be the correct explanation of the written Torah (Talmud). The main reason for this is that Rashi's Commentaries consist largely of quotations from midrashic literature. Despite the fact that three-quarters of his commentaries are midrashic (derash), Rashi is recognized as one of the most important representatives of the literal method of peshat. Although it is not easy to define Rashi's method of exegesis, it is possible to read his exegetical methodology in general terms as an attempt to reconcile derash with peshat. Rashi's midrashic commentaries were widely accepted by the Jewish masses and were taught for centuries as a basic course in Bet ha-Sefer, Heder, and yeshivas. The Weekly Torah Readings (Parashat ha-Shavua) in Synagogues are also performed with the accompaniment of Rashi's commentaries. This thesis deals with the life, the works, the conception of interpretation and the theological views of Rashi.

ÖNSÖZ / TEŞEKKÜR

Yahudilik kitâbî bir din olduğu kadar bir yorum dinidir. Yahudi tefsir geleneği dikkate alındığında *Yasanın Yorumcusu* unvanıyla meşhur olan Raşi'nin (ö. 1105) ismi öne çıkar. Raşi, bütün Tanah'ı ve Talmud'u baştan sona yorumlayan ilk Yahudi müfessirdir. 1469 ve 1475 yıllarında İbrani matbaasından çıkan ilk eser Raşi'nin Tevrat tefsiridir. 1482 yılında gerçekleşen Tevrat'ın İbranice ilk baskısında Raşi'nin yorumlarına yer verilmiştir. Ayrıca 1515-1517 yıllarında yapılan Tanah'ın ilk tam edisyonu *Mikraot Gedolot* da Raşi'nin tefsiriyle basılmıştır. 1520-1523 yıllarında hazırlanan Babil Talmudu'nun ilk tam edisyonu da Raşi'nin Talmud şerhi ile birlikte basılmıştır. Mişna ve Gemara ile birlikte Talmud'un bütün matbu nüshalarında yer alan tek bütüncül şerh, Raşi'nin şerhidir.

Raşi'nin özellikle de Tevrat tefsiri, başlangıçta Tevrat'ı açıklamayı hedefleyen bir eserken, zamanla açıklanması gereken bir kanonik metne dönüşmüştür. Onun tefsiri bugüne kadar 200'den fazla şerhe ve sayısız monografiye konu olmuştur. Tevrat'ın Raşi'nin tefsirleriyle birlikte öğretilmediği yeşiva neredeyse yoktur. Heder Humaş, Raşi'nin Tevrat yorumlarıyla; Heder Gemara ise Raşi'nin Talmud şerhiyle okutulmaktadır. Dolayısıyla Raşi, dini eğitim alan neredeyse her Yahudi tarafından bilinecek kadar saygın ve popüler bir kutsal kitap yorumcusudur. Sinagoglardaki Haftalık Peraşa Okumaları ve bazı ibadetler yüzyıllardır Raşi'nin yorumları ve yazdığı dualar eşliğinde icra edilmektedir.

Öte yandan Raşi, kapsamlı tefsirlerinde sistematik bir teoloji ortaya koyamamıştır. Ancak bu durum onun başarısına ve saygınlığına da gölge düşürmemiştir. Yine tutarlı bir tefsir metodu da takip etmemiştir. Daha da önemlisi böyle bir gayesinin olduğunu da söylemek mümkün değildir. Raşi'nin birincil hedefi Tanah'ı geleneksel Yahudi tefsirinin bir ürünü olan midraşik materyalden hareketle yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarına uygun açıklamaktır. Dolayısıyla Raşi'yi değerlendirilirken ne denli sistematik ve tutarlı olduğundan ziyade; onun zihnindeki problemin ne olduğu ve bu sorunlara Tanah ve midraşik literatürden hareketle ne tür çözümler önerdiği dikkate alınmalıdır. Bu anlamda Raşi'nin yorumları yaşadığı bölgenin sosyokültürel koşulları yanında dönemin siyasi konjonktürü, Yahudi-Hıristiyan dini polemikleri, cemaat içi dinamikler ve din değiştirme gibi güncel teolojik sorunlardan bağımsız düşünülmemelidir.

Raşi ile ilgili yapılan bu çalışmada destekleri görülen pek çok kişiye teşekkür borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Öncelikle tez konusunun seçiminden itibaren tezin yazım ve

tamamlanma süreci boyunca, alana hakimiyeti ve ufuk açıcı önerileriyle destek olan danışman hocam Prof.Dr. İsmail Taşpınar'a şükranlarımı arz ederim. Saygıdeğer danışman hocam, uzun soluklu bu çalışma boyunca sadece akademik açıdan değil manevi yönden de daima bana rehberlik etmiş, yoluma ışık tutmuştur.

Araştırmanın yazım sürecinde yapmış olduğu değerli katkılardan ötürü Prof.Dr. Dursun Ali Aykıt'a; yazım sürecini takip eden Prof.Dr. Kürşad Demirci'ye; metnin olgunlaşması noktasında yapıcı eleştiri ve önerilerini esirgemeyen Prof.Dr. Salih İnci'ye ve İbranice kısımları gözden geçirip desteklerini sunan Doç.Dr. Ömer Faruk Araz'a teşekkür ederim.

Hassaten çalışmayı baştan sona okuyup düşüncelerini paylaşan kıymetli meslektaşlarım Dr. Yasin Güzeldal ile vakit ayırıp tez metnine düzeltmeleriyle katkıda bulunan Dr. Mustafa Furkan Dinleyici'ye; ayrıca ihtiyaç duyduğum yabancı kaynakları temin etme noktasında yardımcı olan aziz dostum Hasan Hüseyin Değerli'ye minnet borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Yine bu süreçte her zaman yanımda olan, dualarıyla beni destekleyen aileme ve gizli kahramanlarıma minnettarım.

Üsküdar/İstanbul
26.06.2024 Çarşamba

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	IV
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....	IV
2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE ÖZGÜN DEĞERİ	V
3. ARAŞTIRMANIN METODU	VI
4. LİTERATÜR TARAMASI.....	VII
1. BÖLÜM: RAŞİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ	1
1.1. 11. YÜZYIL FRANSA YAHUDİLERİ	1
1.1.1. Yahudilerin Fransa’daki (Champagne) Varlığı	1
1.1.2. Yahudilerin Champagne’deki Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durumu	4
1.2. HAYATI	6
1.2.1. Doğumu ve Troyes’teki İlk Yılları	6
1.2.2. Almanya’daki Talmud Eğitimi	10
1.2.3. Troyes’e Dönüşü ve Tefsir Okulu Kurması	12
1.2.4. Son Yılları	13
1.3. ESERLERİ	15
1.3.1. Tanah Tefsiri	16
1.3.1.1. Yazma Nüshalar	20
1.3.1.2. Matbu Nüshalar	23
1.3.1.3. Tercümeler	26
1.3.1.4. Tanah Tefsirinin Genel Özellikleri	28
1.3.1.5. Raşı’nın Tevrat Tefsirine Yazılan Şerhler	34
1.3.2. Talmud Şerhi.....	37
1.3.3. Fetvalar/Responsa (Şeelot u Teşuvot)	42
1.3.4. Litürjik Metinler (Piyutim ya da Selihot)	44
1.3.5. Raşı’nın Tanah Tefsiri ve Talmud Şerhi’nin Kaynakları	45
2. BÖLÜM: RAŞİ’NİN TEFSİR METODU.....	47
2.1. RAŞİ’NİN TEFSİRLERİNDE LİTERAL YORUM (PEŞAT)	49
2.1.1. Metin İçi Referanslar	52

2.1.1.1. Peşuto şel Mikra (Basit/Literal Anlam)	56
2.1.1.2. Yaşav-Meyaşevet (Bağlama Uygun Anlam).....	57
2.1.1.3. Mişmao (Lafzî veya Zahirî Anlam)	58
2.1.2. Dış Faktörler	67
2.1.2.1. Rabbinik Gelenek.....	68
2.1.2.2. Yahudi-Hıristiyan Polemikleri	73
2.1.2.3. 12. Yüzyıl Rönesansı ve Avrupa'daki Literal Yorum Hareketi.....	78
2.1.2.4. İspanya Yahudi Kültürünün Etkisi.....	81
2.2. RAŞİ'NİN TEFSİRLERİNDE MİDRAŞİK YORUM (DERAŞ) ve MİDRAŞLARI KULLANMA BİÇİMİ	83
2.2.1. Midraşların Raşi'nin Tefsirindeki Yeri.....	83
2.2.2. Raşi'nin Midraşları Kullanma Biçimleri	86
2.2.2.1. Midraşik Yorumlara Ekleme-Çıkarma Yapması, Onları Birleştirmesi ve Yeniden Uyarlaması	87
2.2.2.2. Çelişik ya da Tutarsız Midraş Kullanımı	91
2.2.2.3. Birden Fazla Midraş Kullanımı.....	92
2.2.2.4. Raşi'nin Literal Anlama Yakın Midraşik Yorumu Tercih Etmesi	93
2.2.2.5. Literal Anlamla Çelişen Midraşik Alıntılar	93
2.2.2.6. Midraşik Yorumlara Alıntısız Yapılan Atıflar	95
2.2.2.7. Midraşların Tekrarı	96
2.2.2.8. Günümüze Ulaşmayan veya Bilinmeyen Midraşlara Atıfta Bulunması	97
2.2.2.9. Halahaya Aykırı Midraş Kullanımı.....	98
2.2.2.10. Değerlendirme	99
2. 3. RAŞİ'NİN TEFSİRLERİNDE ALEGORİK-MİSTİK YORUM (REMEZ-SOD)...	101
3. BÖLÜM: RAŞİ'NİN TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ	103
3.1. TANRI	103
3.2. TANAH.....	109
3.3. SEÇİLMİŞLİK	116
3.4. VADEDİLMİŞ TOPRAKLAR (ARZ-I MEV'ÛD)	119
3.5. PEYGAMBERLİK.....	123

3.6. MESİH.....	129
3.7. SÜRGÜN	135
4. BÖLÜM: RAŞİ’NİN ETKİSİ VE RAŞİ’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	138
4.1. TEFSİRİN YAYGINLAŞMASI.....	138
4.1.1. Güney Fransa (Provence).....	138
4.1.2. İspanya	141
4.2. ETKİSİ	145
4.2.1. Eğitim.....	145
4.2.2. Litürji	147
4.2.2. Halaha	148
4.2.4. Hristiyanlara Etkisi	151
4.2.5. İbrani Matbuatındaki Yeri.....	154
4.3. RAŞİ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	161
SONUÇ	169
KAYNAKÇA	174
EKLER.....	203
Ek 1: Raşi, Sayılar 33. Munich 5.....	203
Ek 2: Raşi, Sayılar 33. Munich 5.....	203
Ek 3: Raşi, Sayılar 34. Munich 5.....	204
Ek 4: Raşi, Sayılar 34. Leipzig 1	204
Ek 5: Babil Talmudu’nun Sayfa Yapısı.....	205
Ek 6: Talmud, Bava Metsia (1883, Vilna Şas)	206
Ek 7: Raşi’nin Talmud Şerhi’nin Matbu Nüshalar	207
Ek 8: Raşi’nin Tevrat Tefsiri’nin Yazma Nüshaları.....	214
Ek 9: Raşi’nin Tevrat Tefsiri’nin Matbu Nüshaları.....	222
Ek 10: Elohey ha-Tsevaot Duası	226

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Etnik köken, seçilmişlik algısı, kutsal metin anlayışı gibi çeşitli hususlar üzerinden değerlendirmenin mümkün olduğu Yahudiliği, bir “yorum” dini olarak ele almak da mümkündür. Tannaim ve Amoraim’in Tanah merkezli yorum faaliyetleri Talmud’u; Talmud eksenli yorum çalışmaları ise midraşik geleneği ortaya çıkarmıştır. 11. yüzyılda yaşamış olan ve Orta Çağ’ın en etkili yorumcusu kabul edilen Raşi de midraşik geleneği devam ettiren önemli isimlerin başında gelmektedir. Tanah ve Talmud’un neredeyse bütün bölümlerini yorumlayan Raşi, yazmış olduğu tefsirleriyle 12. Yüzyıl sonrası Yahudi yorum anlayışını şekillendirmiştir. Araştırmamızın konusu da ünlü Yahudi müfessir Raşi’nin hayatı, eserleri ve onun tefsir anlayışıdır.

Araştırmamız dört ana bölümden oluşmaktadır. “Raşi’nin Hayatı ve Eserleri” başlığını taşıyan Birinci Bölüm’de, Raşi’nin doğduğu ve yaşadığı dönem, ailesi, eğitimi, dini ve entelektüel çevresi incelenmiş; kişisel ve ilmî hayatı hakkında kapsamlı bilgiler sunulmuştur. Ayrıca, Raşi’nin en önemli eserleri olan Tevrat ve Talmud tefsirleri detaylı bir şekilde ele alınmış, eserlerin el yazmaları, matbu nüshaları, tercümeleri ve şerhleri hakkında kapsamlı bilgiler sunulmuştur.

İkinci Bölüm’de, “Raşi’nin Tefsir Metodu” incelenmeye çalışılmıştır. Literatürde Raşi’nin yorum anlayışıyla ilgili yapılan tartışmalara yer verilmiş, araştırmacıların kanaatleri değerlendirilmiş ve literatürdeki genel yaklaşımdan farklı olarak Raşi’nin *peşatçı* olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sonuca ulaşılırken özellikle Raşi üzerinden yürütülen *peşat-deraş* tartışmaları kapsamlı bir şekilde incelenmiş ve Raşi’nin tefsirlerinin midraşik karakteri üzerinde durulmuştur. Raşi’nin midraşları yeni bağlamlara uyarlama becerisine dikkat çekilmiş ve midraşları kullanma şekilleri örnekleriyle ele alınmıştır. Ayrıca midraşik unsurların onun yorumlarında nasıl bir rol oynadığı detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Üçüncü Bölüm’de ise Raşi’nin, Yahudiliğin temel teolojik konuları hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Tanrı, Tevrat, peygamberlik, Mesih bunlardan bazılarıdır. Raşi’nin Tanrı tasavvuru mutlak anlamda aşkın değildir. Antropomorfik içerikli yorumlarıyla dikkat çekmektedir. Raşi, Sürgünü Tanrı’nın iradesinin bir tezahürü ve Yahudi halkının dini ve ahlaki gelişimi için bir sınav olarak değerlendirir. Vadedilmiş Topraklar’ı Tanrı’nın mutlak iradesiyle açıklayan Raşi, Yahudilerin buraya dönüşlerini de ilahi planının bir parçası olarak görür. Raşi, Tanah’ı ilahi vahiy

mahsulü olarak kabul etse de bu metinlerde birtakım tutarsızlıkların olduğunu ve sonraki yazarların çeşitli müdahalelerine maruz kaldığını da belirtir. Bu hususta Raşi'nin metin analizine ilişkin tespitleri de detaylıca incelenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Raşi'nin görüşleriyle ilgili en dikkat çekici husus, aynı konuyla ilgili birbirine zıt söylemleri dile getirebilmesidir. Bu noktada Raşi'nin tutarsız bir yorumcu olduğu düşünülebilir. Ancak onun, herhangi bir konuda fikir beyan ederken ya da bir kutsal metni yorumlarken daima kendi amacına uygun olarak hareket ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Yaşadığı dönem ve coğrafya göz önüne alındığında Raşi'nin söylemlerindeki nihai hedefinin Yahudiliği üstün tutmak ve Yahudilerin birlik olmasını sağlamak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dördüncü ve son bölümde ise Raşi'nin çeşitli açılardan Yahudi tarihindeki yeri ele alınmıştır. Başta tefsir geleneği olmak üzere Raşi eğitim, litürji ve halaha açısından Yahudi dini düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Yeşivalarda verilen Tevrat ve Talmud eğitiminin merkezinde Raşi'nin tefsirleri bulunmaktadır. Günümüzde dahi Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudi sinagoglarında Raşi'nin tefsirleri ve yazmış olduğu dualar okunmaktadır. Kültürel açıdan ise İbrani matbuatında çıkan ilk eserlerin Raşi'ye ait olması ve tefsirle birlikte basılacak Talmud ve Tevrat edisyonlarında, ana metin ile yorumları birbirinden ayırmak için yorumların Raşi Hattı denilen yazı stiliyle basılması, Raşi'nin Yahudi kültüründeki yerini ve önemini göstermesi açısından önemli bir örnektir. Yine Yahudi dini literatüründe yer alan şerh geleneği de Raşi'nin tefsirleri merkezinde gelişen bir türdür. Bütün bunlarla birlikte Yahudi toplumlarının neredeyse tamamında kabul gören ve yüzyıllar boyunca çeşitli alanlarda etkisini ve otoritesini hissettiren Raşi'ye çeşitli eleştiriler de yöneltmiştir. Eleştiri konularının başında tefsir anlayışı ve metodu gelmektedir. Raşi'yi eleştiren isimler arasında Raşbam, İbn Ezra ve Nahmanides gibi önemli Yahudi alimleri yer almaktadır. Araştırmanın bu bölümünde bahsi geçen konulara ilave olarak Raşi'ye yöneltilen eleştiriler hakkında da bilgi verilmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE ÖZGÜN DEĞERİ

Tezin özgünlüğü, literatürdeki genel kabulün aksine, Raşi'nin *peşat* (literal) tefsiri yerine midraşik tefsir geleneğini benimsediğini ortaya koyma çabasında yatmaktadır. Literatürdeki çalışmalar, Raşi'nin tefsirlerinin büyük ölçüde literal yorumlar üzerine kurulu olduğunu yönündedir. Ancak bu araştırma, Raşi'nin tefsirlerindeki midraşik unsurlara dikkat çekerek hâkim görüşe karşı onun yorum metodolojisinin midraşik olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Raşi'nin yorumlarının midraşik olmasını sağlayan etkenler ise onun sahip olduğu teolojik, pedagojik ve

ahlaki kaygılardır. Yalnızca yazmış olduğu eserler değil aynı zamanda Raşı'nın yaşıadığı dönem ve coğrafyanın önemli ölçüde dikkate alındığı bu çalışmada, Raşı'nın tefsir metodunun midraşik olduğu düşüncesine ulaşılmıştır.

Raşı, Tevrat ve Talmud tefsiriyle Yahudi dini literatüründe oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun hakkında Batı'da ve Yahudi bilim dünyasında sayısız bilimsel çalışma yapılmışsa da Türkiye'de doğrudan Raşı'yi veya yorum metodolojisini konu edinen akademik bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu durum da Türkiye'deki Yahudilik araştırmalarında önemli bir boşluk yaratmaktadır. Bu bağlamda araştırmının en temel hedefi Türkçe literatürde bu konuyla ilgili eksikliğin giderilmesine katkı sağlamaktır.

3. ARAŞTIRMANIN METODU

Yahudi Müfessir Raşı: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri başlıklı bu çalışmanın ilk aşamasında literatür taraması yapılmış, Raşı ile ilgili yazılmış kitaplar ve makaleler listelenmiştir. Bu metinler içerisinde tezin bağlamıyla ilgili öne çıkan çalışmalara öncelik verecek şekilde okumalar yapılmış ve araştırmının başlıkları belirlenmiştir. Raşı ile ilgili genel bir kanaate sahip olunmasının ardından metin inşa edilmeye başlanmıştır. Metnin yazım aşamasında literatürdeki çalışmalarla birlikte Raşı'nın eserlerine de başvurulmuştur. Özellikle araştırmının ikinci ve üçüncü bölümlerinde Raşı'nın İbranice metinleri merkeze alınmıştır. Bu sayede Raşı'nın tefsir anlayışının ve görüşlerinin filolojik altyapısı da gösterilmeye çalışılmıştır. Raşı'nın tefsir metodolojisini daha iyi anlamak ve onun özgün katkılarını ortaya koymak için, yeri geldikçe diğer Yahudi yorumcuların eserleriyle karşılaştırmalı analiz yapılmıştır. Bu süreçte, özellikle Raşı'nın çağdaşı önemli Yahudi yorumcuların eserleri incelenmiştir.

Araştırma boyunca, Yahudi müfessir Raşı'nın eserleri başta olmak üzere ilgili literatür tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılarak analiz edilmiştir. Raşı'nın tefsirleriyle ilgili nitel ve nicel analizlere yer verilmiştir. Nitel analizler, Raşı'nın yorumlarındaki dil, üslup ve tefsir tekniklerini incelerken; nicel analizler, Raşı'nın midraşik unsurları hangi sıklıkta ve hangi bağlamlarda kullandığını ortaya koyarken başvurulmuştur. Raşı'nın yaşıadığı dönem ve bu dönemin Yahudi tarihi üzerindeki etkileri de araştırmının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Raşı'nın yaşıadığı dönemin siyasi, sosyal ve dini koşulları tarihsel veriler ışığında nicel yöntem kullanılarak ele alınmış, bu koşulların Raşı'nın çalışmalarına nasıl yansıdığı değerlendirilmiştir. Yine bu dönemin kültürel ve entelektüel ortamı analiz edilerek, Raşı'nın yorumları üzerindeki

etkisi incelenmiştir. Araştırmanın başlangıcından sonuna kadar, Raşi'nin hayatı, tefsirleri ve görüşleriyle ilgili bilgileri objektif bir biçimde ele alabilmek adına Dinler Tarihi çalışmalarında sıklıkla başvurulmuş tarihsel, mukayeseli ve deskriptif metotlar kullanılmıştır.

4. LİTERATÜR TARAMASI

Bu tezin birincil ve ana kaynakları Raşi'nin Tevrat ve Talmud üzerine yazdığı yorumlardan oluşmaktadır. Araştırmanın ilk aşamasında, mevcut literatür taranarak Raşi hakkında yazılmış önemli eserler ve makaleler incelenmiştir. Bu bağlamda hem klasik Yahudi eserleri hem de modern akademik çalışmalar değerlendirilmiştir.

Raşi ile ilgili akademik araştırmalar vefatından yedi asır sonra ancak 19. yüzyılda Leopold Zunz (1794-1886) ile başlamıştır. Bilimsel Yahudilik çalışmalarının (*Wissenschaft des Judentums*) kurucularından olan Zunz, Raşi'nin hayatını kapsamlı bir şekilde kaleme alan ilk kişidir. Zunz, “Salomon ben Isaac, genannt Raschi” başlığını taşıyan biyografik makalesini ilk olarak 1822’de Berlin’de *Zeitschrift fuer die Wissenschaft des Judentums*’da (Cilt I, No. 2) yayımlamıştır. Bu makale daha sonra Samson (Simson) Halevi Bloch (1784-1845) tarafından ek açıklamalarla birlikte 1840 yılında İbraniceye de çevrilmiştir. Ancak tarihsel kaynakların yetersizliğinden dolayı Zunz bu makalesini daha çok Raşi'nin yorumları ile Rabbinik kaynaklara dayanarak kaleme almıştır.

Daha sonra bir Talmud bilgini olan Isaac Hirsch Weiss (1815-1905), daha geniş bir Raşi biyografisi kaleme almıştır. Zunz’un aksine Raşi'nin okuluna mensup yazarlara ait pek çok responsaya (fetvalar) ulaşan Weiss, bu kaynaklardan hareketle Raşi'nin hayatına ışık tutan biyografik araştırmalarını, kurucusu olduğu *Bet Talmud* (1881-1885) dergisinde yayımlamıştır.

5 Temmuz 1905’te Raşi'nin ölümünün sekiz yüzüncü yıldönümü anısına düzenlenen konferansta, Raşi'nin hayatını konu edinen pek çok makale sunulmuştur. Max Schloessinger’in “Rashi, His Life and His Work” başlıklı makalesi bunlardan biridir. Aynı yıl Maurice Liber (1884-1956) de Raşi ve yaşadığı dönem hakkında bir çalışma (*Rashi, un rabbin de la France du Nord au XIe siècle*) hazırlamıştır. Bu eser daha sonra Adele Szold tarafından genişletilerek 1906 yılında *Rashi* başlığıyla İngilizceye tercüme edilmiştir.

Batı literatüründe çok sayıda çalışmaya konu edilmiş olsa da Türkçede doğrudan Raşi hakkında kaleme alınmış müstakil bir çalışma mevcut değildir. Raşi’ye ilişkin dolaylı çalışmalarda ise dört temel Yahudi tefsir metodundan biri olan *peşat* metodu ele alınırken Raşi de yüzeysel olarak ele alınmıştır. Ömer Faruk Araz’ın *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi* (2019) isimli çalışması bunlardan biridir. Bu nedenle araştırmamızın ana

kaynakları çoğunlukla İngilizce literatüre dayanmaktadır. Bununla beraber İbranice kaynaklara da başvurulmuştur. Klasik Yahudi eserler için <https://www.sefaria.org/texts> ile <https://library.alhatorah.org/> linkinden yararlanılmıştır.

Raşi'nin hayatı, ailesi, eğitimi ve yaşadığı dönemin tarihsel bağlamı hakkında sıklıkla yararlandığımız diğer eserler ise şunlardır: Maurice Liber Rashi (tercüme, 1906); Esra Shereshevsky, *Rashi: The Man and His World* (New York, 1982); Chaim Pearl, *Rashi* (London, 1988); Avraham Grossman, *Rashi* (Oxford, 2012); Emily Taitz, *The Jews of Medieval France: The Community of Champagne* (London, 1994) ve *The World History of the Jewish People* (11. Cilt, The Dark Ages). Bunların dışında çeşitli makaleler, ansiklopedi maddesi ve konuyla ilgili kitap bölümlerinden yararlanılmıştır. Max Schloessinger'in "Rashi, His Life and His Work" (1905) Alexander Marx'ın "The Life and Work of Rashi" (New York, 1941) ve Solomon Zeitlin'in "Rashi [Rabbi Solomon of France]" (1939) başlıklı makalesi ile Raşi'nin Mezmurlar tefsirinin İngilizce çevirisiyle birlikte tahkikli neşrinin hazırlayan Mayer I. Gruber'in çalışmasının giriş bölümü (Leiden, 2004) araştırmamızda temel kaynakları arasındadır.

Raşi'nin tefsir metodolojisi hakkında başta İngilizce ve İbranice olmak üzere çeşitli dillerde çok sayıda çalışma mevcuttur. Raşi'nin tefsir anlayışı konusundaki birincil kaynağımız yine onun Tanah yorumlarıdır. Araştırmamızda temel aldığımız edisyon ise A. J. Rosenberg'in İbranice metin ile İngilizce tercümeyi birlikte verdiği *The Complete Tanach with Rashi's Commentary* (1993) isimli çalışmasıdır. Yine Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg'in editörlüğünde hazırlanan şerh mahiyetindeki İngilizce tercüme *Sapirstein Edition of Rashi: The Torah with Rashi's Commentary* (1999) de dikkate alınmıştır.

Bunun dışında Raşi'nin yorum metodolojisinin tespiti ve literatürdeki tartışmalar noktasında kaleme alınmış ikincil kaynaklar da kullanılmıştır. Raşi'nin tefsir anlayışının teorik boyutu ve *peşat-deraş* tartışmaları için Benjamin Gelles'in *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (1981), Yisrael Isser Zvi Herczeg'in *Patterns in Rashi* (2003), Mordechai Z. Cohen'in *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe* (2021) ve *The Rule of Peshat* (2020) ve David Weiss Halivni'nin *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (1991) isimli eserinden yararlanılmıştır. Dolaylı olmakla birlikte *peşat* tartışmaları bağlamında Louis Rabinowitz'in "The Talmudic Meaning of 'Peshat'", Stephen Garfinkel'in "Applied Peshat: Historical–Critical Method and Religious Meaning" ve Eran Viesel, "On The Medieval Rabbinic Assumption That The Early Sages Knew The Peshat" makalesi de önemli

başvuru kaynaklarımızdan olmuştur. Yanı sıra Sarah Kamin'in "Rashi's Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash", Nehama Leibowitz'in ise "Rashi's Criteria for Citing Midrash" (1992) isimli makalesi de araştırmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Raşi'nin midraşik tefsir anlayışı noktasında ise Yedida Chaya'nın *Rashi's Midrashic Anthology: The Torah Commentary Re-Examined* (2014) başlığını taşıyan doktora tezi ile Deborah Schoenfeld'in İshak'ın kurban edilme imtihanı üzerinden konuyu ele aldığı *Isaac on Jewish and Christian Altars Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria* (2013) isimli çalışmasından yararlanılmıştır.

Raşi'nin teolojik görüşleri bağlamında ise yine ilk olarak Raşi'nin yorumlarından sonrasında ise onun yorumları üzerine yazılmış ikincil literatürden yararlanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Warren Zev Harvey "Rashi on Creation: Beyond Plato and Derrida" (2018), Robert A. Harris, "Concepts of Scripture in the School of Rashi" (2012) ve "Rashi and the 'Messianic' Psalms" (2008), Meir Bar-Ilan, "The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism" (1993), Mary Troy'in *Rashi's Image of God: A Study of His Interpretational Approach in Certain Deuteronomic Texts* (2002) başlıklı tezi, Eran Viesel, "The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi", (2010), Marc B. Shapiro çeşitli makaleleri. A. Grossman'ın ve Esra Shereshevsky'nin biyografik eseri ve konu hakkındaki makaleleri de yine araştırmamızın bu bölümünün temel kaynaklarından olmuştur.

Başta Tevrat olmak üzere Raşi'nin tefsirlerinin Yahudi dini düşüncesindeki yeri ve etkisini ele aldığımız son bölümde ise büyük ölçüde Eric Lawee'nin *Rashi's Commentary on the Torah Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic* (2019) isimli eserinden istifade edilmiştir. Bunun yanında Samuel M. Blumenfeld'in "Rashi, the Teacher in Israel (1040-1105)", Ephraim E. Urbach'ın "How Did Rashi Merit the Title Parshandata?" isimli makalesi ile Herman Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars* (1963) isimli eseri de ana kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

1. BÖLÜM: RAŞİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Raşı'nın hayatına geçmeden önce yaşadığı dönemin sosyal ve tarihsel koşullarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. 11. yüzyıl Fransa'sı, özellikle Ren bölgesi içerisinde kalan Champagne'nın siyasi ve toplumsal olarak önemli değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde Yahudi toplulukları da önemli bir rol oynamış, kendi iç yapılarını ve eğitim sistemlerini geliştirerek toplumsal hayata katılmışlardır. Raşı'nın doğup büyüdüğü Troyes, bu açıdan dikkat çekici bir örnek teşkil eder.

1.1. 11. YÜZYIL FRANSA YAHUDİLERİ

1.1.1. Yahudilerin Fransa'daki (Champagne) Varlığı

Yahudilerin Ren bölgesi diğer bir ifadeyle Batı Almanya ve Kuzey Fransa'daki varlıkları Roma dönemi 1. yüzyıla kadar çıkartılmaktadır. Ancak bu konuda kesin bir veriye sahip değiliz. Aşkenaz Yahudileri olarak bilinen bu Yahudilerin bölgedeki yerleşimi Karolenj öncesine gitmemektedir.¹ Mainz (Mayence) Başpiskoposu Frederick'in (937-954) Papa VII. Leo'ya Yahudileri zorla vaftiz etmenin mi yoksa onları şehirden çıkarmanın mı daha iyi olacağına ilişkin soruyu içeren tarihi belge² ile yine Mainz akademisinden Yehuda ben Meir ha-Kohen'in (ö. 11. yüzyıl) Troyes'teki Yahudi cemaati için kaleme aldığı responsum (fetva), Yahudilerin 10. yüzyıldan itibaren bu gölgeye kalıcı olarak yerleştiklerini göstermektedir.³ Dokuzuncu yüzyılda Kalonymus ailesi Güney İtalya'daki Lucca'dan Mainz'e gelmiş, 10. yüzyılda ise artık bir Yahudi cemaatinden söz etmek mümkündür.⁴ Önce Mainz'de daha sonra komşu şehirlerde Worms ve Speyer'de de Yahudi yeşivaları kurulmuştur.⁵

Bölgedeki ilk sakinlerinin bir kısmı gönüllü bireysel göçmenlerden (asker, tüccar, doktor) oluşmakla birlikte bunlar çoğunlukla Romalı lejyonlar tarafından esir alınmış köle işçilerdi. Ancak özellikle de ticaretin yaygınlaşıp yerel pazarların geliştiği Karolenj İmparatorluğu'ndan (9. ve 10. yüzyıl) itibaren ise Yahudiler küçük gruplar halinde Champagne bölgesine yerleşmişlerdir.

¹ Bernard Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975), 2.

² Esra Shereshevsky, *Rashi: The Man and His World* (New York: Sepher-Hermon Press, 1982), 25, 33.

³ Emily Taitz, *The Jews of Medieval France: The Community of Champagne* (Westport: Greenwood Press, 1994), 5; Batı Almanya'da (Köln) dördüncü yüzyıldan itibaren bir Yahudi mahallesinin kurulduğuna ilişkin olarak bkz. Herman Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars* (Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963), 19.

⁴ S. Schwarzfuchs, "France and Germany under the Carolingians", *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, ed. Cecil Roth (Israel: Rutgers University Press, 1966), 2/122.

⁵ Cecil Roth, "Economic Life and Population Movements", *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, ed. Cecil Roth (Israel: Rutgers University Press, 1966), 2/45.

Şarlman'la birlikte Karolenj Frank İmparatorluğu Avrupa'da en güçlü siyasi dönemine girmiştir. Şarlman kültürel ve dini alanlarda önemli reformlar yapmış, merkezi yönetimi de güçlendirmiştir. Karolenj Hanedanlığı dönemi, Yahudilere karşı hoşgörölü politikalarıyla bir önceki dönemden ayrılmıştır. Yahudiler açısından nispeten olumlu bir dönem olmuş ve Avrupa'daki varlıklarını pekiştirmişlerdir. Bu dönemde Yahudiler, sadece imparatorluk sınırları içinde değil dünya ticaretinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu durum, Karolenj ekonomisinin gelişimine de katkıda bulunmuştur. Ayrıca Yahudiler, Fransa genelinde dini özgürlüklerinden büyük ölçüde yararlanmışlardır.⁶

Karolenj İmparatorluğu'nun 843'te bölünmesiyle Fransa'da merkezi otorite ortadan kalkmıştır. Bölge prensliklere bölünmüş, Yahudiler de yerel yönetici konumundaki derebeylerinin yönetimi altına girmişlerdir.⁷ Merkezi otoritenin zayıflaması sonucu Yahudilerin sosyal ve siyasi statüleri de yerel beyliklerin inisiyatiflerine göre farklılık göstermiştir.⁸ Yahudi tarihçi Simon Schwarzfuchs, Capet Hanedanı döneminde Fransa'daki Yahudilerin ayrı bir tarihinin olduğunu iddia eder.⁹ Bu siyasi durum, Raşi'nin yaşadığı 11. yüzyıl Troyes şehri için de geçerlidir.¹⁰ Troyes, o dönemde Fransa'daki en büyük feodal beyliklerden biri olan Champagne derebeyliğinin bir parçasıydı.¹¹ Bunu Raşi'nin responsalarında da görmek mümkündür. Tımar arazisi alan bir Yahudi kadının durumuyla ilgili Raşi'ye yöneltilen bir soru, bir anlamda Yahudilerin Champagne kontları ve diğer derebeylerin politikalarına uyum sağladıkları ve iyi ilişkiler içinde olduklarını göstermektedir.¹²

11. yüzyılda Troyes, Champagne Kontu I. Thibault'un yönetimi altındaydı ve onun idaresinde Yahudiler Hristiyanlarla barış içinde yaşamışlardır. Genel nüfusa oranla azımsanmayacak bir topluluk oluşturan Yahudiler, bankerler ve zanaatkarların ticari başarıları ve iktisadi yetenekleriyle kentin ekonomik ve sosyal kalkınmasına da katkılarda bulunmuşlardır. Yahudiler, Hristiyan işçiler çalıştırabilmiş, onlardan borç para alabilmişlerdir. Mülkiyet olarak üzüm bağları, çeşitli sektörlerde iş yerleri gibi gayri menkuller edinebilmiş, ticari faaliyetler ve dini hayat açısından nispeten özgür hareket edebilmişlerdir. Yahudiler, Hristiyan komşularının

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Taitz, *The Jews of Medieval France*, 19-40.

⁷ Schwarzfuchs, "France and Germany under the Carolingians", 2/141-142.

⁸ Avraham Grossman, *Rashi*, çev. Joel A. Linsider (Oxford: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2012), 3.

⁹ Schwarzfuchs, "France and Germany under the Carolingians", 2/145.

¹⁰ Robert Chazan, *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1973), 11.

¹¹ Robert Stuart Hoyt, *Europe in the Middle Ages* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1957), 375.

¹² Grossman, *Rashi*, 5.

kültürüne entegre olmuşlardır. Onların günlük yaşamı Hristiyan komşularınıninkinden çok farklı değildi; aynı dili konuşuyor ve benzer kıyafetler giyiyorlardı.¹³

Bununla birlikte, Yahudi cemaatlerinin geniş bir adli ve idari özerkliği vardı, ancak cemaat tarafından seçilmiş olsa da Yahudi topluluğunun liderinin piskopos veya imparator tarafından onaylanması gerekiyordu.¹⁴ Ancak feodal otorite ile yetki alanındaki Yahudi cemaatleri arasında birtakım çatışma veya anlaşmazlıklar da yaşanmıştır. Örneğin Speyer Yahudi cemaati, yerel yöneticilerle yaşadıkları sorunlar nedeniyle aralarında Yehuda ben Kalonymus (12. yüzyıl) ve David ben Meşulam'ın (12. yüzyıl) bulunduğu bir grup Yahudi, İmparator IV. Henry'ye onun şahsi himayesine girmek istediğini iletmiştir. Yardım talebini kabul eden IV. Henry de onların isteklerini karşılamak amacıyla 1090 yılında bir ferman ilan ederek bir dizi yeni önlem almıştır.¹⁵ Buna göre hem Speyer hem de Worms Yahudi toplulukları taciz edilemeyecek, herhangi bir mal veya mülkten mahrum bırakılamayacak, vaftizi kabul etmeye zorlanamayacak ve Hristiyan komşularıyla ticaret yapmakta serbest olacak, Yahudiler iç anlaşmazlıklarda kendi yasalarına göre yargılanabileceklerdir. Bu fermana göre Yahudilerden ek vergilerin alınması veya savaş gibi gerekçelerle binek hayvanlarına el konulması yasaklanmış; fermana uymayan kişilere verilecek cezalar (el kesme gibi) da belirlenmiştir.¹⁶ Yahudiler ile Hristiyan yöneticiler arasındaki ilişkiler 1096'da başlayan Haçlı Seferleri ile bozulmuştur.¹⁷

Bu dönemde Yahudiler ile Katolik Kilise yetkilileri arasındaki ilişki ise belirsizdir. Bazı Kilise mensupları onları din değiştirmeye zorlarken bazıları da koruma ve destek sağlıyordu.¹⁸ Speyer Yahudi cemaatinin IV. Henry'den destek almalarını sağlayan ana etkenlerden biri de imparator-papa mücadelesinde imparatorlardan yana tavır takınmalarıdır. Dolayısıyla Yahudiler ile Kilise arasındaki ilişki siyasi yöneticilerle olan ilişkilerine nazaran olumsuzdur.¹⁹ Hristiyanlar Yahudileri İsa'nın öldürülmesi, faiz, iç huzursuzluk gibi çeşitli suçlardan sorumlu tutmaktaydılar. Bununla birlikte son dönem Yahudi tarihçilerinden Robert Chazan (ö. 2024), Kilise'nin Yahudileri

¹³ Shereshevsky, *Rashi*, 60-61.

¹⁴ B. Blumenkranz, "Germany 843-1096", *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, ed. Cecil Roth (Israel: Rutgers University Press, 1966), 2/171.

¹⁵ Irving Abraham Agus, "Rashi and His School", *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, ed. Cecil Roth (Israel: Rutgers University Press, 1966), 2/246.

¹⁶ Shereshevsky, *Rashi*, 59, 66-67 Ayrıca bakınız.

¹⁷ Blumenkranz, "Germany 843-1096", 2/168-174.

¹⁸ Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, 13.

¹⁹ Blumenkranz, "Germany 843-1096", 2/170.

din değiştirmeye veya şehirden çıkartmaya yetkili olmadığını, bunun sadece siyasi otoritenin sorumluluğunda olduğunu öne sürmüştür.²⁰

1.1.2. Yahudilerin Champagne'deki Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Durumu

Champagne Yahudi cemaatleri siyasi otorite tarafından tanınan, iç işlerinde belirli ölçüde özerk küçük gruplardan oluşmaktaydı. 12. ve 13. yüzyılda bile sayıları 100 aileyi bulmamakta veya toplam nüfusları 500 kişiyi geçmemektedir.²¹ Yahudi cemaatleri çoğunlukla da kan bağı veya evlilik yoluyla birbiriyle akraba olan insanlardan meydana gelmekteydi. Büyüklüğü ve toplam nüfus içerisindeki oranları kesin olarak bilinmemekle birlikte Raşi'nin liderliğini üstlendiği Troyes Yahudi cemaati de muhtemelen oldukça küçüktü.²²

Sinagoglar etrafında kümelenen cemaatin dört temel işlevi vardı. Buna göre cemaat siyasi yetkililerle iyi ilişkiler kurmak, iç düzeni sağlamak, maddi ihtiyaçlarını karşılamak ve eğitimin organize edilmesinden sorumludur.²³ Yahudiler için mevcut olan ekonomik olanaklar çok geniş olmadığı için bu alanın denetleniyor olması önemli bir ihtiyaç haline gelmiştir. Aşırı nüfus artışı bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Yerleşik Yahudiler, daha çok Yahudi olmayanlarla yürüttükleri ticari faaliyetlere ortak olmak isteyen yeni göçmenlere ve komşu cemaat üyelerine yönelik kısıtlayıcı önlemler almak zorunda kalmışlardır. Bunlardan en önemlisi '*Herem ha-Yișuv*' (חרם היישוב) yani "yerleşim yasağı"dır. Bu yasağa göre cemaat, yeni göçmenlerin oturma izin taleplerini veto etme hakkına sahiptir. Ticari rekabeti kısıtlayan bu yasakla cemaatin kâr oranını maksimize edilmesi hedeflenmiştir.²⁴

Yahudilerin Troyes'te iki sinagog inşa ettikleri ancak her ikisinin de daha sonra kiliseye dönüştürüldüğü bilinmektedir. Birincisi Aşağı Troyes'te bulunan ve St. Frobert Kilisesi'ne dönüştürülen sinagogdur. Etrafında kurulan Yahudi mahallesinden dolayı buraya "juerie", "juiverie" veya "broce aux Juifs" denilmekteydi. İkincisi ise Yukarı Troyes'in batısında inşa edilen ve ilk olarak 1216'da kayıtlara geçen sinagogdur. Bu sinagog yerine ise St. Panthaleon Kilisesi yapılmıştır. Erken Orta Çağ Yahudilerinin genellikle ticaret yolları çevresinde ikamet etmeyi tercih

²⁰ Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, 12-13.

²¹ Salo Wittmayer Baron, *Ancient and Medieval Jewish History: Essays* (New Jersey: Rutgers University Press, 1972), 275; Hailperin'e göre Yahudilerin yaşamadığı bir semt ya da kasaba yoktu, küçük kasabalarda sayıları 10 ila 50, büyük kasabalarda ise 50 ila 100 kişi arasında değişen küçük gruplar halinde Champagne'nin çeşitli bölgelerine dağılmış durumdaydılar. Bkz. Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 22.

²² Salo Wittmayer Baron, "Rashi and the Community of Troyes", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 59.

²³ Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, 18-20.

²⁴ Grossman, *Rashi*, 5-6.

etmelerinin doğal bir sonucu olarak her iki sinagog da konum olarak ticaret yolları üzerinde yer almaktaydı.²⁵

Troyes'ten söz eden en erken tarihi belgelere göre Yahudiler tarım ve finans sektöründe oldukça önemli kazanımlar elde etmiştir. Yahudi tarihçi Salo Wittmayer Baron, Troyes'in; önemli ticaret anayollarının kesiştiği coğrafi konumu nedeniyle Yahudilerin sadece Fransa ve Almanya ile değil İtalya ve Roma ile de ticari ilişkilerinin olduğunu belirtir.²⁶ Troyes Yahudilerinin en önemli geçim kaynağı bağcılık ve faizdi. Raşi de üzüm bağlarından elde ettiği şarap ticaretiyle bilinmektedir. Faizin Yahudilerin önemli gelir kaynağı olmasında, Kilise'nin Hristiyan tüccarların faizden gelir elde etmelerini yasaklaması da etkili olmuştur.²⁷

Troyes'deki Yahudi cemaati, bölgedeki diğer topluluklarla benzer şekilde örgütlenmiş ve yerel yöneticilerle uyum içinde yaşamıştır. Yahudi toplulukları, Talmudik yasalara dayalı bir iç yönetim sistemi geliştirmiştir. Ancak eğitim noktasında Raşi'ye kadar kayda değer kurumsal bir başarıdan söz etmek mümkün değildir. Troyes'teki ilk yeşivayı Raşi açmıştır. Her ne kadar Raşi Troyes'te haham olacak seviyede eğitim almış olsa da, bu sadece Yahudilerin gündelik hayatlarına dair sıradan soru(n)lara cevap üretecek seviyedeydi. Raşi'nin başında olduğu Troyes'deki *bet din* ile kurduğu akademi, Yahudi eğitiminde ve cemaat idaresinde önemli bir rol oynamıştır.²⁸ Ancak Chazan, Raşi öncesi dönemde Kuzey Fransa Yahudilerinin hem başlangıç hem de ileri düzey eğitim için gelişmiş bir eğitim sistemine sahip olduğunu öne sürmüştür.²⁹

Raşi'nin yaşadığı 11. yüzyıl Fransa'sında, Yahudi topluluklarının hem eğitim hem de ticaret alanlarında aktif oldukları ve önemli bir rol oynadığı bir dönemdir. Champagne bölgesi, Yahudi topluluklarının örgütlenme ve eğitim alanında geliştiği, Raşi gibi önemli Yahudi bilginlerinin yetiştiği bir yer olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde Yahudiler dini ve kültürel kimliklerini koruyarak, toplumsal hayata aktif bir şekilde katılmışlardır.

11. yüzyılda sosyal, siyasi ve ekonomik koşulların nispeten istikrarlı olduğu ve dolayısıyla Avrupa'nın bu bölgelerindeki Yahudilerin de nispeten huzur ve refah içinde yaşadıkları, Raşi'nin böyle bir döneme denk geldiği bilinmektedir. Özellikle Mainz Yahudilerinin huzur ve güven içinde

²⁵ Bununla birlikte Salo W. Baron 1216 tarihinden önce bölgede herhangi bir Yahudi yerleşiminden söz edilmediğine dikkat çekmiştir. Bkz. Baron, *Ancient and Medieval Jewish History*, 270.

²⁶ Roth, "Economic Life and Population Movements", 2/42; Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York: Columbia University Press, 1958), 6/270.

²⁷ Taitz, *The Jews of Medieval France*, 9.

²⁸ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 26-27.

²⁹ Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, 52-53.

yaşadıkları bir vakıadır.³⁰ Raşi, Rabbi Gerşom'dan yaptığı bir alıntıya göre, Mainz'deki Yahudi tüccarların Köln'deki panayırlara katılabildiklerini ve bir dizi finans faaliyetleri yürütebildiklerini aktarmıştır. İmparator IV. Henry (1050-1106) sadakatlerinden ötürü Yahudileri gümrük vergisinden muaf tutmuştur.³¹

1.2. HAYATI

1.2.1. Doğumu ve Troyes'teki İlk Yılları

Daha çok RaŞİ (RaŞY - ר"ש)³² şeklindeki akronim ismiyle bilinen *Rabbi Şlomo ben Yitzhak* (רבי שלמה בן יצחק) (1040-1105) veya babasına nispetle *Rabbi Şlomo Yitzhakî* (רבי שלמה), Fransa'nın kuzeydoğusundaki Champagne eyaletinin tarihi başkenti Troyes kentinde dünyaya gelmiştir.³³ Raşi'nin kısa isminin kökeniyle ilgili olarak çeşitli görüşler öne sürülmektedir. Bunların başında *Rabbi Şlomo Yitzhakî*, *Rabban Şel Yisrael* (İsrail'in öğretmeni, רבן של ישראל)³⁴ ya da *Rabbi Şlomo Yarhi* (רבי שלמה ירחי)³⁵ gelmektedir.³⁶ Özellikle de *Pugio Fidei*'nin yazarı Raymond Martini'nin (ö.1285) Raşi'yi, Rabbi Şlomo Yarhi olarak okuması sonucu Hristiyan çevrelerce Richard Simon'a (ö.1712) kadar bu isimle anılır olmuştur.³⁷ Oysa Martini, Tudelalı Benyamin'in (ö.1173) eserinde bahsi geçen Rabbi Şlomo Yarhi (Kohen) ile *Rabbi Şlomo Yitzhakî*'yi karıştırmıştır.³⁸ Raşi, Yahudi dini literatüründe *Rabbi Şlomo ha-Tsarfatî* (Fransalı Rabbi Şlomo, רבי שלמה הצרפתי) ya da *Parşandata* (Yasanın Yorumcusu, פרשנדטא)³⁹ olarak da bilinmektedir.⁴⁰

³⁰ Shereshevsky, *Rashi*, 59, 67.

³¹ Shereshevsky, *Rashi*, 57-58.

³² İbranice harfler dikkate alındığında (רבי שלמה יצחקי) *Rabbi Şlomo Yitzhakî*'nin akronim ismi "RaŞY" olması gerekir. Fakat 'yud' harfi Batı dillerinde 'ı-i' harfiyle ifade edildiği (Rabbi Solomon ben Isaac) için Rashi/Raschi şeklinde kısaltılmıştır. Bu yüzden biz de "Raşi" kısaltmasını tercih ettik.

³³ Aaron Rothkoff, "Rashi (His Life)", *Encyclopedia Judaica* (EJ), ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 17/101; Shereshevsky, *Rashi*, 19; Grossman, *Rashi*, 12; Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms* (Leiden & Boston: Brill, 2004), 1-2.

³⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 1; Samuel M. Blumenfeld, *Master of Troyes: A Study of Rashi, the Educator* (New York: Behrman House, 1946), 3.

³⁵ Yarhi, İtalya'nın Lunel kasabasının İbranice karşılığıdır (Lunel=Yarhi=ירח).

³⁶ Maurice Liber, "Rashi", *The Jewish Encyclopedia* (JE), ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 10/324; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 1; Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraea* (Hamburg & Leipzig, 1715), 1/1056-1063.

³⁷ Maurice Liber, *Rashi*, çev. Adele Szold (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906), 33; Alexander Marx, "The Life and Work of Rashi", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 10; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 1.

³⁸ Leopold Zunz, *Toldot Rashi*, çev. Samson Bloch (Warsaw, 1862), 7; A. Asher (ed.), *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, çev. A. Asher (London & Berlin: A. Asher & Company, 1840), 1/20; Richard Simon, *A Critical History of the Old Testament* (London: Walter Davis, 1682), blm. II, s. 38.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ephraim E. Urbach, "How Did Rashi Merit the Title Parshandata?", *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, ed. Gabrielle Sed-Rajna (Paris: Cerf, 1993), 387-398.

⁴⁰ Marx, "The Life and Work of Rashi", 10; Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947), 63.

Raşi'nin ne zaman doğduğıyla ilgili farklı görüşler öne sürölmektedir. Bununla birlikte hâkim olan görüş 1040'tır.⁴¹ Nitekim 1940'ta da Raşi 900. doğum yıldönümünde çeşitli etkinliklerle anılmıştır. Bu görüşün temel dayanağı ise Orta Çağ Aşkenaz Yahudi geleneğinin en önemli temsilcisi konumundaki Rabbi Gerşom b. Yehuda'nın vefat yılı (1028/1041) ile tefsir ve tabakat kitaplarındaki bilgilerdir. Raşi, Rabbi Gerşom'un vefat ettiğı yıl doğmuştur. İhtilafa yol açan konu ise Rabbi Gerşom'un vefat tarihiyle ilgili belirsizliktir. Geleneksel görüş, 'Sürgünün Işığı' (Me'or ha-Gola, מאור הגולה) olarak kabul edilen Rabbi Gerşom'un İbrani takvimine göre 4800/4801 (1039/1041) arasında vefat ettiğı yönündedir.⁴² Dolayısıyla Raşi de 1039/1041 yıllarında doğmuştur. Bu görüşün tarihsel dayanağı ise kendisi de Raşi'nin soyundan gelen ve bir Talmud yorumcusu olan Şlomo Luria'nın (1510-1574) bir responsumudur. Bu responsumda Raşi'nin doğum tarihi 4800 (1039/1041) olarak verilmiştir.⁴³ Raşi'ye atfedilen *Sidur Raşi* isimli eser ile yine ona ait 1305 olarak tarihlenen Tevrat tefsiri yazmasındaki (Parma/De Rossi 175) bilgiler de bu geleneksel görüşü teyit eder mahiyettedir. Bu nüshanın sonuna Raşi'nin bir öğrencisine atfen "... Fransalı İshak'ın oğlu Rabbenu Şlomo 29 Tamuz 4865 [13 Temmuz 1105] yılında aramızdan ayrıldı. Vefat ettiğinde 65 yaşındaydı..." notu eklenmiştir.⁴⁴ Buna göre Raşi 1039-1041 yılları arasında doğmuş olmalıdır.⁴⁵ Raşi'nin kaç yıl yaşadığına ilişkin bu bilginin öğrencilerinden gelmiş olması önemli bir ayrıntıdır. Bununla birlikte Raşi'nin 1028-1030 arasında doğmuş olabileceğine dair görüşler de öne sürölmektedir.⁴⁶

Raşi'nin doğum tarihini tespit etmemizi sağlayacak birinci elden kaynaklara sahip değiliz. Öyle anlaşıyor ki Yahudi yazarların Raşi'yi Rabbi Gerşom ile ilişkilendirmesi, vefatından sonra

⁴¹ Rothkoff, "Rashi (His Life)", 17/101; Jonathan Kearney, *Rashi-Linguist despite Himself: A Study of the Linguistic Dimension of Rabbi Solomon Yishaqi's Commentary on Deuteronomy* (New York: T&T Clark, 2010), 11; Shereshevsky, *Rashi*, 19; Grossman, *Rashi*, 12; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 2.

⁴² Isaac Bloch, "Gershom ben Yudah", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 5/638; Grossman, *Rashi*, 12; Shereshevsky, *Rashi*, 7, 21.

⁴³ Shereshevsky, *Rashi*, 7; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 1-2; Kearney, *Rashi-Linguist despite Himself*, 11.

⁴⁴ Simon Moses Chones, *Toldot HaPoskim* (Warsaw, 1910), 6; Abraham Berliner, *Rashi, Raschi der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch*. (Frankfurt: Kauffmann, 1905), VIII (Note 7).

⁴⁵ Liber, *Rashi*, 1906, 72; Shereshevsky, *Rashi*, 20,28; Grossman, *Rashi*, 12; Marx, "The Life and Work of Rashi", 11-12.

⁴⁶ Bazı kaynaklarda Rabbi Gerşom'un 1028 yılında vefat ettiğı bilgisine yer almaktadır. Shlomo Eidelberg - David Derovan, "Gershom ben Yudah Me'or Ha-Golah", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 7/551; Rabbi Yehiel b. Solomon Heilprin (ö. 1746) *Seder Ha-Dorat* isimli eserinde Raşi'nin doğum tarihi için Rabbi Gerşom yerine Geonim döneminin son temsilcisi Rabbi Hayy Gaon'un ölümünü esas alması da bu görüşü desteklemektedir. Rabbi Hayy Gaon ise Abraham b. Samuel Zacuto'nun (ö.1515) Yahudi tabakat kitabı Sefer Yuhasin Ha-Şalem'de aktardığına göre 4791 yani 1030/1031'de vefat etmiştir. Zacuto ayrıca Raşi'nin yetmiş beş (veya yetmiş altı) yıl yaşadığını ve 4865'te (1104/1105) de vefat ettiğini aktarmaktadır. Bu da Raşi'nin 1030 civarında doğmuş olabileceğine işaret etmektedir. Rabbi Gerşom'un vefatıyla (1028) Raşi'nin doğum tarihi (1030) arasındaki iki yıllık fark ise, bazı araştırmacılar tarafından tarihçilerin kolaylık olması için kayıt tutarken yuvarlak hesaplamalar yapmalarından kaynaklandığı da öne sürölmektedir. Ayrıca bkz: Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 2; Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 25; Yehiel ben Solomon Heilprin, *Sefer HaDorot* (סדר הדורות) (Warsaw, 1886), I/191; Shereshevsky, *Rashi*, 21, 27-28.

elde ettiği ün ve saygınlığa yakışan bir doğum tarihi tayin etme kaygısından kaynaklanmaktadır. Tarihsel verilerin eksikliği de buna zemin hazırlamıştır. Tanah'taki “*güneş doğar, güneş batır*”⁴⁷ ifadesini alegorik bir yorumla Rabbi Gerşom için kullanan bu anlayış, daha sonra ince bir dokunuşla bunu “*güneş batır, güneş doğar*”a dönüştürerek Raşi'ye de uyarlamıştır. Anlaşılacağı üzere burada Rabbi Gerşom batan; Raşi ise doğan güneşi temsil etmektedir. Bu tutum Raşi'yi yüceltmenin ötesinde onun, Rabbinik geleneğe bağlılığı ile bilinen Rabbi Gerşom'un çizgisini takip ettiği şeklindeki bir düşüncenin de ürünüdür, denebilir.⁴⁸

Raşi'nin ailesiyle ilgili bilgilerimiz de oldukça sınırlıdır. Babasının ismi Yitshak'tır. Bunun dışında babası hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Muhtemelen Raşi küçük yaşta babasını kaybetmiştir.⁴⁹ Raşi ‘öğretmenim’ (רבי, מורי) dediği babasına Talmud tefsirinin bir pasajı ile bir akrostiş şiir dışında atıfta bulunmamıştır.⁵⁰ Babasının dini inançlarından ötürü şehit edildiği de öne sürülmektedir.⁵¹ Raşi'nin annesi ise Rabbi Şimon b. Yitshak'ın (11. yüzyıl) kız kardeşidir. Bunun dışında hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Bahsi geçen Rabbi Şimon, Rabbi Gerşom'un Mainz'deki yeşivasında⁵² Tevrat ve Talmud eğitimi almış⁵³ ve Raşi'nin de daha sonra Mainz şehrine gitmesine öncülük eden kişidir.⁵⁴ Raşi, ondan ‘Bilge Şimon’ diyerek bahseder.⁵⁵

Raşi'nin Almanya'ya gitmeden önce evlendiği bilinmektedir.⁵⁶ İsmi bilinmeyen eşiyle olan evliliklerinde Yoheved (ö. 1135), Miryam (ö. 1120) ve Rahel (ö. 1105) isminde üç kız çocuğu

⁴⁷ Vaiz, 1/5.

⁴⁸ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 25; Shereshevsky, *Rashi*, 19; Kearney, *Rashi-Linguist despite Himself*, 11; Raşi'nin sahip olduğu saygınlık; beraberinde buna benzer mucizelerle örülmüş bir hayat hikâyesini de kaçınılmaz kılmıştır. Tarihe mal olmuş pek çok şahsiyet gibi Raşi de doğumundan önce babası Yitshak'a müjdelennmiş, annesi hamileyken iki faytonun çarpışmasında mucizevi bir şekilde korunmuştur. Bir diğer efsaneye göre Raşi hem İbrahim ve Musa gibi peygamberlerle hem de kendisinden sonra gelen Yahudi alimlerle görüşmüştür. Raşi'nin karizmatik imajından kaynaklanan bu folklorik hikayelerin tarihsel bir değerinin olmadığı açıktır. Bkz: Solomon Zeitlin, “Rashi [Rabbi Solomon of France]”, *American Jewish Committee* 41 (1939), 115; Liber, *Rashi*, 1906, 38-39; Grossman, *Rashi*, 50-51.

⁴⁹ Agus, “Rashi and His School”, 2/216; Marx, “The Life and Work of Rashi”, 12.

⁵⁰ Raşi, Talmud, Abodah Zarah, 75a; Grossman, *Rashi*, 13.

⁵¹ Raşi, 1305 tarihli bir Tevrat tefsiri nüshasında babası Yitshak'a ‘kadoş’ (קדוש) yani ‘şehit’ nitelemesinde bulunmuştur Shereshevsky, *Rashi*, 21, 28; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 3.

⁵² Yeşiva, genellikle Yahudi dini eğitimi veren ve özellikle Talmud ve diğer dini metinlerin derinlemesine incelendiği bir eğitim kurumunu ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nuh Arslantaş, “Abbâsiler Döneminde Yahudilerin Yüksek Din Eğitimi Kurumları: Yeşivalar”, *BELLETER* 79/286 (01 Aralık 2015), 847-876; Kuzey Avrupa'da, Mainz'de ilk talmudik akademi, Rabbi Leontin (Rabbi Judah ha-Kohen) tarafından açılmıştır. Bu akademi asıl şöhretini ise öğrencilerinden Rabbi Gerşom'un çabalarına borçludur. Bu da özellikle Mainz akademisinin Rabbi Gerşom ile anılmasına yol açmıştır. Bkz. Marx, *Essays in Jewish Biography*, 67.

⁵³ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 3; Grossman, *Rashi*, 13; Bazı araştırmacılar Raşi'nin anne tarafından Tannaim alimlerinden Rabbi Yohanan ha-Sandlar'ın (M.S. II. y.y.) soyundan geldiğini iddia etmiştir. Kabul görmeyen bu iddia açıkçası doğrudan Raşi'nin mensup olduğu aileyle ilgili olmaktan çok, Raşi'nin soyundan geldiğini belirten Yehiel b. Solomon Heilprin'in Raşi üzerinden kendini Yohanan HaSandlar'a dayandırmasıyla ortaya çıkmıştır. Bkz. Shereshevsky, *Rashi*, 22, 28; Liber, *Rashi*, 1906, 37, 213-214; Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 25.

⁵⁴ Rabbi Şimon'un 10. yüzyıl önemli Aşkenaz piyutim yazarlarından Rabbi Şimon ben Yitshak ben Abun olup olmayacağı tartışmalıdır Shereshevsky, *Rashi*, 21-22; Grossman, *Rashi*, 13-14; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 3.

⁵⁵ Raşi, BT, Shabbat, 85b; Eruvin, 42b.

⁵⁶ Grossman, *Rashi*, 15.

dünyaya gelmiştir. Erkek çocukları ise olmamıştır.⁵⁷ Raşi üç kızını da Yahudi tefsir geleneğine önemli katkılarda bulunan öğrencileriyle evlendirmiştir. Raşi'nin damatları ve torunları Tosafistler'in ilk temsilcileri olacaktır.⁵⁸ Bunlardan Yoheved, Rabbi Meir ben Şmuel (Ramerupt, ö. 1135); Miryam, Rabbi Yehuda ben Natan (Riban, 12. yüzyıl); Rahel ise Rabbi Eliezer (ö.?) ile evlenmiştir.⁵⁹ Yoheved-Meir çiftinin dört oğlu olmuştur. Bunlar Rabbi Şmuel ben Meir (Raşbam, ö. 1174),⁶⁰ Rabbi Yakov ben Meir (Rabbenu Tam, ö. 1171), Rabbi Yitshak ben Meir (Ribam, ö. 1130) ve Rabbi Şlomo ben Meir'dir (ö. 1158). Miryam-Riban çiftinin ise bir erkek (Yom Tow) bir de kız çocuğu dünyaya gelmiştir.⁶¹

Kuzey Fransa Peşat Tefsir Okulunun kurucuları olan Raşi'nin damatları ve torunları, aynı zamanda Tosafistlerin de ilk temsilcileridir. Tosafistler, Raşi'nin Talmud şerhini çeşitli açılardan revize etmiş ve birtakım ilaveler de yapmışlardır. Onların bu ilave yorumları, Tosafot olarak bilinmekte olup, Raşi'nin şerhiyle birlikte Talmud baskılarında ana metnin sağ ya da sol dış kenarında yer almaktadır.⁶²

Raşi'nin yaşadığı dönemde Fransa ve Almanya'daki yeşivalarda görev yapan rabbilere eğitim faaliyetleri için herhangi bir ücret ödenmemekteydi. Bu nedenle bu rabbiler geçimlerini başka işlerde çalışarak sağlamak zorunda kalmışlardır. Raşi ve ailesi de bağcılık ve şarap ticaretiyle geçimini sağlamıştır.⁶³

Raşi, temel dini eğitimini babası ve dayısı Rabbi Şimon gibi yakın akrabalarından almıştır.⁶⁴ Ancak Troyes'te kurumsal anlamda bir yeşivanın olduğuna ilişkin elimizde kesin bir

⁵⁷ Avraham Grossman Raşi'nin çocuk yaşta ölen dördüncü bir kızının da olabileceğini belirtmiştir. Üçüncü kızları Rahel'in dahi varlığının şüpheli olduğu bir durumda bu görüşün bir tahminden öteye geçmediği aşikar. Bkz. Grossman, *Rashi*, 14; Marx, "The Life and Work of Rashi", 16.

⁵⁸ Meir ben Şmuel'in Raşi'den Tevrat eğitimi alıp almadığı tartışmalıdır. Ancak Meir'in ilk Tosafot yazarı olduğu, Yitshak ben Aşer ha-Levi ile birlikte bu türün kurucusu olduğu kesindir. Grossman, *Rashi*, 63-64.

⁵⁹ Shereshevsky, *Rashi*, 19; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 9; Grossman, *Rashi*, 14.

⁶⁰ Raşi'nin Tanah ve Talmud tefsirinde eksik kalan kısımları çoğunlukla Raşbam'ın yorumlarından tamamlanmıştır. Raşbam aynı zamanda Raşi'den sonra Troyes Yahudi cemaatin dini liderliğini üstlenmiştir. Shereshevsky, *Rashi*, 22-23, 29.

⁶¹ Ayrıca bakınız. Rothkoff, "Rashi (His Life)", 17/101-102; Marx, "The Life and Work of Rashi", 106; Zeitlin, "Rashi [Rabbi Solomon of France]", 115-116.

⁶² Grossman, *Rashi*, 14; Shereshevsky, *Rashi*, 24-25 Ayrıca bkz: Ek 5, 6, 7.

⁶³ Grossman, *Rashi*, 19; Zeitlin, "Rashi [Rabbi Solomon of France]", 113-114, 132; Bununla birlikte Haym Soloveitchik Troyes'un iklimi ve toprağının bağcılığa uygun olmadığını, Raşi'nin de üzüm veya şarap ticareti yapmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bu konuda Raşi'nin fetvaları ile tefsirlerinde geçen ifadeler Raşi'nin bağcı olmasını gerekli kılmamaktadır. Raşi'nin şarapla ilgili yorumları daha çok Yahudilerin kendi şaraplarını üretmek zorunda kalmalarıyla ilgili bir durumdur. Çünkü halaha Yahudilere gentilenin ürettiği şarabı içmelerini yasaklamıştır. Bkz: Haym Soloveitchik, "Can Halakhic Texts Talk History?", *AJS Review* 3 (1978), 172-173.

⁶⁴ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 26; Zeitlin, "Rashi [Rabbi Solomon of France]", 115; Hocalarıyla fikir ayrılığına düştüğü bazı konularda Raşi'nin dayısı Rabbi Simeon'un halahik görüşüne başvurması, Rabbi Simeon'un Talmud hakkında bir eser kaleme aldığı ve kendisinin de ondan dersler almış olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Grossman, *Rashi*, 13-14; Agus, "Rashi and His School", 2/215.

veri yoktur.⁶⁵ Bu dönemde eğitim faaliyetleri muhtemelen bireysel teşebbüslerle sınırlıydı. Raşi, Tevrat tefsirini Almanya'ya gitmeden önce bitirdiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda ise kurumsal anlamda olmasa bile Troyes'teki bilgi birikiminin ve eğitim geleneğinin Tevrat'ı tefsir edebilecek boyuta ulaştığı anlaşılmaktadır. Ancak Troyes yeşivası Talmud ihtisası konusunda yetersiz kalmıştır.⁶⁶ Bu nedenle Raşi Talmud'un tefsiri için ihtiyaç duyduğu eğitimi ve kaynakları edinmek amacıyla Lotharingia bilginleri olarak bilinen alimlerin Mainz ve Worms'ta (Almanya) kurmuş oldukları büyük yeşivalara gitmiştir.⁶⁷ Rabbi Yehuda ben Meir ha-Kohen (11. yüzyıl) ile öğrencisi Rabbi Gerşom'un Mainz'de açmış olduğu yeşiva, Talmud eğitimi merkezi haline gelmiştir. Bu aynı zamanda Kuzey Avrupa'daki ilk Talmudik akademidir. Başta Worms ve Speyer olmak üzere diğer şehirlerde açılan yeşivaların kurucuları Mainz akademisinin mezunları olup Raşi'nin de hocalığını yapmışlardır.⁶⁸ Rabbi Gerşom'un sahip olduğu ün ve saygınlık Raşi'nin yazılarına da yansımıştır. Raşi, '*bütün Aşkenaz Yahudileri Rabbi Gerşom'un (öğrencisinin) öğrencisi*' olduğunu belirtir.⁶⁹

1.2.2. Almanya'daki Talmud Eğitimi

Talmud eğitimi için Raşi Rhineland'da (günümüz Almanya'sı) bulunan Mainz ve Worms yeşivalarına gitmiştir. Almanya'daki eğitim sürecinde evli olan Raşi, ekonomik koşulların yetersizliğinden ötürü birtakım zorluklar da yaşamıştır.⁷⁰ Raşi bunun dışında Troyes'ten ayrılmamıştır. Dolayısıyla Mainz ve Worms akademilerinin Raşi'nin çalışmaları ve görüşlerinin şekillenmesinde etkisi yadsınamaz.⁷¹

Mainz'de Rabbi Gerşom'un öğrencilerinden Yakov ben Yakar (ö. 1064), Yitshak ben Yehuda (11. yüzyıl) ve Rabbi David ha-Levi'den (11.yüzyıl) Talmud dersleri alan Raşi, daha sonra Worms yeşivasına geçmiştir. Torunu Raşbam'a göre Raşi Talmud eğitimini birçok hocadan alırken Tevrat derslerini sadece Yakov'dan almıştır.⁷² Raşi başta Talmud yorumu olmak üzere pek çok konuda kendisini hocası Yakov ile özdeşleştirmiştir. Diğer hocalarıyla girdiği bir tartışmada kendi

⁶⁵ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 4.

⁶⁶ Samuel M. Blumenfeld, "Rashi", *Great Jewish Personalities in Ancient and Medieval Times*, ed. Simon Noveck (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959), 137.

⁶⁷ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 4.

⁶⁸ Marx, "The Life and Work of Rashi", 14.

⁶⁹ Bu ifadeyle Raşi, bir anlamda kendisinin de Rabbi Gerşom'un bir öğrencisi olduğunu ima ettiğini belirtmeliyiz. Bkz. Eidelberg - Derovan, "Gershom Ben Yudah Meor Ha-Golah", 7/552; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 5.

⁷⁰ Shereshevsky, *Rashi*, 59-60; Grossman, *Rashi*, 17.

⁷¹ Almanya'daki eğitimi dışında ise Raşi Troyes'ten ayrılmamıştır. Bazı kaynaklarda Raşi'nin Rusya seyahatinden söz edilse de 'Şlomo ben Yitshak' olarak bahsi geçen kişi Raşi'nin torunu Şlomo'dur. Bkz. Grossman, *Rashi*, 20.

⁷² Shereshevsky, *Rashi*, 26; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 5.

görüşünü savunurken Raşi şu açıklamayı yapar: “Benim kararım o büyük Talmud üstadı Yakov ben Yakar’a dayanmaktadır. Bu hükmü açıkça onun ağzından duymamış olsam da kalbim, mantığım ve düşünce tarzım onun gibidir.”⁷³

Worms’taki eğitimini ise Rabbi Gerşom’un bir diğer öğrencisi ve aynı zamanda buradaki yeşivanın başkanlığını yürüten Rabbi Yitshak ben Eliezer ha-Levi’nin (ö. 1070) gözetiminde devam etmiştir.⁷⁴ Onun başkanlığı döneminde Worms akademisi akılcı, sorgulayıcı ve yenilikçi bir kimlik kazanmış ve ‘gelenek’ konusunda daha muhafazakâr olan Mainz akademisinden ayrılmıştır. Rabbi Yitshak ha-Levi, Talmud yorumcusunun asıl görevinin, dini gelenekleri olduğu gibi geleceğe taşımak değil, bunları değişen sosyal, kültürel ve siyasi konjonktüre uygun güncellemek görüşündedir. Dolayısıyla yeni dini hükümlerin ihdası veya mevcut geleneğin revizyonu ile siyasi konularda (cemaate liderliği) Raşi’nin ilham kaynağı Rabbi Yitshak ha-Levi’dir. Raşi, Rabbi Yitshak’tan sonra akademinin başına geçen Rabbi Şlomo ben Samson’dan da bir süre ders almıştır.⁷⁵

Muhtemelen Raşi 1070 yılları civarında Troyes’e kalıcı olarak dönmüştür.⁷⁶ O, Almanya’dan ayrıldıktan sonra da hocalarıyla yakın ilişkilerini sürdürmeye çalışmıştır. Karşılaştığı sorunlarla ilgili olarak hocalarına sorular yönelten Raşi hem hocalarının görüşlerine başvurmuş hem de kendi fikirlerini onlarla paylaşmıştır.⁷⁷

Gerek tefsir metodu gerekse temel teolojik meselelerde Raşi’yi Mainz ve Worms’taki eğitimden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Raşi’nin özellikle de Talmud tefsiri, büyük oranda bu yeşivalar aracılığıyla eriştiği midraşik materyale ve oradaki yorum geleneklerine dayanmaktadır. Bu yorum gelenekleri ise daha çok Babil, Kudüs ve İtalya gibi farklı merkezlerden gelen göçmenler aracılığıyla Almanya’ya taşınmıştır. Örneğin litürjik ilahiler ve bunların ayinlerdeki yeri konusunda İtalya Yahudi cemaatinin etkisinde kalan Almanya Yahudileri, Talmud’a ilişkin konularda ise ağırlıklı olarak Babil geleneğini takip etmiştir. Raşi’nin tefsirini yaptığı metin de Babil Talmudu’dur. Bu yeşivalar ayrıca Rabbi Gerşom ve diğerlerinin Doğu’daki

⁷³ Israel Elfenbein (ed.), *Teşuvot Raşi* (New York: Shulsinger Bros. Linotyping & Publishing Co., 1943), 57; Agus, “Rashi and His School”, 2/216-217.

⁷⁴ Grossman, *Rashi*, 15-16; Shereshevsky, *Rashi*, 26; Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 5.

⁷⁵ Grossman, *Rashi*, 37.

⁷⁶ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 27; Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 5.; Raşi’nin doğum tarihi olarak 1030 yılını esas alan Gruber, Raşi’nin Tevrat tefsirini yazdığında otuz yaşında olduğunu ve yine yaklaşık olarak bu dönemde Mainz’e gittiğini belirtir. Dolayısıyla Gruber’e göre Raşi, Almanya’da 10 yıl kadar Talmud eğitimi aldıktan sonra Troyes’e döndüğünde 40 yaşındadır. Bkz: Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 5, 6, 11; Grossman ise Raşi’nin Troyes’e döndüğünde 30 yaşında olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Grossman, *Rashi*, 18.

⁷⁷ Grossman, *Rashi*, 16-18.

merkezlerden getirmiş oldukları el yazmalarıyla Raşi'nin tefsirleri için ihtiyaç duyabileceği temel kaynaklara da ev sahipliği yapmakta idi.⁷⁸

1.2.3. Troyes'e Dönüşü ve Tefsir Okulu Kurması

Raşi'ye kadar Troyes Yahudi cemaati otoritesi herkes tarafından kabul gören bir dini liderden yoksundu ve karşılaştıkları idari ve dini sorunlarda Mainz ve Provence rabbilerinden yardım talep etmekteydiler. Bu sorun, Raşi'nin Troyes'e dönmesiyle büyük oranda sona ermiştir. Önce mahkeme (*bet din*) üyesi seçilen Raşi daha sonra Troyes cemaatine liderlik (*av bet din*) etmeye başlar. Raşi sosyal ve dini hayatı ilgilendiren pek çok karara imza atar.⁷⁹ Örneğin hem din değiştirmek zorunda bırakılanların hem kendi isteğiyle Yahudilikten ayrılanların cemaate tekrar üyeliklerine onay vermesi, evlilik veya boşanma akitlerinde kadının da iradesine başvurulmasına zorunluluk getirmesi, Hristiyanlarla ticaret yapılmasına izin vermesi bunlardan bazılarıdır.⁸⁰

Diasporada yaşamının dayattığı korumacı psikolojiyle hareket eden Raşi'nin temel hedefi sinagoglar etrafında kümelenen dindaşlarının bir arada tutmak, sosyal ve ekonomik düzeni sağlamak ve din değiştirme gibi tehlikelere karşı da onları korumak olmuştur. Pek çok konuda esneklikten yana olsa da Raşi, toplumsal düzen için yerel mahkeme kararlarını tanıma ve cemaat liderine itaat konusunda katı ve otoriter bir tavır sergilemiştir. Vergilerin tahsili konusundaki hassasiyetini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁸¹

Raşi, 1070 civarı Troyes'e geldikten sonra kendi yeşivasını (*bet ha-midrāš*) kurmuş ve Fransa Yahudi cemaatinin lideri haline gelmiştir. Bu okula Yahudilerin atası 'Yakup'un Yeşivası' anlamında 'Yeşivat Gaon Yakov' (ישיבת גאון יעקב),⁸² Raşi'ye ise yeşivanın başı anlamında 'Roş Yeşivat Gaon Yakov' (ראש ישיבת גאון יעקב) denilmektedir. Raşi uzmanlarından Mayer I. Gruber, yeşiva isminden hareketle bu okulun Bağdat ve Pumpedita yeşivalarına rakip olma iddiası taşıdığını öne sürer. Bu yaklaşım, Raşi'nin bir dini lider, müfessir ve aynı zamanda bir öğretmen olarak Hayy Gaon'un (ö. 1038) meşru halefi olduğunu, dolayısıyla yorum ve fetvalarının da en az onlar kadar geçerli olduğunu ima etmektedir.⁸³

Literal tefsir anlayışıyla ön plana çıkan ve Raşi ile özdeşleşen Fransa Tefsir Ekolü'nün büyük temsilcileri, bir diğer ifadeyle Tosafistler, onun Troyes'teki okulundan mezun olacaktır.

⁷⁸ Grossman, *Rashi*, 18-19.

⁷⁹ Bkz. Grossman, *Rashi*, 18, 20-21.

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Grossman, *Rashi*, 252-286.

⁸¹ Grossman, *Rashi*, 33-34.

⁸² 'Gaon Yakov' Tanah'tan alınmıştır. Bkz. Amos, 6/8, 8/7; Nahum, 2/3; Mezmurlar, 47/4(5).

⁸³ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 16-18.

Sadece Raşi'nin Tevrat ve Talmud tefsirleri değil *Sefer ha-Orah*, *Sefer ha-Pardes* ve *Mahzor Vitri* gibi halahik türü eserler de bu okulun ürünleridir.⁸⁴ Eğitimdeki başarısı nedeniyle Raşi 'İsrail'in öğretmeni' anlamına gelen 'Raban Şel Yisrael' (רַבֵּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל) olarak da anılmıştır. Raşi'nin ilk öğrencileri Raşbam (ö. 1158), Rabbi Yosef Kara (ö. 1130), Rabbi Şemaya (ö. 1130), Rabbi Yehuda ben Abraham (12. yüzyıl), Yehuda ben Nathan (12. yüzyıl), Rabbi Simha ben Şmuel (ö. 1105), Rabbi Yosef ben Yehuda (12. yüzyıl), Rabbi Samson ben Menahem (?), Rabbi Hillel (?) ve Meir ben Şmuel'dir (ö. 1135).⁸⁵ Beş yüzyıl boyunca varlığını sürdüren Babil akademileriyle kıyasla, Raşi'nin yeşivasının ilk iki kuşağı (Raşi ve öğrencileri) ondan çok daha geniş kapsamlı bir literatür ortaya koymayı başarmıştır. Yorum faaliyetleriyle ön plana çıkan bu okulun mensupları başta Tanah, Mişna, Talmud tefsirleri olmak üzere, halaha, responsa, litürjik ilahiler, gramer, tarih ve astronomi gibi konularda da önemli eserler kaleme almışlardır.⁸⁶

Bununla birlikte Raşi'nin eğitim faaliyetlerinin bir yeşiva olamayacak kadar amatör seviyede kaldığını savunanlar da olmuştur. Yahudi tarihçi Salo Baron Wittmayer de bunlardan biridir. Ona göre asıl mesleği bağcılık ve şarap üreticiliği olan Raşi'nin eğitim çalışmaları profesyonellikten uzaktır. O sadece boş vakitlerinde hobi olarak eğitimle ilgilenmiştir. Bu nedenle ilk öğrencilerinin de aile fertlerinden oluştuğunu savunmuştur.⁸⁷

1.2.4. Son Yılları

Raşi 1104/1105 (İbrani takvimine göre 4865) yılında vefat etmiştir. Bu bilgi Samuel David Luzzatto'nun (1800-1865) mektuplarında yer verdiği *Sidur Raşi* eserine dayanmaktadır. Vefatına ilişkin bilgiler veren bir diğer kaynak ise Parma Kütüphanesinde bulunan 1305 tarihli Raşi'nin Tevrat tefsiri yazmasıdır (Parma, De Rossi 175). Doğum tarihine kıyasla Raşi'nin vefat tarihiyle ilgili bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak vefat ettiği sırada kaç yaşında olduğu (65, 75/76) hakkında tartışmalar devam etmektedir. Geleneksel görüş, 1305 Parma nüshasında yer alan bilgilerden hareketle Raşi'nin vefat ettiğinde 65 yaşında olduğu yönündedir. 16. yüzyıl rabbilerinden Abraham ben Şmuel Zacuto (1452-1515) ile Leopold Zunz'a (ö. 1886) göre Raşi 75 yaşındayken vefat etmiştir.⁸⁸ Birinci görüşün Raşi'nin öğrencilerinden gelmesini dikkate alan

⁸⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 60.

⁸⁵ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 11-15.

⁸⁶ Grossman, *Rashi*, 53-54, 57.

⁸⁷ Baron, "Rashi and the Community of Troyes", 60.

⁸⁸ Bu bilgi aynı kitabın 1924'teki (Warsaw) baskısında ise 76 şeklinde revize edilmiştir. Abraham ben Samuel Zacuto, *Sefer Yuhasin ha-Şalem*, ed. Herschell Philipovsky - Abraham Hayyim Freimann (London & Edinburgh: Levin-Epstein Press, 1857), 217; Shereshevsky, *Rashi*, 28.

Avraham Grossman (ö. 2024) 65 yaş bilgisini doğru bulurken; Esra Shereshevsky ve Mayer I. Gruber ise Tanah-Talmud gibi oldukça hacimli iki külliyata 65 yılda tefsir yazılamayacağını öne sürerek Raşi'nin öldüğünde 75 yaşında olduğunu belirtir.⁸⁹

Son yılları hakkındaki bilgilerimiz kısıtlı olmakla birlikte bu dönemde yaşanan bazı gelişmelerin Raşi'nin hayatı dolayısıyla Tanah tefsiri üzerinde derin izler bıraktığını tahmin edebiliriz. Raşi, Yahudilerin ağır kayıplar verdiği Haçlı Seferleri'ne tanıklık etmiştir. Bazı araştırmacılar Raşi'nin Haçlı Seferleri'nden ötürü hissettiği korku ve endişeden dolayı Tanah tefsirini eksik bırakmak zorunda kaldığını öne sürmüştür.⁹⁰ Mainz Anonim Kroniği yazarı, Fransa Yahudilerinin Haçlılardan korktuklarını ve bu nedenle yakın cemaatlerden yardım ve dua talep ettiklerini aktarmıştır.⁹¹ 1096'da ilan edilen fermanla başlayan Haçlı Seferleri nedeniyle birçok Aşkenaz Yahudisi katledilmiştir. Bunlar arasında Raşi'nin meslektaşları da vardır. Bu saldırılar sonucunda başta Mainz ve Worms'un büyük yeşivaları olmak üzere önemli Yahudi merkezleri ciddi şekilde zarar görmüştür.⁹² Bu akademilerde görev yapan ve hayatta kalmayı başaran rabbiler ise başta Raşi'nin Troyes'teki eğitim merkezi olmak çeşitli bölgelere taşınmak zorunda kalmışlardır. Raşi ve okulunun şöhreti de bu tarihten sonra yayılmaya başlamıştır.⁹³

Bununla birlikte Haçlı Seferleri'nin Raşi'nin hayatı ve görüşlerinin şekillenmesinde bir etkisinin olup olmadığı da tartışılmıştır. Hailperin'e göre Rabbenu Tam (ö. 1171) ve diğer Yahudilere yapılan küçük saldırılar dışında Kuzey Fransa Yahudileri (Ren bölgesi) anlatıldığı gibi bir kıyımdan geçirilmemiş veya zulüm görmemiştir.⁹⁴ Salo Baron da Haçlı Seferleri'nden sonra Avrupa'daki Yahudi nüfusunun hızla artış göstermesini gerekçe göstererek bu savaşların yarattığı trajedinin ileri sürüldüğü kadar olmadığını, Yahudilerin sosyo-kültürel açıdan geliştiklerini savunmuştur.⁹⁵ Baron'u takip eden Yahudi tarihçilerden Robert Chazan (ö. 2024) ve Haym Soloveitchik ise sadece demografik açıdan değil Yahudilerin aynı zamanda kısa sürede ekonomik ve entelektüel açıdan da önemli ilerlemeler kat ettiklerini, Fransa Yahudilerinin şiddet olaylarından

⁸⁹ Shereshevsky, *Rashi*, 21; Grossman, *Rashi*, 12; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 1-2.

⁹⁰ Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, çev. Berna Günen (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017), 136.

⁹¹ Robert Chazan, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives* (Berkeley & London: University of California Press, 2000), 29-30.

⁹² Grossman, *Rashi*, 22-23.

⁹³ Agus, "Rashi and His School", 2/219.

⁹⁴ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 21.

⁹⁵ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York: Columbia University Press, 1937), 4/89-91, 147-149.

etkilenmediklerini belirtmiştir.⁹⁶ Dahası Chazan İbranice yazılmış en uzun kroniklerden biri olan Spires Kroniğinin 1171'de Blois'te otuz Yahudi'nin öldürüldüğüne ilişkin ayrıntılı bilgiler verdiğini ancak Birinci Haçlı Seferi sırasında Fransa'da yaşanan trajedilerden hiç söz etmediğini, dolayısıyla Fransa Yahudilerinin bu türden şiddet olaylarına maruz kalmadığını ileri sürmüştür. Aksi yönde bir bilgi olsaydı, söz konusu yazarlar muhtemelen bunu göz ardı etmeyeceklerdi⁹⁷

Weinryb ve Grossman'a göre ise Raşi'nin Tevrat tefsirinin girişi, bu metinlerin Yahudi-Hristiyan çatışmasının gölgesinde kaleme alındığını göstermektedir. Çünkü Raşi, Yaratılış kitabının hemen girişinde Tanrı'nın yaratılıştan itibaren İsrail halkını seçip Vadedilmiş Toprakları da Kenanlılardan alıp onlara verdiğini, bunun tek ölçütünün de Tanrı'nın kudret ve iradesi olduğunu savunmuştur. Bu söylemi, 11. yüzyılın sonunda patlak veren Haçlı Seferleri'nin gölgesinde ortaya çıkan teolojik ve politik gerilimden bağımsız düşünmemek gerekir.⁹⁸

1.3. ESERLERİ

Raşi, Orta Çağ Aşkenaz Yahudi alimlerinin en yaratıcı şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Tefsir, responsa, halaha, piyut (litürjik ilahiler) gibi neredeyse dönemin yaygın tüm edebi türleri hakkında eserler ortaya koymayı başarmıştır. Bunlardan Tevrat tefsiri ve Talmud şerhi, Raşi hayatı boyunca kaleme alınmışken; responsa ile litürjik ilahiler hakkındaki yorumları ise kendisinden sonra öğrencileri tarafından derlenmiştir.⁹⁹

Raşi'nin Tevrat tefsiri ve Talmud şerhi Yahudi kültür mirası üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Orta Çağ'da Tevrat ya da Talmud üzerine yazılan başka hiçbir tefsir Raşi'ninki kadar geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmamış ya da bu kadar önemli bir etkiye sahip olmamıştır. Raşi'nin tefsiri, bir yönüyle açıklayan diğer yönüyle de açıklanması gereken bir eser olarak görülmüştür. Bu nedenle Yahudi yorum geleneğinde hakkında en çok şerh yazılan tefsir Raşi'ninki olmuştur. Raşi'den sonra Talmud; Mişna ve Gemara metninin yanında Raşi'nin şerhiyle birlikte çoğaltılmış ve matbaalarda basılmıştır.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bakınız. Haym Soloveitchik, "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz: 1096, 1242, 1306 and 1298", *Jewish History* 12/1 (1998), 71-85; Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade* (University of California Press, 1987), 197-210.

⁹⁷ Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, 25.

⁹⁸ Bernard D. Weinryb, "Rashi against the Background of His Epoch", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 41-42.

⁹⁹ Grossman, *Rashi*, 73.

1.3.1. Tanah Tefsiri

Aşkenaz Yahudilerinin kutsal yazıları yorumlama girişimi elbette Raşi ile başlamamıştır. Daha önce Rabbi Gerşom ve öğrencileri zaten Talmud'u tefsir etmekteydiler. Ancak Tanah için farklı bir süreç söz konusudur. Raşi, sadece Aşkenaz cemaatleri arasında değil; Yahudi tarihinde baştan sona bütün Tanah'ı yorumlayan ilk müfessirdir.¹⁰⁰ Raşi'nin Tanah tefsiri, kendi türünde günümüze -iki istisna dışında- tam olarak ulaşan ilk eserdir. Raşi, başta Tora olmak üzere, Ezra-Nehemya ve Tarihler Kitabı hariç Tanah'ın bütün metinlerini tefsir etmiştir.¹⁰¹

Bununla birlikte Raşi'nin Tanah'ın 24 kitabını yorumladığını öne süren araştırmacılar da olmuştur. Örneğin E. M. Lipschuetz ve A. Grossman, Raşi'nin aslında Ezra-Nehemya ve Tarihler kitapları hakkında da bir tefsir kaleme aldığını, ancak daha sonra öğrencilerinin eklediği yorumlarla genişletildiği görüşündedir. Onlara göre bu durum Raşi'nin bütün Tanah'ı yorumladığı gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü ilavelerin bir kısmı Şemaya, Yosef Kara ve Raşbam gibi öğrencilerine ait olmakla birlikte bizzat Raşi'nin onayı direktifleriyle eklenen yorumlardır.¹⁰²

Tanah tefsirini Raşi büyük oranda talmudik ve midraşik literatürden yararlanarak kompoze etmiştir. Bu anlamda Raşi'nin tefsiri, daha çok Kilise Babalarının kutsal yazılar hakkındaki yorumlarını içeren ve *Glossa Ordinaria*¹⁰³ olarak bilinen Orta Çağ Hristiyan tefsir külliyatıyla mukayese edilebilir. Bu benzerlik nedeniyle Hristiyanlar Raşi'nin Tanah tefsirini *Glossa Ordinaria*'nın Yahudi versiyonu olarak değerlendirmiş ve '*Glossa Hebraica*' şeklinde isimlendirmişlerdir.¹⁰⁴

Öyle anlaşıyor ki Raşi, Tanah'ı kanonik listeye göre tefsir etmiş ve ilk olarak Tevrat tefsirinden başlamıştır.¹⁰⁵ Raşi Tevrat tefsirini Almanya'ya gitmeden önce otuzlu yaşlarında (1070)

¹⁰⁰ İleri okuma için bkz: Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadia Gaon Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015).

¹⁰¹ Avraham Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*, ed. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 333; Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 31.

¹⁰² Lipschütz, Raşi'nin Tarihler Kitabı dışında Tanah'ın tüm kitaplarını yorumladığını, Tarihler Kitabı'nın tefsirinin ise Rabbi Saadia'nın öğrencileri tarafından kaleme alındığını iddia etmiştir. Ezra-Nehemya tefsirleri ise özü itibarıyla Raşi'ye ait olsa da mevcut şekliyle öğrencilerinin eklemelerle revize ettikleri bir metindir. Ayrıca bu tefsirlerdeki yorumlar Raşi'nin kısa yorum anlayışının aksine oldukça ayrıntılı olup Raşi'nin bilinen temel teolojik görüşleriyle de bağdaşmamaktadır. Bkz. Eliezer Meir Lipschütz, *Raschi, sein Leben und Sein Werk* (Warsaw, 1914), 188; Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", 333; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 60; Grossman, *Rashi*, 74.

¹⁰³ *Glossa Ordinaria*, 12. yüzyılda Fransa'daki Laon okulunda ortaya çıkan Latince bir Kutsal Kitap yorum koleksiyonudur. 12. yüzyılın sonunda derlenmiş olsa da Kilise Babalarının Kutsal Kitap yorumlarını da içermektedir. Orta Çağ boyunca Katolik ilahiyat eğitiminde önemli bir kaynak olan bu tefsir, ilk olarak 1480/81 yıllarında basılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary* (Leiden: Brill, 2009).

¹⁰⁴ Menahem Banitt, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter* (Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, 1985), 131; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 54-55.

¹⁰⁵ Grossman, *Rashi*, 136.

tamamlamıştır. Bu yaşta Tevrat'ın tamamının yorumlanmasının zorluğuna işaret eden kimi araştırmacılara göre, bu tefsirini bitirdiğinde Raşi 40 yaşında idi. Bu görüşü kabul edenler aynı zamanda Raşi'nin 1028 veya 1030'da doğmuş olabileceğini de öne sürmektedir. Raşi Tevrat tefsirini yazdıktan sonra da birkaç defa gözden geçirmiş ve birtakım eklemelerle genişletmiştir.¹⁰⁶ Neviim ve Ketuvim kitaplarını ise, 1070-1105 arasında yorumlamıştır. Mezmurlar, Özdeyişler ve Eyüp Kitabı'nın tefsirinde Hristiyan karşıtlığının ön plana çıkması, Yahudi-Hristiyan polemiklerini besleyen sosyal ve psikolojik koşulların olduğu I. Haçlı Seferleri'ne işaret etmektedir. Dolayısıyla Raşi'nin Ketuvim metinlerini 1096 ile 1105 arasında tefsir etmesi olasıdır.¹⁰⁷ Mezmurlar, Özdeyişler ve Eyüp kitaplarını Raşi ömrünün sonuna doğru yazmıştır. Grossman'a göre Mezmurlar Kitabı Hristiyan karşıtlığının yoğun bir şekilde işlendiği bir metindir. Bu karşıtlığı besleyen sosyal ve psikolojik ortam ise Birinci Haçlı Seferlerinden sonra ortaya çıktığına göre, Raşi Mezmurlar Kitabı'na bu tarihten sonra tefsir yazmış olmalıdır. Farklı argümanlar öne sürmekle beraber Gruber de bu tarihlerde yazılmış olabileceği görüşündedir.¹⁰⁸

Neviim kitapları hakkında yazılan tefsirlerin Raşi'ye aidiyetiyle ilgili bir tartışma söz konusu değildir. En azından Raşi'nin bu metinleri de yorumladığı kesindir. Mevcut el yazmalarının çoğunda Raşi'nin Neviim'e yazdığı tefsirler yer almaktadır. Tosafistlerin Talmud'u tefsir ederken Raşi'nin ismiyle sık sık Neviim tefsirlerinden alıntı yapmış olması da bunu desteklemektedir. Ancak Ketuvim için aynı otantiklikten söz etmek mümkün değildir. Araştırmacılar arasında genel kabul gören görüş Ezra-Nehemya ve Tarihler ile ilgili tefsirlerin dil, üslup, terminoloji ve yorum metodu açısından Raşi'nin diğer tefsirlerinden farklılık arz ettiği, dolayısıyla Raşi'nin bu metinleri yazmış olamayacağı yönündedir. Kutsal yazıları muhtemelen kanonik sıraya göre yorumlayan Raşi, sıra Ezra-Nehemya ile Tarihler'e geldiğinde vefat etmiş; dolayısıyla yorumlamaya başlamışsa da bu kitapların tefsirini tamamlayamamıştır.¹⁰⁹

Tanah tefsirinin standart nüshalarında Raşi'nin adıyla yer verilmişse de Tarihler Kitabı'nın tefsiri ona ait değildir.¹¹⁰ Bununla birlikte bazı Orta Çağ el yazmalarında ve Tanah'ın

¹⁰⁶ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 4; Grossman, *Rashi*, 77-78.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: 136-143 Benjamin J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (Leiden: Brill, 1981), 136-143.

¹⁰⁸ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 7-9, 56-57.

¹⁰⁹ Avraham Grossman, "Rashi-Bible Exegesis", *Encyclopedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 17/102; Isaac Kalimi, "History of Interpretation the Book of Chronicles in Jewish Tradition: From Daniel to Spinoza", *Revue Biblique (RB)* 105/1 (1998), 34.

¹¹⁰ Kalimi, "History of Interpretation the Book of Chronicles in Jewish Tradition", 34.

ilk tam matbu edisyonu *Mikraot Gedolot*'ta¹¹¹ bu kitaba ilişkin tefsir, Raşi'nin ismiyle yer almaktadır. Jordan Penkower, bu el yazmalarındaki yorumların Raşi'ye ait olmadığı görüşündedir.¹¹² Nitekim *Mikraot Gedolot*'u hazırlayan editörler de bu yazmalara tereddütlerle yaklaşmış ve kitapları başlıklandırırken bu tefsire doğrudan 'Raşi'nin Tefsiri' demek yerine kuşkularını yansıtacak şekilde 'Raşi'ye Atfedilen Tefsir' ismini uygun gördüklerini belirtmişlerdir.¹¹³ Sonraki baskılarda 'Raşi'nin Tefsiri' başlığının kullanılması zamanla Tarihler Kitabı'yla ilgili tefsirin Raşi'yle özdeşleştirilmesine yol açmıştır.¹¹⁴

Tarihler metninin müfessiri/leri Raşi'den üçüncü şahıs kipiyle alıntı yaptığı¹¹⁵ gibi Raşi'den sonra yaşayan yazarlara da bu metinde yer vermiştir.¹¹⁶ Raşi, anlaşılması güç tanahik kavramları, Fransızcanın İbranice transkripsiyonu olan Tsarfatik dille (Judaeo-French) açıklarken, Tarihler tefsirinin yazarı ise Yidiş dilini (Judaeo-German) tercih etmiştir. Terminoloji açısından da önemli farklılıkların göze çarptığı bu tefsir, Raşi'de nadiren rastladığımız harf sembolizmi (gamatria) ve mistik eğilimleriyle ön plana çıkmaktadır.¹¹⁷ Jacop Nahum Epstein (ö. 1952), Tarihler tefsiri Rabbi Elazar ben Meşulam'ın (ö. 1350) öğrencisi ve *Sefer Hasidim*'in yazarı Şmuel ben Kolonymous ha-Hasid (ö. 1175) tarafından kaleme alındığı görüşündedir.¹¹⁸ Bununla birlikte başta Joseph Weisse (1969) ve Leopold Zunz olmak üzere bazı Yahudi araştırmacılar Raşi'nin Tarihler hakkında bir tefsir yazdığını, ancak bunun günümüze ulaşmadığını öne sürmüştür.¹¹⁹ Tosafistlere göre bahsi geçen tefsirin yazarı Rabbi Saadia ben Nahmani'nin öğrencisidir.¹²⁰

¹¹¹ Kelime anlamı itibarıyla "Büyük ya da Yüce Kitaplar" anlamına gelen Mikraot Gedolot, Tanah'ın İbranice metninin *Targum Onkelos* ve başta Raşi olmak üzere İbn Ezra, David Kimhi ve Nahmanides'in tefsirleriyle birlikte basıldığı edisyonlara denilmektedir. Rabbinik Tanah veya Tevrat olarak da bilinmektedir. Mikraot Gedolot'un birinci baskısı 1516-1517'de Daniel Bomberg tarafından yapılmış olup daha sonra çok sayıda baskısı hazırlanmıştır. Standart Tanah edisyonu Mikraot Gedolot ilk baskısına dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdullah Altuncu, "Venedik'te İbrani Matbuatı: Bomberg Matbaası ve Burada Basılan Mikra'ot Gedolotlar", *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, (2022), 459-493.

¹¹² Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 61.

¹¹³ Kitabın içeriği ile ilgili bilginin verildiği kapak sayfasında Tarihler Kitabı ile ilgili olarak "Raşi'ye Atfedilen Tarihler Tefsiri" (דברי הימים עם פירוש מיוחס לרש"י) ifadesi kullanılmıştır. Bkz: Jacob ben Hayyim (ed.), *The Second Rabbinic Bible (Mikraot Gedolot)* (Venice: Daniel Bomberg, 1524).

¹¹⁴ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 61.

¹¹⁵ Tarihler tefsirinin yazarı "Raşi şöyle açıklamıştır" (פירש רש"י) diyerek Raşi'nin tefsirinden alıntı yapmıştır. Bkz: Raşi, II. Tarihler, 23/14, 3/15.

¹¹⁶ Raşi'den iki nesil sonra yaşamış olan yazarlara yapılan atıflar için bkz: I. Tarihler, 9/39, 18/3, 5; II. Tarihler, 3/4, 4/31, 13/2, 16/35, 24/14, 27/2, 35/18, 36/12.

¹¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 63-69.

¹¹⁸ Kalimi, "History of Interpretation the Book of Chronicles in Jewish Tradition", 34-35.; Geniş bilgi için ayrıca bkz: Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 63-69; Isaac Kalimi, *The Retelling of Chronicles in Jewish Tradition and Literature : A Historical Journey* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), 199-216.

¹¹⁹ Liber, *Rashi*, 1906, 231-232.

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Max Seligsohn, "Saadia ben Nahmani", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 10/586; Lipschütz, *Raschi*, 188.

Ezra-Nehemya tefsirini de dil, üslup ve metod gibi çeşitli açılardan inceleyen araştırmacılar, önemli farklılıklar tespit etmişlerdir. Raşi kutsal yazıları yorumlarken genel olarak açıklamalarını kısa tutan bir müfessirdir. Örneğin İbn Ezra'nın (ö. 1167) Tanah'ın herhangi bir kitabına yazdığı tefsir ile kıyaslandığında, Raşi'nin aynı kitap hakkındaki tefsiri onun üçte biri kadar uzunluktadır. Ancak Raşi'ye atfedilen Ezra-Nehemya tefsiri, İbn Ezra'nın tefsirinden üç kat daha uzundur. Ayrıca Ezra-Nehemya'daki yorumlar ile Raşi'nin aynı konu hakkında Talmud'da yaptığı yorumlar arasında da ciddi tutarsızlıklar söz konusudur. Söz konusu tefsir Raşi'nin sözlük ve gramer bilgisiyle bağdaşmayacak derecede bariz dilbilgisi hataları da içermektedir. Örneğin bu metnin yazarı aynı kökten gelen ve 'şimdi, şu an' anlamına gelen 'ke'an',¹²¹ 'ke'et' kelimelerini bir yer ismi olan 'ke'enet'¹²² ile karıştırdığı için 'mekân' anlamında çevirmiştir. Gruber bu ve benzeri gerekçelerle bazı araştırmacıların Ezra-Nehemya tefsirini sadece Raşi'ye değil onun öğrencilerine atfetme çabalarını da aynı ölçüde temelsiz bulmuştur.¹²³

Raşi Eyüp Kitabı üzerine de bir tefsir yazmıştır ancak tamamlamadan vefat ettiği için günümüze eksik ulaşmıştır. Bununla birlikte Hayim Joseph David Azulai, bu kitaba ait tefsirin Raşi'ye aidiyetini şüpheli bulmuştur. Çünkü ona göre Eyüp tefsirinin yorum dili Raşi'nin genel üslubundan farklılık arz ettiği gibi metnin yazarı doğrudan Raşi'den alıntı yapmaktadır.¹²⁴ Eyüp Kitabı'nın özellikle de son iki bölümünün (41-42) Raşi'ye aidiyeti yoğun bir şekilde tartışılmıştır. 19. yüzyılda başlayan bu tartışmalar sonucunda Eyüp 40:20 ve 25. cümleden kitabın sonuna kadar olan kısımların Raşi tarafından yazılmadığı; bahsi geçen 41 ve 42. bölümlerin Raşbam, Rabbi Yakov Nazir ya da Josef Kara gibi kimliği belirli kişiler ya da bunların yorumlarını sentezleyen anonim yazar/müstensihe ait olduğu görüşü kabul görmüştür.¹²⁵

Mikraot Gedolot olarak bilinen ilk Rabbini Tanah baskılarında (1516/7; 1524/5) Raşi'nin Eyüp Kitabı tefsirine yer verilmemiştir. Söz konusu tefsir, birinci baskıda Rabbi Moşe ben Nahman (Nahmanides, ö. 1270) ve Abraham Farrisol (ö. 1525); ikinci baskıda ise İbn Ezra ve Levi b. Gerşon (Gersonides) ismiyle sunulmuştur. Raşi'nin Eyüp tefsirine *Mikraot Gedolot*'un ancak 1548'deki

¹²¹ Ezra, 4/13, 14, 17

¹²² Ezra, 4/10, 17

¹²³ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 69-75.

¹²⁴ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 56.

¹²⁵ Matbu nüshalar için de benzer bir durum söz konusudur. Raşi'nin Eyüp Kitabı'nın tefsirinin (Özdeyişler ve Daniel ile birlikte) ilk baskısı olan Salonika'da (1515) 40:20'de "*Buraya kadar Raşi [tefsir] etmiştir ve buradan itibaren ise [yani 40:20'den 42. bölümün sonuna kadar] Rabbi Yakov Nazir yapmıştır.*" bilgisi paylaşılmıştır. Editörlerin bu uyarı notunu Neviim ve Ketuvim tefsirlerinin yer aldığı *Sefer Ha-Magid* (1623-1626) edisyonunda ise şöyle geçmiştir: "*Buraya kadar Raşi [tefsir] etmiştir ve buradan itibaren ise Raşi'nin dili/üslubu değildir.*" Bkz: Jordan S. Penkower, "The End of Rashi's Commentary on Job. The Manuscripts and the Printed Editions (with three appendices)", *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), 19-20; Moshe Sokolow, "The Commentary of Rashi on the Book of Job", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 8 (1981), 142.

üçüncü baskısında yer verilmiştir. Akabinde Venedik (1568, 1607) ve Krakov (1610-1612) nüshalarına da girmiştir. Ancak bu baskılarda da Eyüp Kitabı'nın tefsiri eksik olup 40:25'ten 42. bölümün sonuna kadar olan kısım Raşbam'ın yorumlarından tamamlanmıştır. Son iki bölümün Raşi'ye ait olmadığı bilgisi *Mikraot Gedolot*'un Amsterdam (1724-1726) nüshasında verilmiştir.¹²⁶

Bu veriler ışığında şu sonuca varmak mümkündür: Raşi Eyüp Kitabı'nın tefsirin bitiremeden vefat etmiştir. Onun öğrencileri ya da sonraki müstensihler de tefsirin eksik kalan kısımlarını ilave yorumlarla tamamlamışlardır. Bunu da ya kendi yorumlarıyla ya da bir başkasının eserinden alıntılarla yapmışlardır. Bununla birlikte Grossman, Moshe Sokolow gibi araştırmacılar Raşi'nin Eyüp Kitabı'nı da eksiksiz bir şekilde tefsir ettiği görüşündedir. Onlara göre Raşi, Eyüp Kitabı'nın tamamını tefsir etmiş ancak çeşitli nedenlerden ötürü bu metin günümüze tam olarak ulaşmamıştır.¹²⁷

1.3.1.1. Yazma Nüshalar

Raşi'nin Tanah tefsirinin farklı dönemlere ait çok sayıdaki yazması günümüze ulaşmıştır. Bu yazmalar ağırlıklı olarak Tevrat tefsirine ilişkindir. David S. Blondheim'in (ö. 1934) tespit etmiş olduğu 358 yazması nüshasının 160'ı yalnızca Tora tefsirini kapsarken, Tanah'ın bütün kitaplarının tefsirlerini içerenlerin sayısı ise 17 ile sınırlıdır. Diğerleri ise Tora'nın yanında Neviim ve Ketuvim bölümlerinden de bazı metinlerin tefsirlerini birlikte içeren yazmalardır.¹²⁸ Yazma nüshaları "*Peruş ha-Tora le-Raşi*" (*Raşi'nin Tevrat Tefsiri*, פרוש התורה לרש"י) başlığıyla çeşitli kütüphanelerde dijital erişime sunulmuştur. Sadece İsrail Milli Kütüphanesi'nde 200'den fazla yazma tıpkıbasımıyla mevcuttur.¹²⁹ Keza Vatikan Kütüphanesinde (Biblioteca Apostolica Vaticana) ve 'Alhatorah' web sitesinde de kronolojik sıraya göre düzenlenmiş önemli Tevrat tefsiri yazmaları okuyucunun erişimine sunulmuştur.¹³⁰

¹²⁶ Sokolow, "The Commentary of Rashi on the Book of Job", 141. *Sefer Ha-Magid*'de olduğu gibi *Mikraot Gedolot*'ta da "Buraya kadar Raşi [tefsir] etmiştir ve buradan itibaren ise Raşi'nin üslubu değildir." bilgisine yer verilmiştir.

¹²⁷ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 58; Sokolow, "The Commentary of Rashi on the Book of Job", 139-144.

¹²⁸ David Blondheim, "Liste Des Manuscrits Des Commentaires Bibliques De Raschi", *Revue des Études Juives (REJ)* 91/181 (1931), 71-72. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: s. 71-101; 155-174. Blondheim'in çalışması esasında Arsène Darmesteter'in *Revue* dergisinde 1907-1908 arasında yayımlanmış olduğu dört makalesine dayanmaktadır. Bkz: Arsène Darmesteter, "Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible", *Revue des Études Juives* 53/106 (1907), 161-193; *Revue*, 54/107 (1907), 1-34; *Revue*, 55/109 (1908), 72-83; *Revue*, 55/109 (1908), 72-83; *Revue*, 56/111 (1908), 70-98.

¹²⁹ Eran Viesel, "The Secret of the Popularity of Rashi's Commentary on the Torah", *Review of Rabbinic Judaism* 17/2 (13 Ağustos 2014), 208; "כתוב | דף תוצאות חיפוש" (Erişim 10 Şubat 2024).

¹³⁰ "ALHATORAH.ORG" (Erişim 10 Şubat 2024); "Biblioteca Apostolica Vaticana" (Erişim 11 Şubat 2024).

Tevrat tefsirinin el yazmaları müstensihin tercihlerine göre önemli farklılıklar barındırmaktadır. Yazmalar tam sayfa¹³¹ halinde olduğu gibi iki¹³² ya da üç sütün¹³³ içerisinde de kaleme alınmıştır. Bu el yazmaların çoğunda İbranice Tevrat metni yer almamaktadır. Bu durum müstensihin hem bireysel tercihleri hem de yazı malzemesinin maliyetli olmasıyla ilgili olabilir. Ayrıca okuyucunun bu metinleri zaten bildiğini de düşünülmüş olabilir. Bununla birlikte Masoretik metne yer veren el yazmaları da vardır.¹³⁴ Örneğin Paris 48 nüshası Raşi'nin yorumlarının yanı sıra Masoretik metin ile *Targum Onkelos* çevirisini birlikte vermiştir.¹³⁵

Raşi'nin Tevrat tefsirinin en erken tarihli el yazmalarından biri Leipzig 1 nüshası olarak bilinen yazmadır. 13. yüzyılda Rabbi Mekir ben Karşavi (ö.?) tarafından yazılan ve üzerinde Rabbi Şemaya'nın kenar notlarının da yer aldığı bu el yazması, pek çok açıdan önem arz etmektedir. Rabbi Mekir bu metni kaleme alırken Raşi'nin Tevrat tefsirine sahip olduğunu, kendi nüshasının ise Raşi'nin öğrencisi ve kâtibi Rabbi Şemaya'nın şerh edip yazıya geçirdiği nüsha olduğunu belirtmiştir.¹³⁶ Ancak Rabbi Mekir her zaman Raşi'nin yorumlarını takip etmemiş, yer yer başka kaynaklar da kullanmıştır.¹³⁷

Kuşkusuz Raşi'nin Leipzig 1 nüshasındaki tefsirinde yer alan bütün yorum ve açıklamalar Raşi'ye ait değildir. Nitekim Rabbi Şemaya'nın kendisi de birçok noktada Raşi'nin tefsirine eklemeler ve çıkarmalar yaptığını belirtmiştir. Bunların bazılarını Raşi'nin direktifleriyle bazılarını da kendi inisiyatifıyla yapmıştır.¹³⁸ Bu keyfilik öyle bir noktaya gelmiştir ki Rabbi Şemaya, Raşi'nin yorumunu silip yerine Bizanslı bir müfessirden duyduğu yorumu koyma cesareti bile gösterebilmiştir.¹³⁹ Rabbi Şemaya için 'Raşi'nin sekreteri' sıfatı kullanılması ona Raşi'nin yorumları üzerinde kalem oynatma imtiyazı sağlamış olabilir. Ayrıca nasıl ki Raşi midraşik lüteratürü bütüncül bir kanon olarak görmüşse, Rabbi Şemaya da Rabbinik geleneği temsiliyet noktasında Raşi ve diğer Yahudi müfessirleri eşit görmüş ve birbirinin tamamlayan parçalar olarak

¹³¹ "Vatican ebr. 33" (Erişim 11 Şubat 2024).

¹³² Örneğin Hamburg 32; Berlin Qu 514; Frankfurt 19; Parma 2868 el yazmalarında da Tevrat metni yoktur. Raşi'nin yorumları ise her sayfada iki sütün şeklinde kompoze edilmiştir. Bkz. "Hamburg 32" (Erişim 11 Şubat 2024).

¹³³ Munich 5, Parma 3204 (De Rossi 181) ve Berlin 1221 gibi nüshalar üç sütün halinde yazılmıştır. Bkz. "Parma 3204" (Erişim 11 Şubat 2024).

¹³⁴ Bkz. "Vatican ebr.18" (Erişim 11 Şubat 2024); "Nuernberg 5" (Erişim 11 Şubat 2024).

¹³⁵ "Paris 48" (Erişim 11 Şubat 2024).

¹³⁶ Leipzig 1 el yazması hakkındaki tartışmalar için ayrıca bkz: Yedida Eisenstat, "Taking Stock of the Text(s) of Rashi's Torah Commentary: Some 21st Century Considerations and the Case for Leipzig I.", *To Fix Torah in Their Hearts: Essays on Biblical Interpretation and Jewish Studies in Honor of B. Barry Levy*, ed. Jaqueline S. du Toit vd. (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2018), 199-232.

¹³⁷ "MS Leipzig 1" (Erişim 15 Kasım 2022).

¹³⁸ Deborah Abecassis, *Reconstructing Rashi's Commentary on Genesis from Citations in the Torah Commentaries of the Tosafot* (McGill University, Doctor Of Philosophy, 1999), 7-8.

¹³⁹ Grossman, *Rashi*, 77.

değerlendirmiş olabilir. Fakat Raşi'nin tefsir metninde yapılan değişiklikler her zaman açık değildir. Rabbi Mekir'in metnin bir noktasında sayfanın kenarındaki yırtık sebebiyle Rabbi Şemaya'nın nüshasını bırakıp başka kaynaktan yazmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Rabbi Mekir'in başvurduğu ikinci kaynağın kime ait olduğu veya Rabbi Şemaya'nın okunamayan pasajdakiyle aynı olup olmadığını bilemiyoruz.¹⁴⁰

Orijinal metinle ilgili belirsizlik ve tartışmalar Raşi'nin önde gelen şarihleri de dahil olmak üzere Orta Çağ'dan itibaren Yahudi bilginlerin meşgul eden önemli bir sorundur. Bazı araştırmacılar Raşi'nin sözlerini açıklamaya ve yorumlarındaki çelişkileri de bahse konu yorumun aslında ona ait olmadığını, başka yazar veya müstensihler tarafından eklendiği şeklinde açıklamaya çalışmışlardır. El yazmaları ile matbu baskıların çokluğu doğru metnin tespitini veya en azından belirsizlikleri azaltmayı zorlaştırmışsa da bunu amaçlayan önemli çalışmalar da yapılmıştır. Eksik olmakla birlikte bunlar arasında en kapsamlı ve en muteber olanı Abraham Berliner'in (ö. 1915) çalışmasıdır.¹⁴¹

Berliner, Raşi'nin Tevrat tefsirinin ilk edisyon kritiğini bazıları 12. ve 13. yüzyıla dayanan yaklaşık on farklı el yazmasındaki varyantları karşılaştırarak, 1866'da yayımlamıştır. Çalışmasının 1905'teki ikinci baskısını ise Berliner yüzden fazla el yazması ile daha önce ulaşamadığı çok sayıdaki matbu nüshayı inceleyerek yayımlamıştır. Berliner el yazmalarında müstensihlerin hatalarından kaynaklanan farklılıkları düzelterek orijinal nüshaya en yakın metni oluşturmaya çalışmıştır.¹⁴²

Metin eleştirisi perspektifinden bakıldığında en erken tam versiyonun aynı zamanda orijinal versiyon, en azından ona yakın versiyon olabileceğini varsaymanın sorunlu bir yaklaşım olduğuna da dikkat çeken Eleazar Touitou, bunun yerine sadece el yazmalarında Raşi'ye ait olduğu açıkça belirtilen ve daha sonra matbu nüshalara da aktarılan yorumların belirlenerek Raşi'nin saf/orijinal metnin tespit edilmesi gerektiğini önermiştir. Bu da Raşi'ye atfedilen Tevrat tefsirinin önemli bir kısmının -en azından dörtte birinin- onun kaleminden çıkmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Raşi'nin tefsir metodu, teolojik görüşleri ve yorumlarına ilişkin yapılan tartışmaların da seyrini değiştirebilecek bir niteliktedir.¹⁴³ Grossman ise Raşi'ye atfedilen Tevrat tefsirindeki

¹⁴⁰ Grossman, *Rashi*, 77-78.

¹⁴¹ Grossman, *Rashi*, 75.

¹⁴² Shereshevsky, *Rashi*, 7-8.

¹⁴³ Grossman, *Rashi*, 76.

yorumların yaklaşık yüzde doksanının orijinal olduğunu ancak sonraki müstensihlerin birtakım eklemeler yaptığını da kabul etmiştir.¹⁴⁴

Sonuç olarak elimizdeki standart tefsir çoğu el yazması ve bunlara dayanan matbu nüshalar dört farklı katmandan oluşmaktadır: (i) Raşi'nin orijinal yorumları; (ii) Raşi'nin revize ettiği yorumlar; (iii) öğrencileri tarafından yapılan düzeltmeler ve eklemeler; (iv) sonraki müstensihlerin redaksiyonları.¹⁴⁵

1.3.1.2. Matbu Nüshalar

Raşi'nin Tanah özellikle Tevrat tefsiri İbrani matbuatı tarihinde derin izler bırakmıştır. Mevcut bilgilerimize göre 1470-1500 yılları arasında (Incunabula dönemi)¹⁴⁶ faaliyet gösteren İbrani matbaalarından İstanbul'daki Nahmias kardeşler matbaası hariç neredeyse hepsi Raşi'nin Tevrat tefsirinin bir baskısını yapmıştır.¹⁴⁷ Gutenberg devriminden yaklaşık yirmi yıl sonra İbranice baskı yapan ilk Yahudi matbaa 1469 yılı civarında Roma'da kurulmuştur.¹⁴⁸ Raşi'nin Tevrat tefsiri de ilk olarak bu matbaada basılmıştır.¹⁴⁹ Tefsir daha sonra Reggio di Calabria (1475),¹⁵⁰ Guadalajara (1476),¹⁵¹ Bologna (1482),¹⁵² Soncino (1487)¹⁵³ ve İstanbul'da (1505)¹⁵⁴ da basılmıştır.¹⁵⁵

¹⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mordechai Z. Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution* (Cambridge University Press, 2021), 33-36; Abecassis, *Reconstructing Rashi's Commentary on Genesis from Citations in the Torah Commentaries of the Tosafot*, 1-48.

¹⁴⁵ Raşi'nin Tevrat tefsirinin günümüze ulaşan el yazmalarının örnekleri için bkz: Ek 8.

¹⁴⁶ Incunabula terimi ile matbaanın icadından 1500'li yıllara kadar olan dönemde basılan eserler kast edilmektedir. Abdülkadir Salgır, "Matbaacılığın İlk Ürünleri: İnkunabeller", *Türk Kütüphaneciliği* 5/3 (1956), 191; Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Richard Gottheil - Joseph Jacobs, "Incunabula", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904).

¹⁴⁷ Eric Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic* (New York: Oxford University Press, 2019), 73.

¹⁴⁸ Manule Jose Pedrasa Gracia, "Minor Printing Offices in Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Print Culture and Peripheries in Early Modern Europe*, ed. Benito Rial Costas (Leiden: Brill, 2013), 311.

¹⁴⁹ Simon Eliot - Jonathan Rose, *A Companion to the History of the Book* (Hong Kong: John Wiley & Sons, 2011), 156-157; Moses Marx, "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books", *Alexander Marx: Jubilee Volume*, ed. Saul Lieberman (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950), 1/492-493.

¹⁵⁰ Gracia, "Minor Printing Offices in Fifteenth and Sixteenth Centuries", 311; Marx, "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books", 1/484.

¹⁵¹ Joshua Bloch, "Early Hebrew Printing in Spain and Portugal", *Hebrew Printing and Bibliography*, ed. Charles Berlin (New York: New York Public Library and Ktav Publishing House, 1976), 18-19.

¹⁵² Richard Gottheil - Vittore Castiglione, "Bologna", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 3/299. Bkz.

¹⁵³ Marvin J. Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book* (Leiden: Brill, 2013), 7.

¹⁵⁴ Yasin Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı* (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 33; Menahem Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion", *Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648*, ed. Benjamin R. Gampel (New York: Columbia University Press, 1997), 263.

¹⁵⁵ Raşi'nin Tevrat Tefsiri'nin ilk matbu nüshaları için bkz: Ek 9.

Standart bir versiyonun ortaya çıkışı, Hristiyan matbaacı Daniel Bomberg'in (ö. 1549) Venedik'teki ünlü matbaasında basılan Tanah baskılarına dayanmaktadır.¹⁵⁶ Tanah'ın ilk tam matbu edisyonu *Mikraot Gedolot* isimli Bomberg'in çalışmasıdır. İlk olarak 1515/1516'da basılan *Mikraot Gedolot*, 1525'te tekrar basılmıştır. Birinci baskısı, Tanah'ın İbranice metni, *Targum Onkelos* ve sadece Raşi'nin tefsirini içerirken;¹⁵⁷ ikinci baskısından itibaren Raşi ile birlikte Sefardik geleneğin önemli temsilcilerinden İbn Ezra'nın da yorumlarına yer verilmiştir.¹⁵⁸ Ancak, Raşi'nin yorumlarının tefsirle birlikte basılan Tevrat edisyonlarında istisnasız bulunduğunu belirtmeliyiz.¹⁵⁹

Raşi'nin Tanah tefsirinin ilk edisyon kritiğini Abraham Berliner yapmıştır. Berliner yüzlerce el yazması ve önceki matbu nüshaları karşılaştırarak Raşi'nin en doğru metnini tespit etmeyi amaçladığı çalışmasını ilk olarak 1866'da yayımlamıştır. Daha sonra bu baskıyı gözden geçiren Berliner 1905'te ikinci baskısını yapmıştır. Tevrat metninin yer almadığı her iki baskı da sadece Raşi'nin yorumlarını içermektedir. Bu çalışma Raşi'nin Tevrat tefsirinin en sık atıf yapılan edisyonlarından biri olmuştur.¹⁶⁰

Berliner'den sonra da metin tenkidi çalışmaları devam etmiştir. Mevcut el yazmaları arasındaki metin farklılıklarını inceleyen Isaiah Sonne (ö. 1960), 1940'da yayımladığı "Le-Bikoret ha-Tekst şel Peruş Raşi al ha-Tora" (Raşi'nin Tevrat Tefsirinin Metin Eleştirisi) başlıklı makalesinde,¹⁶¹ Tevrat tefsirinin Raşi'nin kaleminden çıktığı gibi günümüze ulaşmadığını, Aşkenaz ve Sefarad geleneğine mensup bilgelerin müdahalelerine maruz kaldığını örnekleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶²

Isaiah Sonne'nin dikkat çekmiş olduğu sorunlara Ariel Üniversitesi uzmanları *Rashi HaShalem* (1986-1990) projesiyle yanıt vermeye çalışmıştır. *Rashi HaShalem*'de tefsirin üç ana metni olan Roma (1470), Reggio (1475) ve Guadalajara (1476) baskıları arasındaki farklılıklar

¹⁵⁶ Daniel Bomberg'in Venedik'teki matbaasında iki yüzden fazla İbranice eser basılmıştır.

¹⁵⁷ *Mikraot Gedolot*'un birinci baskısında yer verilen diğer metinler ise şu şekildedir: Neviim ve Ketuvim, Targum Yonatan ve Kimhi'nin yorumlarıyla (Hristiyanlık karşıtı yorumlarının çıkarılmıştır); Mezmurlar, Targum Onkelos ve Kimhi'nin tefsiriyle; Özdeyişler "Kaw we-Naқи" olarak bilinen tefsirle; Eyüp Kitabı Nahmanides ve Abraham Farrisol'un yorumlarıyla; Hameş Megillot (Ezgiler Ezgisi, Rut, Ağıtlar, Vaiz ve Ester) Gersonides'in tefsiriyle; Ezra ve Tarihler ise Raşi ve Simon ha-Darshan'ın yorumlarıyla birlikte basılmıştır. Ancak Kimhi'nin Mezmurlar üzerine tefsiri birinci baskıda sansürlendiği için, ikinci baskıyı hazırlayan Jacob ben Hayyim Ibn Adoniyahu Kimhi yerine Sefarad geleneğinin en klasik eseri olan İbn Ezra'nın tefsirini eklemiştir. Bkz. Crawford Howell Toy - Richard Gottheil, "Bible Editions", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 2/158.

¹⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. B. Barry Levy, "Rabbinic Bibles, 'Mikra'ot Gedolot', and Other Great Books", *Tradition* 25/4 (1991), 65-81; Abraham Meir Habermann, "Bomberg, Daniel", *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 4/52.

¹⁵⁹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 75.

¹⁶⁰ B. Barry Levy, "Rashi's Commentary on the Torah: A Survey of Recent Publications", *Tradition* 23/4 (1988), 103.

¹⁶¹ Isaiah Sonne, "Le-Bikoret ha-Tekst şel Peruş Raşi al ha-Tora", *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), 37-56.

¹⁶² Abecassis, *Reconstructing Rashi's Commentary on Genesis from Citations in the Torah Commentaries of the Tosafot*, 24-26.

paralel sütunlar halinde verilmiştir. Raşi'nin kaynakları ve yorumlarının farklı versiyonları bir araya getirilmiştir. Bu edisyon Raşi ve erken dönem rabbinik literatürü arasındaki ilişkinin haritasının çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Rabbi Menachem Mendel Brachfeld de iki ciltlik *Yosef Hallel* (Brooklyn: 1987) adlı Raşi şerhinde farklı okumalara dikkat çekmiştir. Rabbi Menachem, bu şerhinde Tevrat tefsirinin yanı sıra *Mikraot Gedolot*'un farklı baskıları ile Reggio baskısındaki tefsir metnini karşılaştırmalı olarak incelemiştir.¹⁶³ Benzer bir karşılaştırmayı Hayyim Shalom HaLevi Segal da *Tosefet Rashi: Bereshit* (1971) isimli çalışmasında yapmıştır.¹⁶⁴

Burada Raşi'nin Tanah tefsirinin standart edisyonunun tespiti konusunda Hristiyanların da rolüne değinmek istiyoruz. Hem Tanah metninin hem de Raşi'nin yorumlarının tam baskısını İtalya'da Hristiyan matbaacılar hazırlamıştır. Hristiyanların Raşi'nin tefsiri (*Peruş ha-Tora*) hakkındaki farkındalığının artması Kilise'nin sansürünü de beraberinde getirmiştir. Yahudi-Hristiyan polemikleri dışında sansüre zemin hazırlayan gerekçelerin biri de *Peruş ha-Tora*'nın midraşik karakterli oluşudur. Çünkü Raşi'nin tefsirindeki bazı midraşik yorumlar, Protestan yazarların Katolik Kilisesi'ne yönelttikleri eleştirilere kaynaklık teşkil etmekteydi. Her ne kadar Raşi'nin tefsirindeki midraşik yorumlarının bir kısmı mesih gibi konularda Katolik Kilisesi için kullanışlı olsa da tefsirde onların hassasiyetlerini ihlal eden yorumlar da yer almaktaydı. Bu nedenle Katolik Kilisesi, Raşi'nin yorumlarına olumsuz tepkiler göstermiştir. Teslis karşıtlığı, Yahudi olmayanlarla ilişki kurulmaması ve mesihin henüz gelmediği konusunda Raşi, Rabbinik görüşü savunmaktaydı. Yine Raşi Tanah'taki pek çok olumsuz eylemi Esav ve Edom gibi karakterlerle özdeşleştirmiş bu da Katolik Kilisesi için bir tehdit şeklinde algılanmıştır. Sonuç olarak Katolik Kilisesi, Raşi'nin yorumlarını bilinçli bir Hristiyan karşıtlığı şeklinde algılanmış ve sansürleme veya yasaklama yoluna gitmiştir.¹⁶⁵

1581 tarihli Lizbon İndeksi ile yasaklanan kitaplar arasında Raşi'nin Tevrat tefsiri de yer almıştır. İndeks ile *Peruş ha-Tora*'nın sadece İbranice metni değil; aynı zamanda protestan 'sapkın' Conrad Pelicanus (ö. 1556) ve Paulus Fagius'un (ö. 1549) yapmış olduğu Latince çevirileri (Yaratılış ve Çıkış) de yasaklanmıştır.¹⁶⁶ Bazen de tamamen yasaklamak yerine Katolik inancına

¹⁶³ Levy, "Rashi's Commentary on the Torah", 104-105.

¹⁶⁴ Levy, "Rashi's Commentary on the Torah", 105.

¹⁶⁵ Michael T. Walton - Phyllis J. Walton, "In Defense of the Church Militant: The Censorship of the Rashi Commentary in the Magna Biblia Rabbinica", *The Sixteenth Century Journal* 21/3 (1990), 385-400; Kilise'nin Orta Çağ'dan itibaren özellikle Talmud gibi klasikler başta olmak üzere Yahudi yazarlara uyguladığı sansür ve yasaklar için bkz. Abdullah Altuncu, *Kilise ve Sansür Papalığın İbrani Matbuatına Yönelik Sansürü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023); Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, çev. Jackie Feldman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

¹⁶⁶ Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text*, 75, 231.

ve ahlakına aykırı görülen yorumlarının silinmesi veya kristolojik doktrine uygun bir yorumla değiştirilmesi şeklinde bir sansüre maruz kalmıştır. Sansür sürecinin baş aktörlerinin çoğunlukla Yahudi dönmelerden oluşması dikkat çekicidir. Bu amaçla yazdıkları eserler ise *Sefer ha-Zikuk* (Arınma veya Arındırma Kitabı) ismiyle literatüre girmiştir.¹⁶⁷ Bu yazarların bir zamanlar ibadet amacıyla okudukları Raşi'nin tefsirinde 'yeni dinlerine' aykırı unsurlar tespit etmelerini, Kilise'nin Hristiyanlaştırma politikasının bir başarısı olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi dönmelerin kendilerinden şüphe edilmesinin önüne geçmek için yaptıkları manevra olarak da düşünülebilir. Raşi'nin Tevrat tefsirine sansür uygulayan ilk yazarlardan bazıları şunlardır: Abraham Provenzali (1555), Kardinal Robert Bellarmine (1578), Fransisken keşiş Hippolitus Ferrariensis (1584), Domenico Gerosolomitano (1596).¹⁶⁸ Örneğin Fransisken keşiş Hippolitus 16 pasajın müstehcenlik, inkâr, hakaret gibi gayri ahlaki yorumlar içerdiği gerekçesiyle sansürlenmesini talep etmiştir.¹⁶⁹

1.3.1.3. Tercümeler

On yedinci yüzyıldan itibaren Raşi'nin Tevrat tefsiri, farklı dillere tercüme edilmeye başlanmıştır. Latince, Fransızca, Almanca, İngilizce, Yidişçe, Rusça ve İspanyolca bu dillerden bazılarıdır. Raşi'nin Tevrat tefsirinin Latince tercümesini 1710 yılında *Rabbi Salomonis Jarchi Commentarius Hebraicus In Pentateuchum Mosis* (Şlomo Yarhi'nin Musa'nın Beş Kitabı Hakkındaki İbranice Tefsiri) başlığıyla Johann Friedrich Breithaupt (1639-1714) yapmıştır. Başlıktan da anlaşıldığı üzere bu dönemde Raşi, Hristiyanlar tarafından hala "Salomonis Jarchi" yani İtalya'nın Lunel kasabasında (Jarchi-Yarhi) doğan Şlomo olarak bilinmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Eserin yazarı Domenico Yerusalmî ve içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Yasin Meral, "Osmanlı Saray Hekimliğinden Papalığın Hizmetinde İbranice Kitap Sansürcülüğüne Bir Yahudi Âlimin Hayat Hikâyesi: Domenico Yerusalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk", *Oksident* 3/2 (31 Aralık 2021), 105-134.

¹⁶⁸ Federica Francesconi, "'This Passage Can Also Be Read Differently....': How Jews and Christians censored Hebrew texts in Early Modern Modena", *Jewish History* 26/1/2 (2012), 144-145.

¹⁶⁹ Hippolitus'un tespit etmiş olduğu pasajlar şunlardır: Yaratılış 1/21, 2/19, 3/20, 5/24, 6/6, 15/10, 26/34, 49/1, 49/33; Çıkış 21/1, 22/30, 29/42, 34/9; Sayılar 22/5, 23/10, 24/10. Bkz: Francesconi, "How Jews and Christians Censored Hebrew Texts", 159; Robert Bellarmine ise Raşi'nin Talmud'a atıfta bulunmasını gerekçe göstererek sansürü farklı bir boyuta taşımıştır. Bellarmine, Raşi'nin Talmud'dan alıntı yaptığı 50'den fazla pasajı yasaklanacaklar listesine eklemiştir. Ciro da Correggio ise Raşi'nin daha önce üç kere sansüre uğramış bir nüshası (Commento di Rabbi Salomone sopra le leggi) hakkında engizisyon mahkemesine yazdığı raporunda midraşik yorumlar içeren üç pasajın "hala düzeltilmeye muhtaç olduğunu" ve önceki değişikliklerin de okunabildiğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Piet van Boxel, "Robert Bellarmine Reads Rashi: Rabbinic Bible Commentaries and the Burning of the Talmud", *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, ed. Joseph R. Hacker - Adam Shear (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 121-132.

¹⁷⁰ R. Salomonis Jarchi *Commentarius Hebraicus In Pentateuchum Mosis*, çev. Friedrich Breithaupt (Typis Reyherianis, 1710).

Raşi'nin Tevrat Tefsiri ayrıca 20. yüzyılda Israel Salzer ve Joseph Bloch tarafından Fransızca'ya (*Le commentaire de Rachi sur le Pentateuque*, 1957),¹⁷¹ Almanca'ya Leib Dukes (ö. 1891) (*RaShI 'al ha-torah: ibersetzt und durch anmerkungen erleiert*, 1830-1838)¹⁷² ve Julius Dessauer (ö. 1883) (*Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses*, 1887)¹⁷³ tercüme etmiştir. Abraham Samson Onderwijzer (ö. 1934) Felemenkçeye (*Nederlandsche vertaling van den Pentateuch*, 1895-1905),¹⁷⁴ Aryeh Coffman İspanyolca'ya (*La Torá con Rashi*; 2001-2004),¹⁷⁵ Alexander Feigin ve David Safronov ise Rusçaya (*Тора с комментариями Раши*, 2007)¹⁷⁶ çevirmiştir.

Raşi'nin Tevrat tefsirinin çok sayıda İngilizce çevirisi de yapılmıştır. Kuşkusuz ilk ve klasik hale gelen İngilizce tercüme Morris Rosenbaum ve Abraham M. Silberman'ın yapmış olduğu *Pentateuch With Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (London, 1929-1934) çevirisidir. Masoretik metin, *Targum Onkelos*, Şabat ve dini bayramlarda okunan Neviim kitabından seçilmiş pasajlar (Haftarot) ve Raşi'nin yorumlarının bir arada verildiği bu çeviride İngilizce tercümenin yanı sıra aydınlatıcı notlar da sunulmuştur. Ancak İbranice ve İngilizce sayfaların düzeni paralel değildir ve bu da okuyucunun Raşi'nin yorumlarının tam olarak nasıl tercüme edildiğini görmesini zorlaştırmıştır.¹⁷⁷

A. J. Rosenberg, *Mikraot Gedolot*'un meşhur tercümesi *The Complete Tanach with Rashi's Commentary*'de (Raşi'nin Yorumlarıyla Bütün Tanah, 1993) Raşi'nin yorumlarına yer vermiştir. Raşi'nin klasikleşen bu tercümesinde onun atıfta bulunduğu veya hiç değinmediği ancak yorumuna dayanak teşkil eden rabbinik kaynakların bilgisine yer verilmiştir.¹⁷⁸ Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg'in editörlüğünde hazırlanan *Sapirstein Edition of Rashi: The Torah with Rashi's Commentary* (Raşi'nin Tefsirinin Sapirstein Edisyonu: Raşi'nin Tefsiriyle Tevrat, 1999) de popüler

¹⁷¹ *Le commentaire de Rachi sur le Pentateuque*, çev. Israel Salzer - Joseph Bloch (Paris: Comptoir du livre du Kéren Hasefer, 1957).

¹⁷² *RaShI 'al ha-torah: ibersetzt und durch anmerkungen erleiert*, çev. Leib (Leopold) Dukes (Prag: Druck und verlag des M.I. Landau, 1830).

¹⁷³ *Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses, vollständig in 's Deutsche übersetzt mit beigedrucktem Bibel-Texte in einem Bande*, çev. Julius Dessauer (Budapest: Selbstverlag des Verfassers, 1887).

¹⁷⁴ *Nederlandsche vertaling van den Pentateuch: benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie's Pentateuch commentar*, çev. Abraham Samson Onderwijzer (Amsterdam: Van Creveld & Company, 1895).

¹⁷⁵ Aryeh Coffman, *La Torá con Rashi: el Pentateuco con el comentario de Rabi Shelomo Itzjaki (Rashi)* (Editorial Jerusalem de México, 2001), c. (1-5).

¹⁷⁶ David Yltzchaki (ed.), *Тора с комментариями Раши (Берейшум - Дварим)*, çev. Alexander Feigin vd. (Moskova: Knizhniki, 2007) Raşi'nin yorumlarının online erişime açılmıştır: http://shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/index.htm.

¹⁷⁷ *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, çev. Morris Rosenbaum - Abraham M. Silberman (London: Shapiro, Vallentine, 1921934).

¹⁷⁸ "The Complete Tanakh (Tanach) - Hebrew Bible - The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi's Commentary" (Erişim 23 Aralık 2023).

ve kullanışlı tercümelerden biridir. İbranice ve İngilizce metnin birlikte yer aldığı bu baskıda, Raşi'nin yorumları harfî tercüme (lineer) yoluyla çevrilmiştir. Neredeyse her yorum hakkında başta şerhler olmak üzere çeşitli kaynaklardan açıklayıcı notlar eklenmiştir. Kaynak tahrîcinin de yapıldığı bu baskı, kaynaklar dikkate alındığında Raşi'nin Tevrat tefsirinin midraşik bir antoloji olduğu izlenimi uyandırmaktadır.¹⁷⁹

1.3.1.4. Tanah Tefsirinin Genel Özellikleri

Raşi, Tanah tefsirinde oldukça basit, sade ve anlaşılır bir dil kullanır. Yorumları kimi zaman sadece sözlük anlamı vermekle yetinecek kadar kısadır. Edebi zevk veya estetik kaygılar gütmeyen, karmaşık teolojik ve felsefî tartışmalardan da kaçınarak ilgili tanahik ifadeyi midraşik şekilde ayrıca sözlük anlamları ışığında yorumlar. Tefsirinde yer vereceği midraşik yorumları ise sadece ilgili gördüğü kısımla sınırlar ve çoğunlukla değiştirip dönüştürdükten sonra alıntılar. Bu, Raşi'ye özgünlük kazandırdığı gibi okuyucuyu da ilgili pasaj hakkındaki midraşik tartışmalardan korumuştur. Tefsirin midraşik alıntılardan oluşması Rabbinik geleneği takip ettiğinin en önemli göstergesidir.

Kaynak açısından ise Raşi'nin yorumları büyük oranda talmudik ve midraşik literatür kökenlidir. Tanah tefsirinin dörtte üçü midraşlardan oluşmaktadır. Bu tutumu Raşi'nin Tanah tefsirinin *peşat*¹⁸⁰ metoduna mı yoksa *deraş* metoduna göre mi yazıldığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.¹⁸¹ İkinci bölümde bu husus ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

a. Giriş Cümlesi veya Kelimesi: *Dibur ha-Mathil*

Eserlerinde özel başlıklar kullanmayan Raşi, tefsir ettiği ilgili eserin de tamamını yorumlamaz. Daha ziyade belirli kavramlar ve ifade kalıplarına odaklanır. Tefsir, edebi yapısı itibarıyla Tanah'ın cümle sırasını takip eden birbirinden bağımsız ardışık yorumlardan oluşmaktadır. Her bir yorumun başında ilgili pasuktaki¹⁸² bir ya da birkaç kelimenin alıntılı olduğu ve “*dibur hamathil*” (giriş, açılış veya başlangıç kelimesi, דְּבִּיר הַמַּתִּיל) denilen ‘referans’ veya ‘giriş’ ifadesi yer almaktadır. “*Dibur hamathil*” ile Raşi, okuyucuya ilgili pasukta açıklanmaya

¹⁷⁹ Rabbi Yisrael Herczeg (ed.), *Sapirstein Edition Rashi: The Torah with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated (Bereishis-Devarim)* (Brooklyn: Artscroll / Mesorah Publications, 1999).

¹⁸⁰ *Peşat*, *deraş* ile birlikte Yahudi tefsir geleneğindeki iki metottan biri olup kutsal yazıların düz, basit ve gerçek anlamına göre yorumlanması anlamına gelmektedir. Bu metodun en ünlü temsilcisi tezimizin konusu olan Raşi'dir.

¹⁸¹ Bu konudaki tartışmalar ve Raşi'nin *peşata* aykırı yorumları için bkz: Grossman, *Rashi*, 84-88; Yisrael Isser Zvi Herczeg, *Patterns in Rashi* (Southfield, MI: Targum, 2003), 19-38; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*.

¹⁸² Tanah'ı oluşturan her bir cümlesine pasuk denilmektedir.

değer bulduğu ifadeyi, yani yorumun konusunu, teolojik-pedagojik anlamda çıkartılacak önermeleri ve bunların Tanah'taki dayanağını öğretir. Bir anlamda okuyucunun odağını belirler.

Kimi zaman da *dibur hamathil* doğrudan Raşi'nin yorumunun bir parçası haline gelir. Raşi cümleye *dibur hamathil* ile başlar ancak kendi yorumuyla devam eder. Böylece Tanah'ın ifadeleriyle Raşi'nin açıklamaları iç içe geçerek tek bir cümle oluşturur. Noktalama işaretinin kullanılmadığı el yazmaları ve ilk edisyonlarında *dibur hamathil*'le yorum birlikte okunduğunda yorumun pasuğun devamı olarak tasarlandığı anlaşılmaktadır.¹⁸³ Örneğin “*sıkıntılı günde eğer gevşerseniz*” (*hitrafita beyom tsara*, הַתְּרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה)¹⁸⁴ ifadesini yorumlarken Raşi ‘sıkıntılı gün’ yerine ‘Tora’ kelimesini koyarak (הַתְּרַפִּיתָ מִן הַתּוֹרָה) bunun “*Eğer Tevrat'ta gevşek davranırsanız*” anlamına geldiğini belirtir.¹⁸⁵ Bu da Raşi'nin yorumlarına ayrı bir özgünlük kazandırmıştır.

b. Dilbilimsel Analizler

Aynı zamanda bir İbranice gramer ustası olan Raşi, tefsirlerinde dilbilimsel analizlere de yer verir. İsim ve fiillerin kökenleri, çekimleri, tanımları, hareketleri, Rabbinik İbranice ile Tevrat İbranicesi arasındaki nüanslar hakkında bilgiler verir.¹⁸⁶ Raşi'nin İbranice dil ve gramerine ilişkin temel kaynakları ise Menahem ben Saruk'un (ö. 970) *Mahberet Menahem* (Menahem'in Sözlüğü),¹⁸⁷ Dunaş ben Labrat'ın (ö. 990) *Teşuvot Dunaş* (Dunaş'ın Yanıtları)¹⁸⁸ isimli filoloji ve sözlük çalışmalarının yanı sıra Moşe Ha-Darşan (ö. 1050 civarı),¹⁸⁹ Yehuda ben Kureyş (10. yüzyıl)¹⁹⁰ ve Mekir ben Yehuda'nın (?)¹⁹¹ sözlükleridir. Ancak Raşi yer yer onlara katılmadığını da ifade eder.¹⁹²

c. Cümlelerin Sözdizimin Değişiklikleri

Raşi tefsirinde, Tevrat metninin doğru açıklanabilmesi için gerektiğinde sözdiziminin yeniden düzenlenmesi önerir. Bu bazen kelimelerin takdim-tehiri, bazen hazfedilmesi bazen de

¹⁸³ Raşi, Yaratılış, 12/16, 41/13, 48/1; Çıkış, 32/7; Mezmurlar, 45/2.

¹⁸⁴ Özdeyişler, 24/10.

¹⁸⁵ Raşi, Özdeyişler, 24/10.

¹⁸⁶ Henry Englander, “A Commentary on Rashi's Grammatical Comments”, *Hebrew Union College Annual* 17 (1942), 427-498; Henry Englander, “Grammatical Elements and Terminology in Rashi's Biblical Commentaries: Introduction”, *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 387-429.

¹⁸⁷ Kelime olarak “defter, not defteri veya alıştırma kitabı” anlamına gelmektedir. Raşi, Yaratılış, 15/2, 30/8, 32/25; Çıkış, 28/22; Sayılar, 10/36.

¹⁸⁸ Raşi, Çıkış, 28/28; Sayılar, 11/8; Yeşu, 56/10, 59/10; Yeremya, 22/23; Hezekiel, 21/20; Mezmurlar, 23/4, 42/2.

¹⁸⁹ Raşi, Yaratılış, 35/8; Sayılar, 7/18, 8/7, 26/24; Tesniye, 27/24; Mezmurlar, 45/2, 60/4.

¹⁹⁰ Raşi, Yeremya, 11/19.

¹⁹¹ Rabbi Gershon ben Yehuda'nın kardeşidir. Mekir'in eserinin ismi Alef Bet'tir. Bkz: Raşi, Yaratılış, 43/11; Daniel, 8/14.

¹⁹² Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Joseph Pereira-Mendoza, *Rashi as Philologist* (Manchester: Manchester University Press, 1940).

kelimelere yeni anlamlar yükleme şeklinde olmuştur. Raşi'nin yapmış olduğu değişikliklerden bazıları vefatından sonra yapılan Kutsal Kitap çevirilerine de yansımıştır.¹⁹³

Raşi, Tevrat tefsirinin hemen girişinde orijinal metne müdahale ederek başlar. Ona göre “başlangıçta yarattı” anlamına gelen ‘berešit bara’ (בְּרֵאשִׁית בָּרָא) ifadesi “yaratılışın başlangıcında...” anlamına gelecek şekilde ‘berešit briat’ (בְּרֵאשִׁית בְּרִיאַת) olarak değiştirilmelidir.¹⁹⁴ ‘Berešit bara elohim’ (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים) cümlesi ‘berešit ‘bero/beroa’ (ברוא / בְּרֵאשִׁית בָּרָא) şeklinde okunduğunda ‘Tanrı’nın yaratmasının başlangıcında’ anlamını elde edilebilir.¹⁹⁵ Yaratılış 41:57’de geçen “bütün dünya ‘Yusuf’u’ ‘satın almak için’ Mısır’a geldiler.” (וְכָל־הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִם לְשֹׂבֵר אֶל־יוֹסֵף ...) cümlede ise ‘Yusuf’ ile ‘satın almak’ kelimelerin yerini değiştirerek “bütün dünya Mısır’a [tahıl] satın almak için Yusuf’a geldiler” (וְכָל־הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִם ... (אֶל־יוֹסֵף לְשֹׂבֵר) veya “bütün dünya Yusuf’tan [tahıl]satılmak için Mısır’a geldi” (לְשֹׂבֵר מִן יוֹסֵף) şeklinde düzenler.¹⁹⁶ Raşi, yorumu da revize edilmiş ifade üzerinden yapar. Muhtemelen Yusuf’un sahip olduğu konumu ön plana çıkartmak istemiştir. Bu da onun yorum tekniklerinden biridir.

d. Edatların Farklı Kullanımı

Raşi, edatların kullanımı noktasında da farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Örneğin yönelme eki olarak kullanılan ‘el’ edatını (אֵל) Raşi, “hakkında, nedeniyle, içine” gibi anlamlarda kullanmıştır.¹⁹⁷ Bir diğer farklı kullanım ise ‘et’ (אֵת) edatıyla ilgilidir. Raşi çoğu durumda ‘ile’ anlamında kullandığı bu edatı bazen ‘-den’ şeklinde çevirmiştir. Örneğin Yaratılış 6:13’ta Tanrı’nın insanoğluyla “birlikte yeryüzünü de yok edeceğini” belirtilmişse¹⁹⁸ de Raşi ‘yeryüzüyle birlikte’ anlamına gelen ‘אֶת־הָאָרֶץ’ ifadesini “yeryüzünden” (מִן הָאָרֶץ) olarak tercüme etmiştir. Buna göre metnin anlamı, Tanrı insanlığı “yeryüzüyle birlikte” değil “yeryüzünden” yok edecek şeklinde olmaktadır.¹⁹⁹ Bu yorumun arkasında ise, Raşi’nin ‘ahiret ya da gelecek hayatın’ bu dünyada olacağı şeklindeki düşüncesi vardır. Bu konu Mesih başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁹³ Örnekleri için ayrıca bkz: Erwin I. J. Rosenthal - Henry Guppy, “Rashi and the English Bible”, *Bulletin of the John Rylands Library* 24/1 (1940), 138-167.

¹⁹⁴ Raşi, Yaratılış, 1.

¹⁹⁵ Raşi, Tevrat’ta bahsedilen olaylarda kronolojik bir sıranın takip edilmediğini dolayısıyla önce ya da sonra şeklinde bir durumun söz konusu olmadığı görüşündedir. Bkz. Raşi, Yaratılış, 6/3, 35/29; Çıkış, 31/18; Levililer, 8/2.

¹⁹⁶ Raşi, Yaratılış, 41/57. Ayrıca bkz: Raşi, Yaratılış, 2/19; Çıkış 16/20.

¹⁹⁷ Raşi, Yaratılış, 37/35, Sayılar, 14/14.

¹⁹⁸ King James Bible, American Standard Version gibi İngilizce çeviriler ile Türkçe tercümesinde ‘yeryüzü ile birlikte’ anlamında kullanılmıştır. Bkz: <https://biblehub.com/m/genesis/6-13.htm>.

¹⁹⁹ Diğer örnekler için ayrıca bkz: Shereshevsky, *Rashi*, 71-84.

e. Eski Fransızcanın Kullanımı (*Le'azim*)

Raşi'nin Tanah tefsirinde dikkat çeken diğer bir husus ise anlaşılması zor İbranice kelimeleri yerel dil olan Eski Fransızca'ya tercüme etmesidir. Raşi bunu da Tsarfatik dilde (Judeo-French) yani Fransızca kelimeleri İbranice harflerle yazarak yapmıştır. Bu kelimeler ise *le'azim* (tekili "*la'az*") olarak bilinmektedir.²⁰⁰ Arsene Darmesteter (ö. 1888) ve Menahem Banitt (ö. 2007), Raşi'nin Tanah tefsirinde 1000, Talmud şerhinde ise 2000'den fazla Fransızca kelimeye yer verdiğini tespit etmiştir. Bunların bir kısmı başka hiçbir eserde yer almadığı için, Fransızca açısından da oldukça önemli bir kaynak görevi görmektedir. Örneğin Yaratılış 1'de geçen '*tohu*' kelimesini açıklarken Fransızca'da (be-la'az) "estordison, אשטורדישון" yani "boşluk ve ıssızlık" anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca doğurmak (Nestre, ניישטרא); eğitmek, talimat vermek (enseigner/ançinier, אינצינייר); meşale (torche, טורקא); hendek veya çukur (fosse, פושא), gölet (étang, אטנקא) de Raşi'nin Tsarfatik dile tercüme ettiği kelimelerden bazılarıdır.²⁰¹

f. Taamim ya da Tonlama Sembollerini

Raşi, Tanah yorumunda kutsal yazıların hangi tonlama veya melodi ile okunması gerektiğini belirten Taamim sembollerini de (*Taamey ha-Mikra*) dikkate alır.²⁰² Tonlama işaretlerinin günümüzde Torah Trop, Haftarah Trop olarak isimlendirilmesi de Raşi'nin literatüre kazandırdığı 'trop' (טרוף) kavramına dayanmaktadır.²⁰³ Örneğin Ezeziel 1:11'de geçen "ve yüzleri" ifadesini, kelimeleri veya cümleleri birbirinden ayıran Taamim işaretlerinden 'zakef gadol'a dayanarak önceki pasuğun devamı olarak yorumlar. Raşi "*zakef gadol olmasaydı bu cümleyi nasıl yorumlayacağımı bilemezdim*" der.²⁰⁴ Tanah'ta "*Be-Sefer ha-Tora ha-Ze/ha-Zot*" ifadesi hem eril hem de dişil formda geçmektedir. Tesniye 30:10'da eril formda (*Be-Sefer ha-Tora ha-Ze, בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה*),²⁰⁵ Tesniye 28:61'de ise dişil formda (*Be-Sefer ha-Tora ha-Zot, בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת*)²⁰⁶ kullanılmıştır. Raşi bu farklılığı da Taanim işaretleriyle açıklamaktadır. Buna göre Tesniye

²⁰⁰ *La'az* (leşon am zar), yabancı dil ya da İbranicede kullanılan yabancı kelime anlamına gelmektedir. Mezmurlar 114:1'de geçen "*lo'az*" kelimesiyle ilişkilendirilmektedir.

²⁰¹ Örnekleri için bkz: Arsene Darmesteter - David Simon A Blondheim, *Les Gloses Françaises dans les Commentaires Talmudiques de Raschi* (Paris, 1929). Tanah tefsirindeki örnekleri için ise bkz: Darmesteter, "Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible", *Revue des Études Juives* (1907-1908), s. 1-34, 70-98, 72-83, 161-193.

²⁰² Taamim, vurgulanacak heceyi gösterdiği gibi kelimelerin doğru telaffuz edilmesine ve doğru anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Makam anlamında da kullanılmaktadır. Mustafa Topşir, "Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri", *İDİL* 12/103 (2023), 373-400.

²⁰³ Eric Werner, "Trop and Tropus: Etymology and History", *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 289-296.

²⁰⁴ Raşi, Ezeziel, 1/11. Ayrıca bkz: Raşi, Çıkış, 15/17; Tesniye, 11/30.

²⁰⁵ Tesniye, 29/20, 30/10.

²⁰⁶ Tesniye, 28/61.

28:61’de ‘tarha/tipha’ (ט) işareti ‘sefer’ kitabının altında olduğu için onu *ha-Tora ha-Zot*’tan ayırır ve “bu Tora kitabında” anlamına gelir. Tesniye 30:10’da ise ‘tarha’ işareti “*ha-Tora*” (התורה) kelimesinin altında olduğu gibi ‘sefer’ kelimesinin altında da ‘maarih’ (פ) işareti vardır. Buna uygun olarak da ilgili ifadenin devamında ‘ha-ze’ kullanılmıştır. Bu da “Tora’nın bu kitabında” anlamına gelmektedir.²⁰⁷

g. Şema ve Haritaların Kullanımı

Raşi’nin kutsal yazıların anlaşılmasını sağlamak için getirmiş olduğu bir diğer yenilik ise tefsirinde yer vermiş olduğu birtakım şemalar ve haritalardır. Sayılar 34:3-12; Hezekiel 45:7, 48:35 ve Hakimler 21:19’a ilişkin yorumlarında geçen haritalardan beş tanesi Leipzig I, Munich 5 gibi önemli el yazmalarda mevcuttur.²⁰⁸ Arz-ı Mev’ûd’un sınırları ve yerleşim alanlarını kapsayan bu grafikler, aynı zamanda bilinen en eski İbranice haritalardır.²⁰⁹

h. Günlük Hayata İlişkin Örneklerin Kullanımı

Raşi Tanah tefsirinde tarım, hayvancılık, taş oymacılığı gibi meslekler ve gündelik hayatı ilgilendiren pek çok konu hakkında ayrıntılı yorumlar yapmıştır. Noah Shapira, Esra Shereshevsky ve Moche Catane, Raşi ve öğrencilerinin yazdıklarından yola çıkarak 11. yüzyıl Fransa’sının sosyal hayatına ışık tutan oldukça kapsamlı çalışmalara imza atmışlardır.²¹⁰ Örneğin Shereshevsky, *Rashi: the Man and His World* (1982) adlı biyografik eseri bunlardan biridir. Ona göre Raşi’nin hayatı anlatılırken tarihin belirli bir döneminde yaşayan ve yine belirli bir toplumun örf ve geleneklerinin etkisinde kalan bir şahsiyet olduğu gerçeğini göz ardı edilmemesi gerekmektedir.²¹¹

i. Mesaj Odaklı Açıklama

Raşi’ye göre kutsal yazılarda geçen her ifade, tarihi bir anlatı veya bir bilgi sunmanın ötesinde insanlara hakikat yolunda rehberlik edecek ilahi mesajlar taşımaktadır. Literal anlamı tek başına yeterli bulmayan Raşi, bu ilahi mesajı ortaya çıkarmak adına Tevrat’ta geçen isim, zaman, mekan ve olay gibi her ayrıntıyı bu amaçla yorumlar. Yahudilere Tevrat’ı sevdirmek, öğretmek ve uygulamalarını sağlamak; Tanrı’nın İsrail’e olan sevgisini pekiştirmek; Yahudilerin üstünlüklerini

²⁰⁷ Raşi, Tesniye, 29/20.

²⁰⁸ Örnekleri için bkz: Ek 1, 2, 3, 4.

²⁰⁹ Catherine Delano Smith - Mayer I. Gruber, “Rashi’s (Rabbi Solomon ben Isaac) Legacy: Maps of the Holy Land”, *Map Collector* 59 (1992), 30; Rehav Rubin, *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018), 1-3.

²¹⁰ Grossman, *Rashi*, 115-116.

²¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Shereshevsky, *Rashi*, 155-241.

ispat etmek; Hristiyanların din değıştirme propagandalarına karşı dindaşlarını korumak gibi teolojik kaygılarla hareket eden Raşı, sık sık literal anlamın dışına çıkmıştır. Bu tür yorumları ise özgün olmayıp çoğunlukla midraşık kökenlidir.²¹² Bununla birlikte bazı pasajlar için Raşı “[Bunun] bize ne öğrettiğini bilmiyorum (איני יודע מה מלמדנו)” diyerek verilmek istenilen mesajı kendisinin de anlamadığını açıkça dile getirmiştir.²¹³

j. Teolojik Tartışmalardan Kaçınması

Tanah metninde geçen ifadelerin yol açmış olduğu teolojik tartışmalara nadiren dikkat çeken Raşı, bunlara değindiği zaman bile temel sorunlar hakkında açıkça yorum yapmaktan kaçınır. Tanah’ta İshak’ın kurban edilmek istenmesinin nedeni, İbrahim’in Tanrı’dan korkup korkmadığının ispat edilmesi şeklinde açıklanmıştır. Tanrı İbrahim’e hitaben “*Şimdi Tanrı’dan korktuğunu anladım*” diyerek imtihanı geçtiği belirtmiştir. Buna karşın Raşı, bu imtihanın Tanrı’nın İbrahim ve onun soyundan geleceklere “*neden bu kadar sevgi beslediğini merak eden Şeytan’a ve öteki uluslara cevap verebilmek*” amacı taşıdığını öne sürer.²¹⁴ Raşı masum bir çocuğun kurban edilmesinin yol açacağı ‘kötülük problemine’ ya da imtihana tabi tutmadan Tanrı’nın İbrahim’in imanını bilip bilmeyeceğine ilişkin tartışmalara değinmez. Fakat Raşı’nın ilgili pasajı yorumlarken başvurduğu midraşık kaynaklar bu konuyu kötülük problemi dahil olmak üzere pek çok açıdan ayrıntılı olarak tartışmışlardır.²¹⁵ Bir diğer örnek ise Yakup’un Esav’dan ‘ilk oğulluk’ (*behora*) ve ‘kutsama’ (*beraha*) hakkını hileyle almasıyla ilgilidir. Tanah’ta Yakup ve annesi Rebeka’nın İshak’ı kandırmak amacıyla hareket ettikleri ve kutsama hakkını bu yolla gasp ettikleri açıkça dile getirilmesine karşın Raşı bunu ilahi planın bir parçası olarak sunmuştur. Raşı “*kardeşin hile/kurnazlık ile geldi (bemirma, במרמה)*” ifadesini, *Targum Onkelos*’u takip ederek “*bilgelikle/aklıyla geldi (behohma, בהוהמה)*” şeklinde açıklamıştır. Ona göre İshak’ın kör edilmesi de Yakup’un kutsama hakkını alabilmesi içindir.²¹⁶ Benzer konularda da Raşı ne midraşık kaynaklardaki teolojik tartışmalara ne de rasyonel sorgulamalara girmeden metni yorumlama yoluna gitmiştir.

²¹² Literal anlamın dışında çıktığı yorumlara örnek olarak şunları verebiliriz: Raşı, Yaratılış, 25/29, 38/5; Çıkış, 18/5; Levililer, 24/10.

²¹³ Raşı, Yaratılış, 28/5.

²¹⁴ Raşı, Yaratılış, 22/12.

²¹⁵ Bereshit Rabbah, 54-56; Midraş Tanhuma, 22-23.

²¹⁶ Raşı, Yaratılış, 27.

Raşi'nin Tevrat tefsirinde ön plana çıkan Esav düşmanlığı; genel olarak 'öteki', özelde ise Hristiyanlık karşıtlığı üzerinden anlaşılmalıdır. Raşi, Esav'la ilgili pasajları zengin midraşik literatür içerisinde onu putperestlik, gayrimeşru cinsel ilişki ve cinayet gibi Yahudi hukuku açısından büyük günahlar olarak kabul edilen eylemlerle suçlayan yorumlar seçerek açıklamıştır. Aynı günahlar İsrail ataları için söz konusu olduğunda ise Raşi bunları meşrulaştıran, kimi zaman da göz ardı eden bir tutum takınır ve yorumunu buna uygun midraşlarla destekler. Bu tür yorumlarında Raşi kendini *peşat* ya da *deraş* ile sınırlamaz.²¹⁷

1.3.1.5. Raşi'nin Tevrat Tefsirine Yazılan Şerhler

Raşi Yahudi yorum geleneği içerisinde sadece tefsir açısından değil şerhler bakımından da müstesna bir konuma sahiptir. Hakkında en çok şerh yazılan Yahudi müfessir Raşi'dir. Bu anlamda hiçbir Yahudi müfessirin eseri, Raşi'nin Tevrat tefsiri kadar rağbet görmemiştir.²¹⁸ Şerh yazarları, Tanah metinlerine yükledikleri değer ve öneme benzer bir anlamı Raşi'nin Tevrat tefsirine de yüklemişlerdir. *Peruş ha-Tora le-Raşi* ("פרוש התורה לרש") olarak bilinen Raşi'nin Tevrat tefsiri, başlangıçta Tevrat'ı açıklamayı hedefleyen bir eser iken, zamanla açıklanması gereken bir kaynak metne dönüşmüştür. xza Raşi de "*Parşandata*" (Yasa'nın yorumcusu) olarak kabul edilmiştir.²¹⁹ Yahudi yorumcular, *Peruş ha-Tora* için bugüne kadar 200'den fazla şerh kaleme almış ve almaya devam etmektedir. Böylece *Peruşim le Raşi* (şerh) denilen ikincil bir edebi tür daha ortaya çıkmıştır.²²⁰

Raşi'nin Tevrat tefsirini açıklama ihtiyacı ölümünden kısa bir süre sonra ortaya çıkmış ve günümüze dek canlılığını koruyarak gelmiştir.²²¹ Yalnızca Kudüs'teki Mikrofilmlî İbranice El Yazmaları Enstitüsü'nün (*Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts*) kataloğunda "*Peruş al Peruş ha-Tora le-Raşi*" başlığıyla yapılan bir aramada yüzden fazla kaydın yer aldığı görülmektedir.²²²

Tefsire yazılan şerhlerle ilgili ilk çalışma Leopold Zunz'a aittir. Zunz'un tespit etmiş olduğu listeyi daha sonra Jacob Moses Toledano 1905'te kaleme aldığı *Apiryon* isimli eserinde

²¹⁷ Raşi, Yaratılış, 25/11, 33/16; Tesniye, 1/3.

²¹⁸ Tovia Preschel, "Supercommentaries on the Pentateuch", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 19/315.

²¹⁹ Urbach, "How Did Rashi Merit the Title Parshandata?"

²²⁰ Levy, "Rashi's Commentary on the Torah", 107-109; Daha güncel listesi için bkz: Pinchas Krieger, *Parşan-Data: Raşimat ha-Piruşim le-Piruş Raşi al ha-Torah* (Monsey, 2005).

²²¹ Aron Freimann, "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 75; Jacob Toledano, içinde tekrar basılan ve yanlışlıkla Raşi'ye atfedilenlerle birlikte 195 şerh listelemiştir. Jacob Moses Toledano, *Apiryon* (Jerusalem, 1905), 3a-23b.

²²² "כתב | דף תוצאות חיפוש" (Erişim 10 Ekim 2023).

genişletmiştir. Şerhlerin matbu nüshalarını ise Israel Shapiro tespit etmeye çalışmıştır. Bir diğer önemli çalışma ise Aron Freimann'ın 1941'de kaleme aldığı "*Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch*" başlıklı makalesidir. Freimann, çalışmasında günümüze ulaştığını tespit ettiği 134 el yazması şerhi yazılış tarihi, yazarı ve bulunduğu kütüphane bilgisiyle birlikte vermiştir.²²³

On ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Tosafot olarak bilinen kolektif çalışmalar hariç tutulursa Raşi üzerine yazılan en eski şerh Tebli Abraham Zutra (yaklaşık 1150-1200) tarafından kaleme alınmıştır. Raşi'nin en önemli şarihi Eliyahu Mizrahi'nin de atıfta bulunduğu bu şerhin bazı bölümleri British Museum'daki iki el yazmasında yer almaktadır.²²⁴ Yine İtalyan Tosafist Yeşaya ben Mali di Trani'nin (ö. 1250) *Nimmukey Homeş* isimli eseri de klasik anlamda olmasa bile eserin yaklaşık yarısı Raşi'nin yorumlarından oluştuğu için *Peruş ha-Tora*'nın erken dönem şerhlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²²⁵ 1313 yılında Yehuda ben Eliezer tarafından Troyes'de derlendiği tahmin edilen *Minhat Yehuda*'yı (Livorno, 1783) da Raşi'nin tefsirinin erken dönem şerhleri arasında sayabiliriz.²²⁶ Aragonlu Talmudist Moşe ben Gabay da 1420 civarı Kuzey Afrika'da bir şerh kaleme almıştır.²²⁷

En önemli ve en kapsamlı şerh ise Eliyahu Mizrahi'nin *Sefer ha-Mizrahi* isimli eseridir. Bu şerh Mizrahi'nin vefatından sonra 1527'de Venedik'te basılmıştır. Klasik hale gelen Mizrahi'nin şerhi üzerine daha sonra yeni şerhler dahi yazılmıştır.²²⁸ Diğer başlıca şerhler ise şunlardır: *Beurim al Peruş Raşi*, (1519); *Sefer Devek Tov*, (1588); *Peruşim le Raşi* (İstanbul, 1525); *Levuş ha-Orah* (1604); *Gur Arye*, (1578-79); *Maskil le-David*, (1761); *Sefer ha-Zikaron* (1875). Mizrahi'den sonra en çok başvurulanan şerh *Siftey Hahamim* (1712) ise Şabtay ben Yosef Bass tarafından kaleme alınmıştır. *Ikar Siftey Hahamim* olarak da bilinen bu eser daha çok önceki şerhlerin bir derlemesidir.²²⁹ Daha geç tarihli şerhler arasında ise *Beer Yitshak* (1967); *Şaarey*

²²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Freimann, "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch".

²²⁴ Freimann, "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch", 74.

²²⁵ Detaylı bilgi için bkz: Ephraim Kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz* (Detroit: Wayne State University Press, 2012), 238-267.

²²⁶ Preschel, "Supercommentaries on the Pentateuch", 19/315.

²²⁷ Eric Lawee, "From Sepharad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition", *AJS Review* 30/2 (2006), 400.

²²⁸ Bu şerhlerden bazıları şunlardır: *Imrey Şefer* (1590-1597), *Yeriot Şlomo* (1609), *Toafot Reem* (1766), *Karne Reem* (1768), *Ozerot Yosef* (1783), *Melehet ha-Kodeş* (1803). Bkz: M. Seligsohn - Solomon Schechter, "Elijah ben Abraham (Re'em), Mizrahi", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 8/630.

²²⁹ Raşi'nin Tevrat tefsirine yazılan şerhlerin ayrıntılı listesi için ayrıca bkz. Freimann, "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch", 73-114; Toledano, *Apiryon*, 3a-23b.

Aharon (1967-1998); Li-Peşuto şel Raşi (1978-1990); Peney ha-Mayim (1986); Meşiah Ilmim (1985); Humaş Raşi Mevuar'ı (1987) sayabiliriz.²³⁰

Raşi'nin tefsirine yazılan şerhler Yahudiliğin 'kitap dini' olduğu kadar 'yorum dini' olduğunu gösteren somut örneklerinden biridir. Bu şerhler sadece Raşi'nin tefsirini açıklayan veya tamamlayan metinler olmayıp, metinsel sorunları ele alan, onun kullanmış olduğu kaynaklarını tespit etmeye çalışan ve diğer klasik tefsirlerle mukayeseli olarak kritik eden eserlerdir. Şerh yazarları aynı zamanda *peşat* yorumcusu olarak kabul edilen Raşi'nin neden tefsirlerini midraşik yorumlardan derlediği açıklamaya ve bunları hangi kriterlere göre alıntıladığını belirlemeye çalışmıştır.²³¹

Uriel Simon'un da belirttiği gibi Yahudi yorumcuların doğrudan Tanah'ı yorumlamak yerine Raşi'nin tefsirini şerh etmeyi tercih etmelerinin arka planında birincisinin vahye dayanması nedeniyle tartışılmaz bir otoriteye sahip olmasına karşın ikincisinin ise kesinlik ifade etmemesi düşüncesi vardır. Şerhlerin en önemli karakteristik özelliği bir ana metnin değişen sosyal ve kültürel koşullara göre güncellenmesine olanak tanınmasıdır. Böylece şerh yazarı otorite olan ancak eleştiriye de açık önceki bir metin üzerinden kendini ifade edebilme imkânı bulur. Raşi özelinde düşünüldüğünde şarihler onun Tevrat tefsirini şerh etmekle aslında ona güncellik kazandırdıkları gibi tefsirle ilgili gözlemledikleri sorunlar dahil olmak üzere kendi görüşlerini de Raşi'nin üzerinden dile getirme ve kabul ettirme olanağı bulmuşlardır.²³²

Yahudi tefsir literatüründe İbn Ezra ve Nahmanides'in eserleri de klasik hale gelmiş ve şerhler yazılmıştır. Ancak her iki yazar sınırlı bir kitleye hitap edebilmiştir. İbn Ezra'nın tefsirine daha çok onun teolojik görüşlerini paylaşan rasyonalist geleneğe mensup yorumcular şerh yazarken;²³³ Kabala'nın Yahudiliğin özgün bir ezoterik geleneği olduğunu savunan Nahmanides²³⁴ ise büyük oranda Kabalistlerin ilgi odağı olmuştur. Raşi ise farklı coğrafya ve kültürlerden gelen çok daha geniş bir yorumcu kitlesine hitap etmiştir. Şarihleri Raşi'ye şerh yazmaya iten en önemli saik, onun midraşları kullanmadaki amaç ve yöntemidir.²³⁵ Çünkü midraşlar hem Nahmanides

²³⁰ Levy, "Rashi's Commentary on the Torah", 017-108.

²³¹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 83.

²³² Ayrıntılı bilgi için bkz: Uriel Simon vd., "Interpreting the Interpreter: Supercommentaries on Ibn Ezra's Commentaries", *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 86-128; Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 82.

²³³ Şerh yazarlarının İbn Ezra'nın kapalı bıraktığı yorumlarını açıklama girişimlerine örnek olarak bkz: Warren Zev Harvey, "Spinoza on Ibn Ezra's Secret of the Twelve", *Spinoza's Theological-Political Treatise*, ed. Yitzhak Y. Melamed - Michael A. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 41-55.

²³⁴ Elliot R. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic", *AJS Review* 14/2 (1989), 103.

²³⁵ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 82-83.

ismiyle özdeşleşen kabalist gelenek yanlıları hem de rasyonalistler için düşüncelerini temellendirmeleri gereken zorunlu teolojik dayanaktır. İspanya sürgünü sonrası Sefarad geleneğinin Raşi'nin Tevrat tefsiri üzerinden İstanbul'da yeniden şekillenecek olmasını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle Raşi, mistisizm ile rasyonalizm/felsefe arasında sıkışan Yahudi dünyasında bir orta yol olarak karşımıza çıkmıştır. Bu da Raşi'yi farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip Sefarad ve Aşkenaz toplumlarının ilgi odağı haline getirmiştir.

1.3.2. Talmud Şerhi

Yahudi yorum geleneği içerisinde Raşi'yi eşsiz kılan ve ona sahip olduğu büyük saygınlığı kazandıran diğer önemli çalışması Babil Talmudu'na yazdığı şerhtir. Ondan önce başka Yahudi ilahiyatçılar da Talmud'un bazı bölümlerini yorumlamıştır. Ancak hiçbiri Raşi gibi bir bütün olarak Talmud'u tefsir etmediği için yazılan tefsirler de onunla kıyaslanacak kadar itibar görmemiştir. Özellikle matbaa kullanımının yaygınlaşmasının ardından Talmud metnini bir şerh ile birlikte basma geleneği başlamıştır. Bu şerh de Raşi'nin Talmud şerhi olmuştur. Böylece Raşi'nin yorumları standart Talmud metninin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.²³⁶

Raşi'nin Talmud şerhini tamamlamasıyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. Geleneksel kanaat Raşi'nin Nezikin bölümü *Makot* risalesi 19b'de geçen 'saf, temiz' anlamına gelen 'tahor' (טהור) kelimesini açıklarken vefat ettiği ve bu nedenle Talmud şerhini tamamlayamadığı yönündedir.²³⁷ Bu görüşü savunanların temel dayanağı Talmud'un Venedik edisyonunun (Bomberg, 1520-1523) Bava Batra 29a'da yer alan şu notudur: "*Raşi buraya kadar açıkladı. Bu noktadan itibaren Rabbi Şmuel b. Meir yorumlamıştır.*" Pesaro (1510) baskısında ise bu pasajın yorumunda "*Raşi bu noktada öldü*" ifadesine yer verilmiştir. *Makot* risalesinde ise Raşi'nin ancak 19b'ye kadar olan kısmı yorumlayabildiği, bundan sonra öğrencisi Rabbi Yehuda ben Nathan'ın Talmud'u şerh etmeyi sürdürdüğü belirtilmiştir.²³⁸

Raşi'nin Talmud'un tamamını şerh ettiği şeklinde bir genel kanaat olmakla birlikte neredeyse tüm standart Talmud baskılarında yer alan *Ta'anit*, *Nedarim*, *Nazir*, *Horayot*, *Avot*, *Moed Katan*, *Bava Batra* (29b'den itibaren) ve *Makot* (20a'dan itibaren) risaleleri Raşi'ye ait değildir.²³⁹ Raşi'ye atfedilen *Moed Katan* şerhi ise ilk kez 1961 yılında bir el yazması nüshasından

²³⁶ Edward Fram, "The Vilna Talmud as a Reflection of Changing Patterns of Study", *Polin Studies in Polish Jewry* 33 (2021), 174; H. Soloveitchik, "The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and Their Authors", *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein (New York: Yeshiva University Press, 2006), 37.

²³⁷ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 7.

²³⁸ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 38; Grossman, *Rashi*, 135.

²³⁹ Kalimi, "History of Interpretation the Book of Chronicles in Jewish Tradition", 34; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 38.

hareketle Ephraim F. Kupfer (ö. 1993) tarafından yayına hazırlanmıştır. *Zevahim, Menahot, Behorot, Temura, Megilla* ve *Sanhedrin* (10) risalelerinin ise Raşi'ye aidiyeti tartışmalıdır.²⁴⁰

Bununla birlikte bazı araştırmacılar Raşi'nin Babil Talmudu'nu eksiksiz olarak tefsir ettiğini ancak eserlerinin günümüze ulaşmadığı görüşündedir. Abraham Berliner bazı kaynaklarda Raşi'ye atfen *Bava Batra* ve *Makot* risalesinden yapılan çok sayıdaki alıntının bu bölümleri de eksiksiz onun yorumladığını ifade etmiştir.²⁴¹ Grossman ise, F. Kupfer'in tespitiyle literatüre girebilen *Moed Katan* şerhi örneğinde olduğu gibi aslında Raşi'nin Babil Talmudu'nun tamamını yorumlamış olabileceğini ancak bunların günümüze ulaşmadığını ileri sürer. Ayrıca vefat ettiği için Talmud'un bazı bölümlerini tefsir edemediğine dair anlatının ise müstensihlerin bir kurgusu olduğunu belirtir. Grossman, ilk müstensihlerin sahip olduğu ana kaynak el yazmalarında bu bölümlerin eksikliği nedeniyle onların böyle bir açıklama yaptıklarını iddia eder.²⁴²

Raşi, Talmud şerhini Troyes'e döndükten sonra 1070-1105 yılları arasında kaleme almıştır. Ancak Mişna'nın hangi bölümlerini önce ve sonra yazdığı veya hangi sıraya göre yazdığı belirsizliğini korumaktadır. Tevrat tefsirinin aksine Talmud şerhinde Raşi'nin takip ettiği düzen ile ilgili olarak bir tahmin yürütmeyi sağlayacak kadar yeterli veri mevcut değildir. Grossman'ın da dikkat çektiği gibi konuyla ilgili çeşitli öneriler ileri sürülmüşse de bunlar sübjektif öneriler olup Raşi'nin Talmud bölümlerini hangi sıraya göre şerh ettiğini ortaya koymaktan uzaktır.²⁴³

Midraşik literatürü kullanmakla birlikte Tanah, özellikle de Tevrat tefsiriyle kıyaslandığında, Raşi'nin Talmud şerhindeki yorumları daha özgün olup göreceli olarak daha tutarlıdır. Başvurmuş olduğu kaynaklar da sınırlıdır.²⁴⁴ Raşi, yazılı materyalden ziyade Talmud şerhinde ağırlıklı olarak ilgili bölüm ya da risale hakkında hocalarından öğrenmiş olduğu şifahi bilgileri esas almıştır.²⁴⁵ Raşi basit, özlü ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bununla birlikte Tanah tefsirinden farklı olarak Raşi'nin Talmud şerhi, genel okuyucu kitlesinden ziyade belirli bir eğitimden geçmiş kişilere hitap etmektedir. Şerhinde sadece çok nadir kullanılan kavramları açıklama gereği duyması, okuyucunun diğer konularda bilgi sahibi olduğunu varsaydığını göstermektedir.²⁴⁶

²⁴⁰ Grossman, *Rashi*, 135.

²⁴¹ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 44-45.

²⁴² Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 39-40, 41; Gelles de bu görüştedir. Bkz. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 137-138.

²⁴³ Grossman, *Rashi*, 135-136.

²⁴⁴ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 46.

²⁴⁵ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 48.

²⁴⁶ Grossman, *Rashi*, 133-134.

Raşi, Talmud şerhinde de yorumunu bir veya daha fazla kelime kullanarak talmudik pasajla ilişkilendirir (*dibur hamathil*). Raşi'den önceki yorumcular bu tekniği kullanmamıştır. Onlar daha çok talmudik pasajı tercüme etmeyi ya da başka kelimelerle yeniden ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Raşi *dibur hamathil* ile okuyucunun dikkatini yoğunlaştıracak odağını da belirlemiştir. Şerhin diğer bir özelliği ise yorumlanacak pasajın sınırlarını aşmadan kendi iç mantığına göre ele alınmış olmasıdır. Raşi, çapraz referanslara nadiren başvurur.²⁴⁷

Raşi'nin amacı metinde ortaya çıkabilecek şüpheleri gidermek ve hatalı görüşleri reddetmektir. Bu nedenle Raşi alternatif yorumlara nadiren başvurur ve tartışmalı hususlara da kısaca değinerek sonuca bağlar. Yabancı kavramları ise ya öğrencilerin anlayabileceği basitlikte açıklar ya da Eski Fransızca'ya çevirerek (*Le'azim*) sunar. Raşi'nin yorumları, okuyucuyu talmudik tartışmalar ve terminoloji karmaşasından kurtararak metnin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.²⁴⁸ Talmud cümlelerinin nerede başlayıp nerede bittiği veya kelimelerin bitişik mi ayrı mı olması gerektiğine ilişkin açıklamalarını da bu amaç kapsamında değerlendirmek mümkündür.²⁴⁹

Talmud şerhinde göze çarpan diğer bir husus ise gerek üslup gerekse içerik açısından yorumları arasında çelişkiye varan farklılıklar içermiş olmasıdır. Bu farklılıklar aynı bölüm içinde bile görülebilmektedir. Raşi uzmanlarından bazıları bu tutarsızlıkları sonraki yazıcılar ve matbaa editörlerinin hatalarının bir sonucu olarak görürken; diğerleri bu olgunun Raşi'nin önceki fikirlerini değiştirmesinden kaynaklandığını öne sürmüştür. Raşi'nin bazı şarihlerine göre ise bu sıradan bir durumdur. Çünkü bir konudaki yorumunun başka bir pasajda farklılaşması Raşi'nin genel tefsir anlayışıdır.²⁵⁰

Raşi, Talmud'u şerh etmeden önce güvenilir bir Talmud metninin ortaya konulması gerektiğini düşünmüştür. Kendi nüshasını hazırlarken metindeki hataları ayıklayarak ve gerektiği yerde de bazı düzeltmeler yaparak orijinal metne en yakın versiyonu tespit etmeye çalışmıştır.²⁵¹ Raşi, Talmud'daki bazı pasajların Talmud'un tedvininden sonra onu çoğaltan müstensihlerin yorumları olduğunu, bunun da onların metni yeterince anlayamamalarından kaynaklandığı belirtmiştir.²⁵² Raşi'ye göre Talmud yazıcılarının bir diğer hatası da önceki yazmalarda kenar notu olarak yazılan pasajları ana metne eklemiş olmalarıdır. Raşi böyle olduğunu düşündüğü ifadeleri

²⁴⁷ Menahem Mansoor, *Jewish History and Thought: An Introduction* (New Jersey: KTAV Publishing House, 1991), 233; Grossman, *Rashi*, 137-138.

²⁴⁸ Soloveitchik, "The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and Their Authors", 37.

²⁴⁹ Zeitlin, "Rashi [Rabbi Solomon of France]", 114.

²⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Grossman, *Rashi*, 145-147; Herczeg, *Patterns in Rashi*, 19-38.

²⁵¹ Shereshevsky, *Rashi*, 7.

²⁵² Raşi, BT, Keritot, 4a/21.

kendi nüshasından çıkartmıştır.²⁵³ Böylece Raşi Talmud'u şerh ederken müstensihlerin müdahaleleri sonucu ortaya çıkan hatalardan arınmış bir Talmud metni sunmaya çalışmıştır.²⁵⁴

D. S. Blondheim, Raşi'nin Talmud şerhine ilişkin 61 el yazması tespit ettiğini, bunlardan 54 tanesine erişebildiğini, 7 el yazmasının ise sadece ismen bilinmekte olduğunu belirtmiştir.²⁵⁵ Sayısal çokluğuna rağmen bu el yazmaları tam olmayıp Talmud'un belirli risalelerinin şerhlerini içermektedir.²⁵⁶ Örneğin Vatikan ebr. 132 nüshası, Raşi'nin *Bava Kamma* risalesine ait yorumlarını içeren ve iyi korunmuş el yazmalarından biridir.²⁵⁷

Talmud ilk defa Yeşua Şlomo Soncino'nun (ö. 1569) 1483'te *Berahot* risalesini basmasıyla matbaaya girmiştir. Bu baskı aynı zamanda Raşi'nin Talmud şerhinin de ilk baskısı olma özelliği taşımaktadır.²⁵⁸ Daha sonra aralarında *Beitza* (1484), *Megilla* (1485), *Sanhedrin*'in (1497) de bulunduğu on altı kadar risale Soncino matbaasında basılmıştır.²⁵⁹ Babil Talmudu'nun ilk eksiksiz baskısını (*editio princeps*, Venedik, 1519/20-1523) Daniel Bomberg yapmıştır.²⁶⁰ Bu baskı Basel (1580), Leghorn (1654) ve Vilna (1880-1886) gibi Talmud'un daha sonraki edisyonlarının temelini oluşturmaktadır.²⁶¹

Talmud ilk defa Orta Çağ'da Hristiyan yazarlar tarafından Yahudilik eleştirisi bağlamında tercüme edilmeye başlanmıştır.²⁶² Yahudilerin dini metinleri yaşadığı bölgelerin

²⁵³ Raşi, BT, Shevuot, 3b/2.

²⁵⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 147.

²⁵⁵ D. S. Blondheim, "Tentative List of Extant Manuscripts of Rashi's Talmudical Commentaries", *The Jewish Quarterly Review* 8/1 (1917), 55-60.

²⁵⁶ İsrail Milli Kütüphanesi'nde Raşi'nin Talmud şerhinin el yazmaları online erişime açıktır. Bkz: "פרוש התלמוד לרש"י" (Erişim 12 Şubat 2024).

²⁵⁷ "Vatikan ebr.132" (Erişim 12 Şubat 2024).

²⁵⁸ Gottheil - Jacobs, "Incunabula", 6/578; Marvin J. Heller, "Earliest Printings of the Talmud", *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein (New York: Yeshiva University Press, 2006), 61.

²⁵⁹ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 62-63.

²⁶⁰ A. Rosenthal, "Talmud Editions of Daniel Bomberg", *Talmud Editions of Daniel Bomberg* (Leiden: Brill, 1999), 1-2; Birinci edisyonda Talmud bölümlerinin baskı tarihlerine göre sırası şu şekildedir: 1519: Pesahim; 1520: Berahot, Şabat, Yoma, Kiduşin, Sotah, Sanhedrin, Makot, Avodah Zarah, Niddah; 1521: Beitza, Hagiga, Moed Katan, Roş ha-Şana, Sukkah, Ta'anit, Megilla, Ketubot, Gittin, Bava Kamma, Bava Metzia, Bava Batra, Şevuot, Horayot, Eduyot, Avot ve Hullin; 1522: Şekalim, Eruvin, Yevamot, Nedarim, Nazir, Menahot, Temurah, Zevahim, Keritot, Behorot, Arahin, Seder Zeraim, Kodaşim, Tohorot ve Halakhot Ketanot; 1523: Meilah, Kinnim, Tamid, Middot, Semahot, Kalah ve Soferim. Bkz: Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 73.

²⁶¹ Talmud'un Raşi'nin şerhiyle basıldığı ilk matbu edisyonları ve standart nüshanın sayfa mizanpajı için bkz: Ek 5, Ek 6 ve Ek 7.

²⁶² Talmud'un başka dile tercüme edildiğine ilişkin en erken kayıt 11. yüzyıl Yahudi alimlerinden Joseph ben Isaac ben Shatnash'a (İbn Abitur) işaret etmektedir. Abraham İbn Daud'un aktardığına göre İbn Abitur, Kurtuba Halifesi II. Hakem için bütün Talmud'un tamamını Arapçaya tercüme etmiştir. Çeviri günümüze ulaşmadığı gibi İbn Daud dışında bu tercüme hakkında başka bir kayıt da mevcut değildir. Tamamı olmasa da İbn Abitur'un Halife adına Talmud'un belirli bölümlerini çevirmiş olması daha muhtemel görünmektedir. Bkz: Abraham İbn Daud, *The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah)*, ed. Gerson D. Cohen (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), 66; Talmud'un Yahudilik karşıtı amaçlarla tercüme edilmesini Nicholas Donin'in (1238) Mişna çevirisinde görmek mümkündür. Donin, Talmud'un İsa'ya karşı küfürler içerdiği, Hristiyanlığa karşı düşmanlık beslediği, Yahudilerin sözlü Tevrat'ın otoritesini yazılı Tevrat'tan üstün tuttıkları ve bunun da onların Hristiyanlaşmasına engel teşkil ettiği şeklinde ağır suçlamalar yöneltmiştir. Bu çeviriden sonra Talmud Papa IX. Gregory tarafından 1242'de yasaklanmış ve yakılmıştır. Bkz: Adam Mintz, "The Talmud in Translation", *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein (New York: Yeshiva University Press, 2006), 121; Talmud'un erişilebilir olması için yerel dillere tercüme edilmesi gerektiğine ilişkin ihtiyaç, Orta Çağ sonrası da Hristiyan ilahiyatçılar tarafından hissedilmiştir. Bunlara örnek olarak Paulus

dillerine tercüme etmeleri politik açıdan da bir ihtiyaç haline gelmiştir. Yahudilerin çeviri faaliyetleri ise, 19. yüzyılda Almanya’da başlamış, İngiltere ve Amerika’da devam etmiştir. Çeviriler aynı zamanda Yahudilerin gittikleri toplumlara entegre olduklarının da bir göstergesi görüldüğü için Yahudi karşıtlığının etkisini kısmen kırmıştır.²⁶³

Talmud’un Raşi’nin şerhiyle birlikte Batı dillerine tercüme edilme serüveni Ephraim Moses Pinner’in (ö. 1880) Almancaya çevirme girişimiyle başlamıştır. Pinner, mevcut edisyonlardaki eksiklikleri gidermek ve Hristiyanların Talmud üzerinden öne sürdükleri antisemitik iddiaları çürütmek istemiştir. Ancak onun projesi 1842’de yayımladığı *Berachot* risalesiyle (*Talmud Bavli: Berachot*) son bulmuştur. Bu tek ciltte ise geleneksel Talmudik düzene uygun olarak sayfanın bir tarafında Mişna ve Gemara ile birlikte Raşi ve Tosafistlerin yorumları, karşı sayfada ise Almanca çevirisi aynı düzen içerisinde verilmiştir.²⁶⁴

Bütün Talmud’u Raşi’nin şerhiyle birlikte ilk defa Lazarus Goldschmidt (ö. 1950) Almanca’ya tercüme etmiştir (*Der Babylonische Talmud*, 1897-1936). Bu aynı zamanda bütün Talmud’un başka bir dildeki ilk çevirisidir. Goldschmidt, Talmud’u Yahudi karşıtlığına bir cevap olarak tercüme etmiştir.²⁶⁵ Talmud’un İngilizceye ilk tercümesini ise Michael Levi Rodkinson (ö. 1904) yapmıştır (*New Edition of the Babylonian Talmud*, 1896). Rodkinson’un 10 ciltlik tercümesi (1896-1903) tamamlandıktan sonra 1918’te 20 cilt olarak yeniden basılmıştır. Bu çeviri aynı zamanda Talmud’un kısaltılmış bir edisyonu olma özelliği taşımaktadır. Her iki baskıda da İbranice metin yer almayıp hem Talmud hem de Raşi’nin yorumları doğrudan İngilizceye tercüme edilmiştir.²⁶⁶ Bir diğer tercüme ise, Jerome Schottenstein finanse ettiği için *The Schottenstein Edition of the Babylonian Talmud*’dur. ArtScroll tarafından 1990’da yayımlanmaya başlayan bu çeviri 73 cilt olup, İbranice-İngilizce ve sadece İbranice baskıları yapılmıştır. Bu edisyonda da

Ricius’un (ö. 1541) Sanhedrin’den risalesinde Perek Helek (1519); Constantin l’Empereur’ün (ö. 1648), Midot (1630) ve Bava Kamma’dan mişnayot (1637); R. Rhenferd (ö. 1708), Berachot (1696), Wilhelm Surenhuis’un Mişna’nın kırk bölümü (1698-1703) ve Blasio Ugolini’nin Talmud’un on yedi risalesine ilişkin Latince (1744-1769) tercümesi girişimlerini zikretmek mümkündür. Ancak Hristiyan teologların tercüme Talmud risalelerinin belirli pasaj/paragraflarının (mişnayot) başka bir dile tercüme edilmesiyle sınırlı kalmıştır. Bu eserlerin ortak amacı ise Yahudilerin Talmudik doktrinlerini çürütürken yanlışlıklarını onlara fark ettirmek ve onları Talmud’un etkisinden kurtararak Hristiyanlığı kabul etmelerini sağlamaktır. Bu girişimlerde Raşi’nin şerhi de zaman zaman tercüme edilerek alıntılanmıştır. Bkz: Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 14-15; Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, 218.

²⁶³ Michael Levi Rodkinson, *New Edition of the Babylonian Talmud: Original Text Edited, Corrected, Formulated, and Translated into English* (Boston,: The Talmud Society, 1918), 1/ix-x.

²⁶⁴ Mintz, “The Talmud in Translation”, 122-123.

²⁶⁵ Mintz, “The Talmud in Translation”, 123-124.

²⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, 195-252.

Raşi'nin yorumlarına yer verilmiştir. ArtScroll, Talmud'un diğer dillere tercüme edilmesi konusundaki projelere devam etmektedir.²⁶⁷

1.3.3. Fetvalar/Responsa (Şe'lot u Teşuvot)

Raşi daha çok yorumcu (*parşan*) kimliğiyle bilinse de o aynı zamanda önemli fetvalara (responsa) imza atan bir “posek”tir.²⁶⁸ Bununla birlikte Raşi'nin fetva türünde (*Şe'lot u Teşuvot*) müstakil bir eser kaleme alıp almadığı bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar kimi Orta Çağ halaha yazarının “*Raşi fetvalarında yazdı*”; “*Raşi'nin fetvalarında buldum*” şeklindeki ifadelerinden hareketle Raşi'nin müstakil bir fetva eseri ya da külliyyatına sahip olduğunu öne sürmüştü de,²⁶⁹ bu konuda yeterli veriye sahip değiliz.²⁷⁰ Onun fetvaları daha çok dağınık haldeki yorumları ve öğrencilerinin kaleme aldığı eserler üzerinden günümüze ulaşmıştır. Ancak bu eserler de homojen olmayıp Raşi'nin yanı sıra hem çağdaşlarının hem de sonraki dönem rabbilerinin fetvalarını içermektedir. Ayrıca Raşi'nin fetvalarının orijinal veya tam versiyonları günümüze ulaşmamıştır. Kimi zaman soru ve cevaplar kısaltılmış kimi zaman da bu unsurlardan biri tamamen çıkartılmıştır.²⁷¹

Raşi'nin fetvalarını da içeren ilk eser litürjik-halâhik derlemelerin geliştiği bir ortamda kaleme alınmış olan *Mahzor Vitri*'dir. Rabbenu Tam, *Sefer ha-Yaşar* isimli kitabında *Mahzor Vitri*'nin yazarının Rabbi Şemaya olduğunu belirtir. Ancak bu eser bir derleme olup Raşi'nin yanı sıra *Seder Rav Amram*, *Halahot Gedolot* ve Geonim'in diğer yazarlarına ait yorum, fetva ve duaları içerdiği gibi,²⁷² Raşi'den sonra yaşamış olan yazarlara ait eklemeler de barındırmaktadır.²⁷³ Dolayısıyla *Mahzor Vitri*, Raşi öncesine ait gelenekler ile Raşi okulunun yorum, litürji ve günlük ibadet hayatına ilişkin hüküm ve gelenekleri içeren bir metindir. Bu durum *Sefer ha-Pardes*, *Sefer*

²⁶⁷ Babil Talmudu'nun Arapçaya ilk çevirisi ise Amman'da bulunan Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin projesiyle gerçekleştirilmiştir. Mustafa Abdu'l-Mebûd Seyyid Mansûr'un başkanlığını yaptığı tercüme 2007'de altı cilt olarak basılmıştır. Ancak bu edisyonunda sadece Mişna'nın tercümesine yer verilmiştir (ترجمة متن التلمود (المشنا)). Araştırma Merkezi daha sonra 6 yıl süren çalışmanın sonucunda Talmud'un tamamını 20 cilt olarak Arapçaya tercüme etmeyi başarmıştır.

²⁶⁸ Posek, Yahudi hukukuna göre özellikle geonim ve sonraki dönemde tartışmalı konularda hüküm veya karar verebilen kişi anlamına gelmektedir. Çoğulu posekim'dir (פוסקים). İslami terminoloji ile müftü veya kadı görevi yürüten kimselerdir. Yusuf Besalel, “Posek”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001).

²⁶⁹ Grossman, *Rashi*, 157; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 182.

²⁷⁰ Grossman, *Rashi*, 152.

²⁷¹ Liber, *Rashi*, 1906; Bernard Bergman, “Rashi as Commentator”, *Tradition* 1/1 (1958), 115.

²⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz: Justine Isserles, “Mahzor Vitry: A Study of Liturgical-Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany”, *Jewish History* 35/1 (2021), 1-29.

²⁷³ Liber, *Rashi*, 1906, 171-172.

ha-Orah, Sefer Isur ve Heter ve Sidur Raši için de geçerlidir.²⁷⁴ Kimi zaman doğrudan Raši'ye atfedilen bu eserlerde de ona ait fetvaları bulmak mümkündür.²⁷⁵

Raši'nin responsasını derlemeye ilişkin daha geç tarihli girişim ise New York Jewish Theological Seminary kütüphanesinin Elkan Adler Koleksiyonu'nda (R.1087, ENA.2717) yer alan 16. yüzyıla ait bir İzmir el yazmasıdır.²⁷⁶ 65 sayfalık bu yazma daha çok Rabbi Solomon b. Abraham Adret'in (1235-1310) fetvalarının bir derlemesi olsa da on sayfası (42b-52b) Raši'nin 30 fetvasına ayrılmıştır.²⁷⁷ Geonim dönemi (6-11. yüzyıl) yazarların fetvalarını içeren Montefiore 98 el yazmasında Raši'nin fetvaları yer almaktadır.²⁷⁸ Bunları daha sonra Joel Müller (ö. 1895) *Tešuvot Hahamey Tsarfai ve-Lotir'in (Fransa ve Lotharingia Bilginlerinin Fetvaları)* girişinde liste halinde vermiştir.²⁷⁹ Bunun dışında Menahem M. Kasher (ö. 1983) de Raši'nin responsasına ilişkin küçük bir derleme girişiminde bulunmuştur.²⁸⁰

Raši'nin yorumlarında ve derleme kaynaklarda dağınık halde olan tüm fetvalarını bir araya getirmeyi amaçlayan en kapsamlı çalışma ise Israel Elfenbein'in (ö. 1964) *Tešuvot Raši* isimli üç ciltlik eseridir. Fakat *Tešuvot Raši*'deki fetvaların da bir kısmının Raši'ye aidiyeti tartışmalıdır. Bu durumu Elfenbein de açıkça dile getirmiştir. Mevcut materyali üç grupta tasnif eden Elfenbein, eserin birinci cildini Raši'nin kendisine yöneltilen sorulara verilen cevaplara; ikinci cildini Raši'nin fetva ve içtihatlarına, üçüncü cildi ise müstensihlerin Raši'ye atfettikleri ancak ona ait olmayan fetvalara ayırmıştır.²⁸¹

Çoğunluğu halaha ile ilgili olmak üzere bugün 350'ye yakın fetva Raši'ye atfedilmektedir.²⁸² Elfenbein bunlardan 36 tanesinin Raši'ye aidiyetini şüpheli bulurken, A. Grossman ise bu sayının daha yüksek olduğu görüşündedir. Ona göre Elfenbein'in tespit ettiği fetvalardan bir kısmı (52-54, 67-68, 102, 107, 122-126 ve 150-156) Raši'nin hocaları; bir kısmı Rabbi Şlomo b. Samson (75-79) ve diğer Alman Yahudi din bilginleri (50-51, 55 ve 60); bir kısmı da Raši'nin çağdaşı ve onunla aynı ismi taşıyan Rabbi Şlomo Yitzhakî (İtalyalı, ö.?) tarafından

²⁷⁴ Raši'nin öğrencilerinin kaleme aldığı bu eserler ve içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Agus, "Rashi and His School", 2/35-39.

²⁷⁵ Liber, *Rashi*, 1906; Bergman, "Rashi as Commentator", 115.

²⁷⁶ https://makor.primo.exlibrisgroup.com/discovery/delivery/01JTS_INST:01JTS/1257472750007706

²⁷⁷ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 86.

²⁷⁸ Hartwig Hirschfeld, "Descriptive Catalogue of Hebrew MSS. of the Montefiore Library", *The Jewish Quarterly Review* 14/1 (1901), 159-196.

²⁷⁹ Joel Müller, *Tešuvot Hahamey Tsarfai ve-Lotir* (Vienne, 1881), xxv-xxviii.

²⁸⁰ Menahem Kasher (ed.), *Tešuvot Raši* (Jerusalem, 1925).

²⁸¹ Elfenbein, *Tešuvot Raši*, ix; Grossman, *Rashi*, 153.

²⁸² Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 85. Seferia sitesinde Raši'nin responsalarının sayısı 382 olarak verilmiştir. Bkz. https://www.sefaria.org/Teshuvot_Rashi?tab=contents. (22.02.2024)

kaleme alınmıştır. Grossman Elfenbein’yi sadece Raşi’ye ait olmayan fetvaları listesine eklediği için eleştirmemiş aynı zamanda matbu nüshalar ile el yazmalarında mevcut olanları da gözden kaçırdığı için de tenkit etmiştir.²⁸³

1.3.4. Litürjik Metinler (Piyutim ya da Selihot)

Raşi, pek çok 10. ve 11. yüzyıl Aşkenaz Yahudi din bilgini gibi aynı zamanda bir “paytan”dır.²⁸⁴ Bazı kaynaklarda hepsi “Selihot”²⁸⁵ türünden olmak üzere Raşi’nin 10 litürjik ilahi ya da piyut kaleme aldığı bilgisine yer verilmiştir. Ancak Leopold Zunz’un tespitine göre bunlardan sadece 7 tanesi Raşi’ye aittir.²⁸⁶ Raşi’nin litürjik ilahilerinin herhangi bir özel niteliği yoktur. Dili ise diğer eserleri gibi basit ve akıcıdır. Derin üzüntü ve özlem duygusunun hâkim olduğu bu ilahilerin temel kaynaklarından biri kutsal yazılardır. Raşi, çok sayıda tanahik ifadeye atıfta bulunmuştur. Yazılış tarihi itibarıyla Raşi’nin bu selihaları Haçlı Seferleri’nin yaşandığı bir atmosferde yazdığı tahmin edilmektedir.²⁸⁷

Raşi’nin selihaları şunlardır:

- a) *Elohey ha-Tsevaot* (אֱלֹהֵי הַצְבָּאוֹת)²⁸⁸
- b) *Ofan Ehad Ba-Eretz* (אֶפְרַיִם אֶחָד בְּאֶרֶץ)²⁸⁹
- c) *Az Terem Nimtahu* (אֲזַ טָרַם נִמְתַּחֲוּ)²⁹⁰
- d) *Ah le-Elohim Nafši Domi* (אֲחַ לֵּאֱלֹהִים נַפְשִׁי דְּמִי)²⁹¹
- e) *Afha Haşev Haronha* (אֲפָהּ הַשֵּׁב הָרוֹנָה)²⁹²
- f) *Tora ha-Temima* (תּוֹרַת הַתְּמִימָה)²⁹³
- g) *Tefila Le-Kademha* (תְּפִלָּה לְקַדְמָהּ)²⁹⁴

²⁸³ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 85-86; Grossman, *Rashi*, 153-155.

²⁸⁴ Paytan, ilahi yazan kimse anlamına gelmektedir. Bu ilahilere ise piyut/piyutim denilmektedir.

²⁸⁵ Tekili ‘seliha’ olup tevbe veya keffaret duası anlamına gelmektedir.

²⁸⁶ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 29; Leopold Zunz, önce Raşi’nin sekiz Selihot yazdığını belirtmişse de daha sonraki çalışmalarında bu görüşünden vazgeçerek bu sayıyı yedi şeklinde güncellemiştir. Bkz. Leopold Zunz, *Die Synagogale Poesie des Mittelalters* (Berlin: J. Springer, 1855), 1/181.

²⁸⁷ Grossman, *Rashi*, 159-160.

²⁸⁸ Bu dua ismini Hoşea, 12/6’da geçen bir ifadeden almıştır. Buna göre “*Her şeye egemen Tanrı ya da Orduların Tanrısı*” şeklinde tercüme edilebilir. Kitabı Mukaddes Şirketi’nin (İstanbul, 1995) çevirisidir. Bu duanın tercümesi için ayrıca bkz: Ek 10.

²⁸⁹ Hezekiel, 1/15’ten alınmış bir ifadedir. Buna göre “*Yerde veya yere kadar uzanan bir tekerlek*” olarak tercüme edilebilir. Kitabı Mukaddes Şirketi’nin (İstanbul, 1995) çevirisidir. Bu tekerlek Yahudi geleneğinde genellikle ilahi savaş arabaları ve göksel varlıklarla ilgili derin sembolik anlamlar içeren mistik bir vizyonun parçası olarak yorumlanır.

²⁹⁰ Bu duanın ismi “[*bulutlar*] yayılmadan önce” şeklinde tercüme edilebilir.

²⁹¹ Mezmurlar, 62/5’de geçen bir ifadedir. “*Ey ruhum yalnız Tanrı’da huzur bul*” şeklinde tercüme edilebilir.

²⁹² “*Öfken gazaba dönsün*” olarak tercüme edilebilir.

²⁹³ Bu duanın ismi “*Kusursuz/Mükemmel Tora*” şeklinde tercüme edilebilir.

²⁹⁴ “*Bereket duası*” şeklinde tercüme edilebilir. Raşi’nin litürjik şiirleriyle ilgili bu liste Abraham Meir Haberman’dan alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Abraham Meir Haberman, *Piyutey Raşi* (Jerusalem: Schocken, 1940), 9-26.

Raşı bu yedi alfabetik akrostiş ilahisinden ilk beş tanesini düz (alef-tav, א-ת); son iki tanesi ise ters akrostik düzene göre (tav-alef, ת-א) yazmıştır. Selihaların sonunda yazarın künye bilgisi de yine akrostiş formda verilmiştir.²⁹⁵ Kullanılan harfler bir araya getirildiğinde selihaları kaleme alan müellifin ismi Şlomo Bar Yitshak (שלמה בר יצחק)²⁹⁶ ya da Şlomo Bar Rabbi Yitshak'tır (שלמה בר רבי יצחק). Bu bilgi selihaların Raşı'ye aidiyetiyle ilgili kuşku ortadan kaldırmıştır.²⁹⁷

Bu yedi ilahinin iki tanesi başta Aşkenaz Yahudileri olmak üzere bugün hâlâ birçok Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudi cemaatinin sinagog ibadetlerinde okunmaktadır.²⁹⁸ Raşı'nın *Elohey ha-Tsevaot* duası Roş ha-Şana'nın arifesinde okunan ve yirmi üç ayrı duadan oluşan Selihot okuma ritüelinin bir parçasıdır. Bu ilahi ayrıca Kuzey İtalya'da Yom Kippur'da akşam ibadetinde (Arvit) de okunmaktadır.²⁹⁹ *Tefila Le-Kademha* duası ise Avrupa'nın en eski aktif sinagoguna (Altneuschul) ev sahipliği yapan Prag cemaatine özgü olarak okunmaktadır.³⁰⁰ Aşkenaz Yahudilerinin günlük ibadetlerine konu olan bir diğer ilahi ise *Az Terem Nimtahu*'dur. Bu seliha Gedalya Orucunda (Tsom Gedalya)³⁰¹ okunmaktadır.³⁰²

1.3.5. Raşı'nın Tanah Tefsiri ve Talmud Şerhi'nin Kaynakları

Tanah tefsirinin dörtte üçü midraşik yorumlardan oluşmasına karşın Raşı başvurmuş olduğu kaynakları nadiren zikreder. Leopold Zunz Raşı'nın tüm eserlerinde kullanmış olduğu yaklaşık yetmiş beş kaynağı “Salomon ben Isaac Genannt Raschi” adlı makalesinde listelemiştir.³⁰³ Bu kaynaklar arasında temel eserler veya bunlara ait bölümler yer aldığı gibi Raşı'nın “yorumculardan işittim” veya “bir agadik midraşa okudum” şeklinde atıfta bulunmakla yetindiği niteliği belirsiz kaynaklar da mevcuttur. Ayrıca Zunz'un listelediği kaynakların tamamının Raşı'nın kütüphanesinde yer aldığını düşünmek için yeterli veriye sahip değiliz. Bunların bir kısmı Almanya'daki eğitimi sırasında oradaki kaynaklardan aldığı notlara dayanmaktadır. Örneğin *Filistin Talmudu*'na erişemeyen Raşı, *Megilla* risalesiyle ilgili bir konuda kendisine bilgi vermesi

²⁹⁵ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 29.

²⁹⁶ Bu isimlendirme *Elohey ha-Tsevaot* ve *Ofan Ehad Ba-Eretz* Selihalarında geçmektedir.

²⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Haberman, *Piyutey Raşı*, 27-33.

²⁹⁸ Schloessinger Max, “Rashi, His Life and His Work”, *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*, ed. Adolf Guttmacher (Baltimore: Lord Baltimore Press, 1905), 15/241; Kearney, *Rashi-Linguist despite Himself*, 17.

²⁹⁹ Abraham Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development* (New York: Sacred Music Press, 1932), 253; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 32.

³⁰⁰ Ismar Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: G. Fock, 1913), 335.

³⁰¹ Gedalya Orucu, tişri ayının üçüncü günü diğer bir ifadeyle Roş ha-Şana'dan üç gün sonra, Yom Kippur'dan ise yedi gün önce tutulan bir oruçtur. Babil Sürgünü sonrası Kudüs'te kalan Yahudi halkının lideri Gedalya'nın öldürülmesi anısına tutulmaktadır.

³⁰² Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 32.

³⁰³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Leopold Zunz (ed.), *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (Berlin: Commission in der Schlesingerschen Buch- und Musik-Handlung, 1822), I/2/292-322.

için öğrencisinden Nathan ben Mekir'den yardım talep etmiştir. Dolayısıyla Raşi'nin eserlerinde bahsi geçen eserlerin tamamına doğrudan eriştiği söylenemez.³⁰⁴

Raşi, tefsirlerinde kullandığı kaynakların ismini belirtmek yerine, “*bir midraşa buldum*”, “*hocalarımdan işittim*”, “*müfessirlerimiz böyle açıklamıştır*”, “*bazıları diyor ki*” gibi genel ifadelerle atıfta bulunur. Midraşlar söz konusu olduğunda ise, doğrudan alıntı yapmaktan kaçındığı gibi atıfta dahi bulunmamayı tercih ettiği durumlar söz konusudur. Tanah'ın Tanah'la açıklanması anlayışını sürdüren Raşi, Tanah dışında ana kaynak olarak *Targum Onkelos*, *Targum Jonathan* ve *Babil Talmudu*'nu kullanır. Agadik kategorisindeki midraşik yorumları *Bereşit Raba*,³⁰⁵ *Şemot Raba*,³⁰⁶ *Midraş Tanhuma*,³⁰⁷ *Pirkey Rabbi Eliezer*'e³⁰⁸ dayanırken; halahik kategorisindekiler ise *Mekilta*,³⁰⁹ *Sifra (Torat Kohanim)*³¹⁰ ve *Sifre*'den³¹¹ alınmıştır. Dil, gramer ve sözlük kategorisinde ise Raşi, Menahem ben Saruk (*Mahberet Menahem*)³¹² ile Dunaş ben Labrat'ın (*Teşuvot Dunaş*)³¹³ Kitab-ı Mukaddes sözlüklerinden sıklıkla alıntı yapar. Bunların yanı sıra Raşi, agadik metinler dahil olmak üzere Aşkenaz Yahudi bilgelerin vaaz, responsa, halaha gibi sözlü ve yazılı eserlerinden de istifade etmiştir.³¹⁴ Rabbi Moşe Ha-Darşan'ın vaazlarını buna örnek olarak gösterebiliriz.³¹⁵

³⁰⁴ Grossman, *Rashi*, 68.

³⁰⁵ Raşi, Yaratılış, 3/8, 12/9, 17, 14/1; 16/1-5; Sayılar, 5/23; Mezmurlar, 83/9.

³⁰⁶ Raşi, Çıkış, 1/12, 5/1, 4, 22, 6/13, 10/22, 29; Ağıtlar, 2/5.

³⁰⁷ Raşi, Yaratılış, 3/7, 11/6; Çıkış, 9/32; Levililer, 11/2, Sayılar, 14/44; Yeşu, 2/4.

³⁰⁸ Raşi, Yaratılış, 6/5.

³⁰⁹ Raşi, Çıkış, 21/1, 32/27; Sayılar, 11/20; Yeşu, 1/1.

³¹⁰ Raşi, Çıkış, 29/36; Levililer, 1/1, 5/3, 21/23; Sayılar, 8/8; Tesniye, 14/7.

³¹¹ Raşi, Yaratılış, 33/4; Çıkış, 18/1, 13; Sayılar, 5/10, 11/5; Levililer, 22/16; Tesniye, 2/35.

³¹² Raşi, Yaratılış, 11/28, 30/42; Çıkış, 3/22; Levililer, 26/21; Mezmurlar, 6/8, 10/10.

³¹³ Raşi, Çıkış, 28/28; Sayılar, 11/8; Yeremya, 6/9; Yeşaya, 30/13; 54/8.

³¹⁴ M. Gruber Raşi'nin herhangi bir isim kullanmadan sadece “müfessirler böyle yorumladı” gibi ifadelerden hareketle onun kendisinden önceki Fransız Yahudi müfessirlerine gönderme yaptığını ileri sürmüştür. Hezekiel, 26/21; Mezmurlar, 9/1, 68/32. Bkz. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 46.

³¹⁵ Raşi, Mezmurlar, 45/2, 60/4, 62/12, 68/17, 80/6.

2. BÖLÜM: RAŞİ’NİN TEFSİR METODU

Yahudi tefsir geleneğinde *Peşat*, *Remez*, *Deraş* ve *Sod* olmak üzere dört temel yorum metodu bulunmaktadır. Bu dört yorum metodu “cennet, bahçe” anlamlarına gelen *Pardes* kavramıyla ifade edilmektedir.³¹⁶ Yahudi yorum geleneğinde bağımsız tefsir metotları şeklindeki ayırım 13. yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başlamış; ancak modern dönem uzmanlarının görüş ve yaklaşımlarıyla detaylandırılarak sistematik hale getirilmiştir. Ayrıca Orta Çağ Yahudi tefsir geleneğinde *Peşat-Remez-Deraş-Sod* şeklinde kategorik bir ayırım yapılmışsa da, bunlar kutsal yazıların açıklanmasında birbirinin alternatifi değil; tamamlayıcısı olarak görülmüştür. *Sod* kategorisinde görülen Nahmanides’in kendi tefsirinde, Raşi’den çok sayıda *peşat* yorumu alıntılanması; *peşat* metodunu ilke edinen İbn Ezra ve Raşbam’ın ise tefsirlerinde midraşik (*Deraş*) yorumlara da yer vermesi buna örnek gösterilebilir.³¹⁷ Burada *peşat* dışındaki üç metot hakkında kısaca bilgi verilecek ardından metnin literal yorumu anlamına gelen ve Raşi’nin tefsir metodunda önemli bir yer tutan *peşat* konusu ele alınacaktır.

Remez:

“İma ve işaret” anlamlarına gelen *remez*, metnin zahiri anlamının yanı sıra farklı bir anlama daha sahip olduğunu; bu anlamların ortaya çıkarılabilmesi için metnin alegorik olarak yorumlanması gerektiğini belirten metodu ifade etmektedir. Kavramlara birtakım sembolik anlamların yüklendiği bu metodun temsilcileri arasında en öne çıkanı İskenderiyeli Philo’dur (ö. 50).³¹⁸

Deraş:

Deraş, kelime anlamı olarak “açıklamak, araştırmak, yorumlamak” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak kullanıldığında ise mecazi, etik ve eğitsel boyutları da gözetilerek Tanah’taki bir ifadenin vaaz tarzı yorumu kastedilmektedir. Bu metotta kelimelerin kökü ve yapısı, Tanah’taki diğer kullanımları, tekrarlar gibi metnin ihtiva ettiği iç unsurlar incelenerek ilgili

³¹⁶ Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 92.

³¹⁷ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Albert Van der Heide, “Pardes: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses”, *Journal of Jewish Studies* 34/2 (1983), 147-159.

³¹⁸ Philo’nun hayatı, teolojik görüşleri ve tefsir metodu hakkında detaylı bilgi için bkz: Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi, 2011).

ifadenin derinliğine nüfuz edilmeye çalışılır. Derin anlamların keşfedilmesi sürecinde yorumcu, metnin dışındaki harici unsurları paranteze alarak fenomenolojik yöntemin gözetildiği bir yorum faaliyetinde bulunur.³¹⁹

Sod:

“Gizem, sır” anlamlarına gelen *sod*, bir yorum metodu olarak metnin mistik yorumunu ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre yorumcu Tanah’ı her okuduğunda metnin yeni ve farklı bir boyutunu keşfetmektedir. *Sod* metodunda her tür söylemin ve anlamın kaynağı kabul edilen Tanrı’nın sonsuzluğu ile metnin barındırdığı anlam ve yorumun sonsuzluğu arasında bir illiyet bağı kurulmaktadır. Bu bağ sayesinde yorumcu, dil kuralları ve kelimelerin zahir anlamının çok ötesine ulaşabilir. Bu yönüyle *sod*, bir yorumun o metnin nihai anlamı olduğu şeklindeki hermenötik somutlaştırmaya karşı çıkmaktadır. Nahmanides’in sistematik hale getirdiği *sod* metodu, Yahudi mistik geleneği ‘Kabala’ ile ilişkilendirilmiş olup Zohar’la birlikte zirve noktasına ulaşmıştır.³²⁰

Raşi’nin yorum anlayışı ele alınırken dört temel Yahudi tefsir metodunun ondan sonra sistematize edildiği, dolayısıyla onu bir kategoriye yerleştirmenin anakronizm olacağı bilinmelidir. Zaten dini metinleri yorumlarken Raşi kendini belirli bir metotla sınırlandırma gereği de duymamıştır. Ayrıca Raşi’yi belirli bir tefsir metoduna konumlandırmak çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Tanah tefsirinde *deraşı peşata* veya *peşatı deraşa* tercih ettiği çok sayıda yorum mevcuttur. Hangi tefsir metoduyla ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin Raşi o metodu bağlayıcı bulmamış ve ona aykırı çok sayıda yorumda bulunmuştur. Dolayısıyla Raşi’yi bir tefsir kategorisine konumlandırmamalıyız. Biz de anakronizm hatasına düşmemek için Raşi’yi yorum anlayışını, *peşat* ya da *deraş* şeklinde bir kategorik ayırım yapmaksızın tefsirlerinde ön plana çıkan eğilimler üzerinden ele alacağız.

³¹⁹ Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 40-44, 85-87; Michael Fishbane, “The Teacher and the Hermeneutical Task: A Reinterpretation of Medieval Exegesis”, *Journal of the American Academy of Religion* 43/4 (1975), 715-717.

³²⁰ Fishbane, “The Teacher and the Hermeneutical Task”, 720-721; Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 90-91.

2.1. RAŞİ’NİN TEFSİRLERİNDE LİTERAL YORUM (PEŞAT)

Raşı, *peşat* tefsirinin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Raşı’nın yorumları *peşat*ın en iyi örnekleri sayılmasa da Kuzey Fransa’daki Peşat Tefsir Ekolü’nün teşekkülünde, Raşı’nın etkisi yadsınamaz. Ancak tefsirlerinin midraşik karakterli oluşu, *peşat*ın sayısız ihlali ve *peşat*ın iki önemli temsilcisi, Raşbam ve çağdaşı İbn Ezra’nın onu *deraş* yorumcusu olarak görmesi; Raşı’nın *peşat* yorumcusu olarak nitelendirilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim Raşı’ye ilişkin bilimsel çalışmaların yaklaşık 150 yıllık tarihsel süreci göz önünde bulundurulduğunda *peşat-deraş* ilişkisinin nasıl açıklanacağı sorunsalı araştırmacıları en çok meşgul eden konu olmuştur.

Bu bölümde Raşı’nın tefsir metodunun *peşat* olup olmadığı ve bu konuda öne sürülen tezler tartışılacaktır. Raşı’nın bilinçli bir tercihle *peşat* ve *deraş* arasında ayırım yapıp yapmadığı, farklı *peşat* anlayışlarının mümkün olup olmadığı, Raşı’nın neden *peşata* aykırı yorumlarda bulunduğu, Tevrat tefsirinin yaklaşık %80’i midraşik yorumlardan oluşmasına rağmen hangi faktörler nedeniyle Raşı’nın *peşat* yorumcusu olarak nitelendirildiği gibi sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır.

Peşat:

Peşat/פֶּשֶׁט, “çıkarmak, açmak, yaymak, genişletmek, devam etmek” gibi anlamlara gelen İbranice p-ş-t (paşat/פֶּשֶׁט) kökünden türetilmiş bir kelimedir. Tanah’ta ve Mişna’da “yaymak, uzatmak” anlamında kullanılmaktadır.³²¹ Bu anlam dikkate alındığında kelime mecazi olarak bir metnin tam ve ayrıntılı olarak açıklanması, dolayısıyla Tanah’taki belirli bir pasajın anlam olarak içeriğinin genişletilmesini ifade etmektedir.³²² *Peşat*, bir tefsir metodu olarak kullanıldığında ise, bir metnin ‘açık’, ‘basit’ ve ‘gerçek’ (literal) anlamına göre yorumlanması kastedilmektedir. Martin Lockshin, *peşat*ı geleneksel midraşik tefsire başvurmadan ulaşılan yorumlar, diğer bir ifadeyle *deraş* olmayan yorumlar şeklinde tanımlarken;³²³ Louis Isaac Rabinowitz (ö. 1984) ise, metnin basit ve gerçek anlamı olarak tanımlar.³²⁴ Bu tanımlara göre Raşı’nın Tevrat tefsiri *peşat* değildir. Çünkü tefsirin dörtte üçü midraşik malzemeden oluşmaktadır. Ayrıca metin basit ve gerçek

³²¹ Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 35, 80; Louis Rabinowitz, “The Talmudic Meaning of ‘Peshat’”, *Tradition* 6/1 (1963), 70-71.

³²² Wilhelm Bacher, “Peshat”, *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Jacob Zallel Lauterbach vd. (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 9/652; Louis Isaac Rabinowitz, “Peshat”, *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 16/8.

³²³ Jason Kalman, “Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies”, *Religion Compass* 2/5 (2008), 823.

³²⁴ Rabinowitz, “Peshat”, 16/8.

anlamına aykırı çok sayıda yorum da içermektedir. O halde Raşi'nin *peşat* yorumcusu olduğu iddiasının sürdürülebilmesi için öncelikle *peşat* tanımının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

*Peşat*ı metnin lafzını ve gerçek anlamını esas alan bir yorum anlayışı yerine; değişen sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi konjonktür 'bağlamı'nda metne güncellik kazandırmayı amaçlayan dinamik bir okuma anlayışı olarak tanımlamak mümkündür. Konu hakkında önemli çalışmalara imza atan Raphael Loewe (ö. 2011), *peşat*ı bir metnin “*geleneksel, bilindik ve otoriter öğretiye*” uygun yorumlanması şeklinde tanımlar.³²⁵ “Bilinen ve otoriter” öğretiye göre yorumlanması, Raşi'nin tefsirlerini neden talmudik ve midraşik literatüre dayandırma gereği duyduğu sorusunun yanıtı olabilir. *Peşat*ın gerçek anlama indirgenmesi ise, metni donuklaştıracağı gibi tarihsel verilerle bağdaşmayan ve antropomorfizm gibi geleneksel öğretiye aykırı ifadelerin açıklanmasını da zorlaştıracaktır.³²⁶ Statik *peşat* anlayışını çağdaş araştırmacılardan Stephen Garfinkel ve Mordechai Cohen de reddetmektedir.³²⁷ Garfinkel'e göre *peşat*, dilbilimsel ve tarihsel bağlamlarını dikkate alarak kutsal yazıları ruhuna ve işlevine uygun açıklamayı hedefleyen bir yorum metodudur. Bu da yorumcuya yazılı metnin sabitesini yaşadığı döneme uyarlama imkânı sağlamaktadır.³²⁸ Tarihsel bağlamın ise yorumlanacak metnin, İsrail tarihi ve bir bütün olarak Tanah anlatısı içinde okunmasını gerektirmektedir.³²⁹

Peşat için bağlam vurgusunu David Weiss Halivni de yapmaktadır. Ona göre, bağlamını esas almak şartıyla, bir ifadeye yeni manalar yükleyerek anlam kapsamının genişletilmesi mümkündür. Yorumcu böyle yapmakla yaşadığı dönemin konjonktürüne uygun olarak metne işlerlik kazandırır.³³⁰ Yeni anlamların yüklenmesiyle basit ve literal anlamın dışına çıkmış olabilir ancak bu, o yorumu *peşat* olmaktan çıkarmaz. En azından Talmud bilginlerinin literal yorum anlayışı böyle sabit değildir.³³¹ Çünkü bir ifadenin *peşat*ı sadece onun lafzi anlamından ibaret değildir. Bazen alegorik ve mecazi anlamlar da o metnin *peşat*ı olabilmektedir.³³²

³²⁵ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Raphael Loewe, “The ‘Plain’ Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”, ed. Joseph G. Weiss (Jerusalem: Magnes Press, 1964), 141-185 (özellikle 181-182); Stephen Garfinkel, “Applied Peshat: Historical–Critical Method and Religious Meaning”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22/1 (1993), 22.

³²⁶ Stephen Garfinkel, “Clearing Peshat and Derash”, *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*, ed. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 131.

³²⁷ Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900-1270* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020), 9-13.

³²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Garfinkel, “Applied Peshat”.

³²⁹ Edward L. Greenstein, “Medieval Bible Commentaries”, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, ed. Barry W. Holtz (New York: Summit Books, 1984), 217.

³³⁰ Ayrıca bkz: Garfinkel, “Applied Peshat”, 22-23.

³³¹ Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 2.

³³² Martin Lockshin, “Does Halakhah Really Uproot Peshat?”, *Diné Israel* 32 (2008), 211-226.

Tannaik dönem (M.S. 1-3. yüzyıl) yorumcularının ‘göze göz’ açık emrinden ‘maddi tazminat’; emanetlerle ilgili ‘canlı-cansız’ şartından ise emanetin ‘ücretli-ücretsiz’ olup olmadığı anlamını çıkartabilmeleri bunu göstermektedir. Benzer şekilde Orta Çağ’da bazı Karai müfessirler ile literal yorumun öncülerinden Raşbam, *tefilin*le ilgili pasajları yorumlarken gerçek anlamın değil, tıpkı Tanrı’nın “*beni yüreğinin üzerine mühürle*”³³³ ifadesinde olduğu gibi metnin *peşat*ının mecaz anlamında olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, Rabbinik ritüele dönüştüğü şekliyle Yahudilerin kollarına ve başlarına Tevrat parçalarını sarmalarını arzu etmemektedir. Sadece Mısır’dan çıkışın ehemmiyetini vurgulayarak unutulmaması gerektiğine işaret etmektedir.³³⁴ Benzer anlayışı İbn Ezra’da da görmek mümkündür. Nitekim “*yüreklerinizi sünnet edin*”³³⁵ ifadesini yorumlarken, bunun *peşat*ına karşılık gelen anlamın gerçek değil, metaforik olduğunu öne sürer. Buna göre metnin *peşata* uygun yorumu kalbin ya şehvi duygulardan arındırılmasıdır ya da günahlardan temizlenmesidir.³³⁶

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Yahudi müfessirler Tanah’ı her dönem literal okumaya tabi tutmuşlardır ancak onların *peşat* anlayışları klasik *peşat* tanımına uymamaktadır. Çünkü her bir müfessir kutsal yazıları kendi yaşadığı zaman ve mekan bağlamında, entelektüel miras ve kültürel ortam etkisiyle anlamlandırmaya çalıştığı için metinlere yükledikleri literal (*peşat*) anlamlar da farklılaşabilmiştir. Dolayısıyla *peşat*ı sabit ve durağan bir tefsir metodundan çok; değişen ve gelişen bir anlamlandırma çabası olarak görmek gerekir.³³⁷ Bu okuma tarzında metnin lafzı -literal anlamı değil- korunmakla birlikte ona yeni anlamlar yüklenebilmiştir. Literal anlam ikinci planda tutulur ve lafız da sadece yapılacak yoruma ve metinden çıkarılacak halahik hükme meşru dini dayanak işlevi görür.³³⁸ Dil ve gramer kurallarıyla kendini sınırlandırma gereği duymayan yorumcu ‘metnin ne dediğinden’ çok ‘ne demek istediğine’ odaklanır ve güncel sorunları, metne bu şekilde arz ederek çözüm üretir. Müfessir böyle yaparak geçmiş ile yaşadığı dönem arasında bağlantı kurmayı başarsa da yorumu öznellikten kurtulamaz. Bu nedenle bir zamanlar *peşat* olarak sunulan yorumlar daha sonra *derash* olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.³³⁹

³³³ Ezgiler Ezgisi, 8/6.

³³⁴ Rashbam on Exodus 13/9.

³³⁵ Tesniye, 10/16.

³³⁶ İbn Ezra on Deuteronomy 10/16.

³³⁷ Cohen, *The Rule of Peshat*, 8-15.

³³⁸ David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1991), 9-13.

³³⁹ Uriel Simon, “The Religious Significance of the Peshat”, çev. Edward L. Greenstein, *Tradition* 23/2 (1988), 41-43.

Talmud bilginlerinin *peşat* dediği pek çok yorumu Raşi *deraş* olarak nitelemiştir.³⁴⁰ Tannaim ile İbn Ezra, Raşbam ile modern dönem Peştanim³⁴¹ arasındaki farklılıklar da bundan kaynaklanmaktadır. Raşi'nin *peşuto şel mikra* (metnin peşatı yani literal anlamı) olarak tanımladığı pek çok yorum için, Raşbam bunların *peşat* olmadığını öne sürmüştür. Bu da *peşat*'ın dinamik yapısından kaynaklanmaktadır.

Eğer Raşi'nin tefsir metodu için *peşat* tanımı yapılacaksa onun *peşat* anlayışının Garfinkel, Greenstein ve Halivni'nin dinamik ve 'bağlamsal yorum' tanımına yakın olduğunu belirtmeliyiz. Metnin literal anlamı dikkate alınarak yapılan yorumlar yer almakla birlikte Raşi'nin tefsirleri çoğunlukla midraşik alıntılardan oluşmaktadır. Midraşların alıntılanmasında ise sistematik bir tutarlılıktan söz etmek mümkün değildir. Raşi, midraşik karakterli yorumlarıyla Rabbinik otorite üzerinden kutsal yazılara yaşadığı dönemin konjonktürüne uygun güncellik ve işlerlik kazandırmıştır. Bu yönüyle Tannaim ve Amoraim'in yorum anlayışına oldukça paraleldir. Yapılacak yorum, herhangi bir Tanahik ifadeyle ilişkilendirilir. Buradaki amaç yorumun içeriğine üst bir otorite üzerinden bağlayıcılık sağlamaktır. Çelişik ifadelerin aynı yorumda yer alması dahi Raşi için bir problem olarak görülmemiştir.³⁴²

Raşi'nin *peşat* ve *deraş* şeklinde iki farklı yorum metodunun farkında olduğu ve bilinçli bir şekilde *peşat*'ı tercih ettiğini savunan araştırmacıların beş temel argümanı vardır: Metin içi referanslar, Rabbinik gelenek, Yahudi-Hıristiyan polemikleri, 12. yüzyıl Rönesansı ve İspanya tefsir geleneği.³⁴³

2.1.1. Metin İçi Referanslar

Raşi, yorumlarında tefsir metoduna ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte hem Yahudi yazarlar hem de Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları Raşi'nin birkaç yorumunda yer verdiği metodolojik açıklamalardan hareketle, onun *peşat* tefsir metodunu tercih ettiği sonucunu çıkarmışlardır. *Peşat* söylemi daha sonra Hıristiyan karşıtlığı ve 12. yüzyıl Avrupa Rönesansı'ı gibi dış faktörler dediğimiz argümanlarla da desteklenmeye çalışılmıştır. Ancak Raşi,

³⁴⁰ Örnekleri için bkz: Rabinowitz, "The Talmudic Meaning of 'Peshat'".

³⁴¹ Kutsal yazıları *peşat* metoduna göre yorumlayan müfessirler demektir.

³⁴² Raşi, Çıkış, 1/8; Vaiz, 6/2.

³⁴³ Grossman, buna İspanyol Yahudileri'nin etkisini de eklemektedir fakat sözlük yazarları Menahem b. Saruq ve Dunash b. Labrat'tan yapılan alıntılar dışında bir açık bir göstergeye sahip değiliz. Bkz: Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France".

yorumlarında *peşat* (פֶּשֶׁט) ve *deraş* (דֶּרַשׁ) kavramlarına doğrudan yer vermemiştir.³⁴⁴ Bunun yerine türevleriyle birlikte *peşuto* (*peşuto şel mikra-metnin peşatı*, פֶּשֶׁטוֹ שֶׁל מִקְרָא מִתְנִין), *yaşav* (יָשָׁב), *agada ha-meyaşevet* (אֲגָדָה הַמְיָשֶׁבֶת), [k]mişmao (כִּמְשָׂמָא) ve *daraş* (דֶּרַשׁ) kökünden türeyen kavramlar kullanmıştır.³⁴⁵ Bu ifadelerin geçtiği yerde ise Raşi bir tanımlamaya gitmemiştir. Ayrıca bu kavramların yalnızca yer aldıkları spesifik yorumla mı sınırlı oldukları yoksa daha genel bir hermenötik ilke mi oldukları belirsizdir. Bir diğer zorluk da Raşi'nin yorumlarındaki farklı tutumudur. Bu nedenle *peşat-deraş* kullanımına ilişkin metodolojik tartışmalar da sonuçsuz kalmaktadır. Raşi'nin tefsir metodunu belirlemeye ilişkin her çaba bir noktada Raşi'den bağımsız olarak daha çok araştırmacının *peşat* ve *deraş* tanımı ile sosyal, siyasi ve kültürel etkenler gibi pek çok dinamiği göz önünde bulundurarak yapacağı zihin okumasına bağlı olarak değişmektedir.³⁴⁶

Raşi'nin *peşat* tefsir metodunu benimsediğini savunan araştırmacılara göre bu durumu hem genel ilkelerde hem de tikel yorumlarda görmek mümkündür. Raşi, genel bir tefsir ilkesi olarak yorumlayacağı pasajla ilgili midraşik görüşler verdikten sonra *ve-ani bati* (*ben geldim*, וְאֵינִי בָּאִי) diyerek “*metnin sadece basit anlamını açıklamak için geldiğini*” belirtir.³⁴⁷ Kimi zaman da mevcut midraşik yorumların metnin literal anlamı veya bağlamıyla uyumlu olmadığı gerekçesiyle “...[fakat] *ben böyle yorumladım*” (*perašti*, פֶּרַשְׁתִּי) veya “... *ancak ben şöyle açıklamak istiyorum*” (*ani mefareş, ve-ani omer*; וְאֵינִי מְפָרֵשׁ, אֲנִי מְפָרֵשׁ) diyerek reddeder.³⁴⁸ İlgili örnekler incelendiğinde bu ifadelerin yalnızca yorumlanacak belirli bir pasajla sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Nehama Leibowitz (ö. 1997), Benjamin Gelles, Sarah Kamin ve Mordechai Cohen gibi araştırmacılar bu örnekleri de Raşi'nin literalist yaklaşımının bir yansıması olarak okumaktadırlar.³⁴⁹

Raşi'nin, kutsal yazıları hermenötik ilke gereği literal anlamı esas alarak yorumladığını gösteren örneklerin başında Yaratılış 3:8'e ilişkin açıklaması gelmektedir. Bu aynı zamanda

³⁴⁴ Sarah Kamin, “Rashi’s Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash”, *Immanuel* 11 (1980), 16.

³⁴⁵ Benjamin Gelles bu kavramların her birinin türevleriyle birlikte kaç kere ve nerede geçtiğine ilişkin tasnifler yapmıştır. Bkz: Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 144-155.

³⁴⁶ Kamin, “Rashi’s Exegetical Categorization”, 16.

³⁴⁷ Örnekleri için bkz: Raşi, Yaratılış, 3/8, 3/24, 33/20; 33/13; Levililer, 13/55; Ağıtlar, 1/1.

³⁴⁸ Örnekleri için bkz: Raşi, Yaratılış, 20/16, 35/16; Çıkış, 6/9, 23/2; Tesniye, 29/12; Yeşaya, 9/4, 9/18, 17/2; 24/16 28/20, 34/4, 38/16.

³⁴⁹ Nehama Leibowitz, “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”, *Torah Insights* (Jerusalem: The Joint Authority for Jewish Zionist Education, 1995), 101-142; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 11-14; Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 31, 37.

Raši'nin metodolojisini tanımlamada en sık başvuru referans olmuştur. Raši'nin klasikleşen yorumu şu şekildedir:

“Birçok agadik midraş [midraşey agada, מדרש אגדה] vardır ve bilgelerimiz bunları zaten Bereşit Raba ve diğer midraşik eserlerde düzenlemiş, bir araya getirmişlerdir. Ben ise kutsal yazıların sadece basit anlamı [peşuto šel mikra, פשוטו של מקרא] ve bunları bağlamına uygun³⁵⁰ açıklayan Agada Meyaşevet [ילאגדה המיפשטת] ile ilgileniyorum.”³⁵¹

Yaratılış 3:24'te ise Raši yorumlayacağı pasajın literal anlamını verdikten sonra bu konuda midraşik yorumların olduğunu (midraşey agada, ומדרש אגדה), ancak kendisinin kutsal yazıları “sadece basit anlamına göre açıklamak için geldiğini (לפשוטו) (אני איני בא אלא לפשוטו)” tekrarlar.³⁵²

Yaratılış 33:20'de ise kutsal yazıların farklı metotlarla açıklanabileceğini, ancak tercihinin literal anlamdan yana olduğunu beyan eder:

“...Ve tüm bu farklı açıklamalara atıfta bulunarak, Tevrat'ın sözlerine tıpkı bir çekicin kayayı birçok farklı parçaya ayırması gibi³⁵³ birçok farklı açıklama getirilebilir. Ancak ben kutsal yazıların basit ve yalın anlamını açıklamak için geldim (ואני ליטב פשוטו של מקרא באתי).”³⁵⁴

Raši, yorumlarında kimi zaman bağlam vurgusu da yapmaktadır. Örneğin Çıkış 33:13'te geçen “unutma bu ulus senin halkındır” ifadesine ilişkin yorumu bunlardan biridir. Raši, bu pasajla ilgili Yahudi bilginlerin midraşik açıklama getirdiklerini; ancak kendisinin onlardan farklı olarak “kutsal yazıların sözlerini bağlamına ve sözdizimine uygun açıklamaya geldiğini” (ואני ליטב פשוטו של מקרא באתי) ifade eder.³⁵⁵ Aynı şekilde Ağıtlar 1'de geçen “insanlarla doluydu” ifadesini yorumlarken de amacını şu şekilde açıklar: “Bununla ilgili pek çok agadik midraş vardır, ancak ben kutsal yazıların dilini gerçek/zahir anlamına göre açıklamaya geldim (יש מדרש אגדה (הרבה ואני באתי לפרש לשון המקרא כמשמעו).”³⁵⁶

Metnin literal anlamı ve bağlamına olan vurgusunun yanı sıra Raši, midraşik yorumun da bir tercih değil zorunluluk olduğunun altını çizer. Yaratılış 1:4'te Raši “Burada da agada'nın sözlerine ihtiyacımız var [anu tsarihin ledivrey agada, אנו צריכין לדברי אגדה]” derken, Yaratılış

³⁵⁰ (דבר דבור על אפניו) Özdeyişler, 25/11; Yaratılış, 43/3.

³⁵¹ Raši, Yaratılış, 3/8.

³⁵² Raši, Yaratılış, 3/24;

³⁵³ BT, Shabbat, 88b.

³⁵⁴ Raši, Yaratılış, 33/20.

³⁵⁵ Raši, Çıkış, 33/13.

³⁵⁶ Raši, Ağıtlar, 1/1.

25:22’de ise “*Bu cümlelerin midraşik bir yorum [omer darşeni, אומר דרשני] gerektirdiğini kabul etmelisiniz [al karhah, על כרחך]; çünkü [Yakup ve Esav arasındaki] mücadelenin ne hakkında olduğunun açıklanmadığını*” belirtir.

Raşi’nin modern dönem şarihlerinden Nehama Leibowitz’e göre Raşi’nin bu açıklamaları birer hermenötik ilke olarak ele alınmalıdır. Buna göre (i) Raşi’nin amacı yeni bir midraşik tefsir kaleme almak değildir. *Bereşit Raba* gibi bu amaçla yazılmış eserler zaten mevcuttur. (ii) Kutsal yazıları metnin literal/basit anlamı ile bağlamını esas alarak açıklamak Raşi’nin temel yorum ilkelerinden biridir. Raşi, tefsirlerinde *peşat* kavramını kullanmamıştır ancak, literal ve bağlamsal yorum anlamına gelecek önemli kavramlara yer vermiştir. Dolayısıyla Raşi’nin tefsir metodu *peşat*’tır.³⁵⁷ Leibowitz’in bu görüşünü Chaim Pearl (ö. 1995) ve Pinchas Doron da paylaşmaktadır.³⁵⁸

Leibowitz’in bu çıkarımları metin merkezlidir, metin dışı dinamikler göz ardı edilmiştir. Nitekim Elazar Touitou da Raşi’yi yaşadığı dönemin tarihsel koşullarından soyutlayarak sadece metni esas alarak yapılacak değerlendirmelerin eksik olacağına dikkat çeker.³⁵⁹ Touitou, Raşi’nin literal tefsir yanlısı olduğunu ancak bunu bağlayıcı bulmadığını belirtir. Ona göre Raşi, çok sayıdaki yorumunda *peşat* dışına çıkmıştır, bunun da arkasında tarihsel koşullar, dini idealler ve Hristiyan karşıtlığı gibi nedenler yatmaktadır. Touitou, Raşi’nin tefsirinin midraşik olduğunu da kabul eder.³⁶⁰

Avraham Grossman ise Raşi’nin tefsir metodunun yeterince açık olmadığını ve takip ettiği bir metot varsa da uygulama konusunda tutarlı olmadığını belirtir. Dil, gramer, metnin sözdizimi ve bağlam gibi metinsel özelliklerin yanı sıra yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarını da dikkate alarak midraşları alıntıldığını öne sürerek orta bir yol izler.³⁶¹ Grossman ayrıca literal yorum örnekleri olmakla birlikte Raşi’nin midraşik tefsire bağlı kaldığına da dikkat çeker. Özellikle de Yahudilerin seçilmişliği, Tanrı-İsrail ilişkisi, Tevrat veya patriarkların yüceltilmesi ya da Yahudi olmayan ‘ötekinin’ değersizleştirilmesi söz konusu olduğunda Raşi

³⁵⁷ Detaylı bilgi için bkz: Leibowitz, “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”, 101-142.

³⁵⁸ Pinchas Doron, *Rashi’s Torah Commentary: Religious, Philosophical, Ethical, and Educational Insights* (Northvale: Jason Aronson Inc., 2000), xxii; Chaim Pearl, *Rashi* (London: Peter Halban, 1988), 38-39.

³⁵⁹ Hayyim Angel, “The Paradox of Parshanut: Are Our Eyes on the Text, or on the Commentators?”, ed. Moshe Ahrend vd., *Tradition* 38/4 (2004), 115.

³⁶⁰ Elazar Touito, “Rashi’s Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”, *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 165.

³⁶¹ Angel, “The Paradox of Parshanut”, 116-118.

açıkça *peşattan* saparak midraşik yorumu tercih eder. Daha da önemlisi Grossman, Raşi'nin ne zaman *peşata* bağlı kalacağını veya onu ihlal edeceğinin öngörülemez olduğunu belirtir.³⁶² Bu durum pratikte Raşi'ye önemli bir avantaj sağlamış olabilir. Çünkü Hristiyanlar tarafından olumsuz karşılanacak görüşlerin midraşik yorum üzerinden dile getirilmesi Raşi'ye güvenli bir hareket alanı da kazandırmıştır.

Peşat kavramını kullanmamış olsa da pek çok araştırmacı, Raşi'nin bu ifadelerini hermenötik ilke bağlamında ele almakta ve onun kutsal metinleri literal ya da bağlamsal yorumlamayı amaçladığı şeklinde bir çıkarımda bulunmaktadır. Özellikle de türevleriyle birlikte üç kavramın geçtiği pasajlardaki değerlendirmeleri birer yorum ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bunlar 'peşuto' (*peşuto şel mikra*, פְּשֻׁטוֹ שֶׁל מִקְרָא), 'yaşav' (יָשָׁב) veya 'meyaşevet' (מְיַשְׁבֶּת) ile 'mişmao'dur (מִשְׁמָעוֹ).³⁶³ Bu örnekler incelendiğinde Raşi'nin doğrudan alıntı ya da atıf yoluyla önce midraşik yorumları verdiği ve daha sonra kendi görüşünü belirttiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sınırlı sayıdaki metodolojik değerlendirmesinde bile midraşik yorumun tamamen göz ardı edildiğini söylemek mümkün değildir.³⁶⁴

2.1.1.1. Peşuto şel Mikra (Basit/Literal Anlam)

Raşi'nin literal anlam için kullanmış olduğu kavramların başında *peşuto* gelmekte olup Tanah tefsirinde yaklaşık 150 yerde geçmektedir. *Peşutonun* en yaygın kullanım biçimleri ise şunlardır: *peşuto şel mikra* (metnin literal/basit/ anlamı şudur: פְּשֻׁטוֹ שֶׁל מִקְרָא)³⁶⁵ veya *lfey peşuto şel mikra* (metnin basit anlamına göre..., לְפִי פְּשֻׁטוֹ שֶׁל מִקְרָא),³⁶⁶ *lfey peşuto* (basit anlamına göre..., לְפִי פְּשֻׁטוֹ),³⁶⁷ *lfey peşuto ke-mişmao* (literal/basit anlamı açıktır veya lafzidir, לְפִי פְּשֻׁטוֹ כְּמִשְׁמָעוֹ).³⁶⁸

Bu kavramların geçtiği yerlerde Raşi, genel olarak biri metnin midraşik diğeri literal açıklaması olan iki görüşü birlikte vermiştir. Literal anlama göre yapılan açıklamalar çoğunlukla Targum³⁶⁹ ve midraşlar gibi Rabbinik kaynaklara dayanmaktadır. Midraşik tefsiri esas alan Raşi'nin yorumlarında *peşuto* bir yorum metodundan çok istisnai pasajların açıklanmasında

³⁶² Dini polemikler ya da teolojik kaygılar nedeniyle Raşi'nin peşatı açıkça ihlal ettiği örnekler için bkz: Grossman, *Rashi*, 84-89; Peşat-deraş ilişkisi için ayrıca bkz: Yonatan Kolatch, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries* (New Jersey: KTAV Publishing House, 2007), 2/37-42.

³⁶³ Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization"; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 144-155.

³⁶⁴ Pearl, *Rashi*, 42.

³⁶⁵ Raşi, *Yaratılış*, 7/16, 12/5, 23/17; *Levililer*, 1/15, 20/9; *Yeşu*, 10/12; *Yeremya*, 31/20.

³⁶⁶ Raşi, *Yaratılış*, 37/17, 45/24, *Çıkış*, 31/10, 34/20; *Sayılar*, 22/5.

³⁶⁷ Raşi, *Yaratılış*, 27/28; *Levililer*, 25/24; *Yeşu*, 17/14; *I. Samuel*, 6/12.

³⁶⁸ Raşi, *Çıkış*, 2/12; *Levililer*, 25/14; *Hoşea* 1/8; *Özdeyişler*, 15/30, 18/5; *Vaiz*, 6/2, 12/4.

³⁶⁹ Raşi, *Yaratılış*, 14/7.

başvurulan alternatif açıklamalar için kullanılmış görünmektedir. Nitekim Raşi'nin önemli şerhlerinden biri olan Sefer Zikaron'un yazarı “‘*kutsal yazıları basit anlamına göre yorumlamaya geldim’ dese de Raşi Tevrat’ın tamamını değil sadece o pasajı kast ettiğini*” açıkça dile getirmiştir.³⁷⁰ Bununla birlikte midraşik yorumun *peşuto* ile birlikte verilmesini farklı şekillerde açıklayan araştırmacılar da vardır. Avraham Grossman, Yosefa Rachaman ve Leibowitz teolojik ya da pedagojik nedenlerden kaynaklandığını öne sürerken,³⁷¹ kimi araştırmacılar ise çelişik olsa bile literal ve literal olmayan yorumların aynı pasajda verilmesini Orta Çağ Yahudi tefsir anlayışıyla ilişkilendirmiştir.³⁷²

2.1.1.2. Yaşav-Meyaşevet (Bağlama Uygun Anlam)

Bir diğer önemli kavram ise “oturmak, yaşamak, yerleştirmek ve açıklamak” gibi anlamlara gelen ‘yaşav’dır (ישב). Raşi bu kavramı tek başına ya da diğer terimlerle birlikte yaklaşık 60 yerde kullanmış olup bir ifadenin bağlamsal ya da filolojik açıklamalar eşliğinde basit anlamını sunacağı durumlarda, bunu tercih etmiştir. Raşi’nin ‘y-ş-v’ kökünden türeyen kelimeleri kullandığı örneklerin hepsinde yorumlanan ifadenin literal anlamıyla ilgili bir yargı bildirilmektedir.³⁷³ Olumlu cümlelerde yapılan yorumun metnin ‘bağlamına oturan’ doğru anlam olduğu; olumsuz cümlelerde ise genellikle alıntılanan midraşik yorumun metnin ‘bağlamına oturmadığı’ veya onu yansıtmadığı değerlendirilmesinde bulunmuştur.³⁷⁴ Eğer kaynak belirtmişse de Raşi sadece *Targum Onkelos*, *Targum Yonatan* ve Rabbinik midraşlara³⁷⁵ atıfta bulunmuştur.³⁷⁶ *Eyn meyuşavin al peşuto* (metnin basit anlamına oturmamaktadır/uyumamaktadır, אין מיושבין על פשוטו),³⁷⁷ *ze peşuto li-yaşvo al afanav* (bu kendi bağlamına uyan düz anlamdır, זהו פשוטו לישובו על אפניו),³⁷⁸ *ah ze yişuvo şel mikra* (fakat metnin bağlamına uygun anlamı budur, אך זה יישובו של מקרא),³⁷⁹ *ve-midraşo od mityaşev al ha-lişon* ([kelimenin] diline uygun midraşik bir açıklama da vardır, ומדרשו עוד מתיישב

³⁷⁰ Herczeg, *Patterns in Rashi*, 19-20.

³⁷¹ Grossman, *Rashi*, 86-89; Devorah Schoenfeld, *Isaac on Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria* (New York: Fordham University Press, 2013), 37.

³⁷² Albert Van der Heide, “Rashi’s Biblical Exegesis”, *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), 293-294.

³⁷³ Aryntılı bilgi için bkz: Kamin, “Rashi’s Exegetical Categorization”, 28-31; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 14-20, 144-146.

³⁷⁴ Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 14.

³⁷⁵ Raşi, *Yaratılış*, 10/13; 25/3; 43/3; *Çıkış* 10/21.

³⁷⁶ Eran Viesel, “Targum Onkelos in Rashi’s Exegetical Consciousness”, *Review of Rabbinic Judaism* 15/1 (2012), 5-6.

³⁷⁷ Raşi, *Yaratılış*, 3/22.

³⁷⁸ Raşi, *Çıkış*, 11/4; *Çıkış*, 33/13; *Levililer*, 13/55.

³⁷⁹ Raşi, *Yaratılış*, 4/8.

על הלשון),³⁸⁰ *leaggada hameyaşevet divrei hamikra* (kutsal yazıların sözlerini bağlamına uygun açıklayan aggada, ולאגדה המיישבת דברי המקרא)³⁸¹ bu kullanımlardan bazılarıdır.

Peşuto şel mikra'dan farklı olarak 'agada meyaşevet' (metnin bağlamına oturan veya uygun düşen aggadik yorum) Raşi'ye özgü bir kavramdır. Ondan önce agada'yı 'meaşevet olan ve olmayan' şeklinde ayıran başka bir müfessir bilinmemektedir.³⁸² Agada'yı böylesi bir ayırıma tabi tutmakla birlikte Raşi, 'meaşevet' olan agadik yorumların kriterlerini belirlememiştir. Kamin, y-ş-v kökünden türeyen kelimelere ilişkin analizinde bunun "yerleştirmek", "eşit şekilde düzenlemek" gibi anlamlara geldiğini, fakat tefsirde "yorumun farklı parçalarını uyumlu hale getirmek, bileşenleri bağlamsal bütünlüğe uyacak şekilde düzenlemek" olarak kullanıldığını belirtir.³⁸³ Bu anlamda Raşi'ye özgü kavramlardan biri olan *agada meyaşevet* ile metnin literal anlamı değil daha ziyade midraşik yorumların eleştirel bir seçimi kastedilmiştir. Raşi, bir kriter olarak kutsal yazıların diline uygun düşen midraşik yorumları tercih etmiştir.³⁸⁴ Dolayısıyla Raşi'nin tefsiri, kutsal yazıları bağlamına ve sözdizimine uygun açıklayan midraşik bir tefsirdir.

2.1.1.3. Mişmao (Lafzî veya Zahirî Anlam)

Raşi'nin metnin basit veya zahir anlamı için kullanmış olduğu bir diğer kavram da yaklaşık 40 yerde geçen *mişma* (משמע) ya da *mişmao*'dur (משמעו). Bir ifadenin yazıldığı veya işitildiği şekilde, bir diğer ifadeyle lafzi anlamıyla anlaşılması gerektiği durumlarda Raşi'nin başvurduğu bu kavram daha çok Neviim ve Ketuvim kitaplarının tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık 10 yerde *mişma* ile *peşut* kavramını mukayese eden Raşi; pasajı bir bütün olarak ele alırken *peşut*, kelimeleri tek tek açıklarken ise *mişmayı* tercih etmiştir. Kimi zaman da metnin basit ve gerçek anlamı için *peşut* ile *mişma* kavramlarını birbirinin yerine kullanmıştır.³⁸⁵

Buradaki en temel sorun yukarıda bahsi geçen ifadelerin Raşi'nin *peşat-deraş* arasındaki ayırımın bilincinde olduğu ve tutarlı bir şekilde tefsirine yansıttığı şeklinde okunmasıdır. Ancak Yaratılış 3:8'in yorumunda Raşi'nin tam olarak neyi kastettiği açık değildir. Raşi ne *peşat* ve *deraşın* ne de *peşuto şel mikra* veya *mişmaonun* tanımını yapmıştır. Ayrıca bu kavramların sistematik bir tefsir metodu bağlamında okunması gerekiyorsa o halde *peşat* tanımının göz önünde

³⁸⁰ Raşi, Yaratılış, 50/5.

³⁸¹ Raşi, Yaratılış, 3/8.

³⁸² Viesel, "The Secret of the Popularity of Rashi's Commentary on the Torah", 213.

³⁸³ Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization", 29.

³⁸⁴ Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 70-71.

³⁸⁵ Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 119-120.

bulundurulması gerekmektedir. Bir *peşat* yorumcusunun kutsal yazıları diline, sözdizimine, bağlamına ve gramer kurallarına uygun ve mantık ilkelerine göre açıklaması gerekmektedir. Ancak Raşi *peşat*ın bu metodolojik ilkelerinin farkında olsa bile bütün tefsiri boyunca bağlı kalmamıştır. Grossman da Raşi'nin tefsirinde mutlak anlamda literal yorumu amaçlamadığını, zaten bir tutarlılığın da söz konusu olmadığını, bazı akademisyenlerin bu tutarsızlıkları gidermeye ilişkin çabalarının da 'zorlama çözümler' olduğunu belirtir.³⁸⁶

Benzer tespitleri Raşi'nin Tanah tefsirinde kullanmış olduğu metodolojik kavramlar ve *peşat-deraş* ilişkisi üzerine önemli çalışmalara imza atan Benjamin Gelles ve Sarah Kamin de yapmıştır. Gelles, Raşi'nin *peşat* anlayışının daha sonra evrildiği şeye kıyasla henüz tam olarak olgunlaşmadığı ve Raşi'nin *peşat* ile *deraş*ı kategorik olarak birbirinden bağımsız tefsir metotları olarak görmediği sonucuna varır. Ona göre Raşi'nin *peşat* ile ilişkilendirilen açıklamalarını ihtiyatla değerlendirmek gerekir. Raşi, midraşik geleneğin etkisinde kaldığı için, *peşat-deraş* arasında net bir ayırım yapamamıştır.³⁸⁷ Ona göre bağlamın ve filolojinin önemini hissetmiş olsa da Raşi'nin bu ilkeyi kutsal yazıların her cümlesine uygulaması gerektiğine ilişkin bir farkındalığı yoktur.³⁸⁸ Bu yönüyle Gelles, Abraham İbn Ezra'nın Raşi'nin bir *peşat* tefsiri yazmayı amaçladığını fakat eserinin aslında *peşat*ın kriterlerini taşımayan midraşik yorumlardan oluşan bir tefsir olduğu eleştirisini kabul etmiştir.³⁸⁹

Çalışmasına Raşi'nin “*iki farklı tefsir yöntemi olarak peşat ve deraş arasında bilinçli ve açık bir ayırım yapıp yapmadığını*” sorarak başlayan Kamin de Raşi'nin her iki kavramı kullanmadığını, *peşat* ve *deraş* arasında kategorik ayırım yapmadığını; böyle bir ayırım yapmışsa da kendisini *peşat* ile sınırlandırmadığı sonucuna varmıştır.³⁹⁰ Raşi'nin literal anlam anlayışı da kutsal yazıların diline, sözdizimine ve bağlamına uygun midraşik yorumların seçilmesiyle ilgilidir. Bir anlamda onun tefsiri midraşıktır. Kamin ayrıca ‘*deraş*’ı çağrıştıran kavramların da yorum metodu değil yorumun kaynağına işaret ettiğini belirtir. Kamin’e göre hem terminolojik açıdan hem de içerik yönünden incelendiğinde Raşi, halefleri Raşbam ve İbn Ezra gibi *peşat-deraş* arasında kesin bir ayırım yapmamış; böyle bir amacı da olmamıştır. O, kutsal yazıları midraşlarla

³⁸⁶ Grossman, *Rashi*, 86-89.

³⁸⁷ Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 33-42.

³⁸⁸ Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 116, 135.

³⁸⁹ Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 70.

³⁹⁰ Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 71, 166.

bütünleştirerek yorumlayan bir Yahudi müfessirdir. Sonuç olarak Kamin, Raşi'nin yalnızca *peşat* odaklı bir tefsir yazmayı amaçladığı fikrini reddeder.³⁹¹

Ancak Raşi, Kamin'in iddia ettiği gibi, *peşuto* kavramını Tevrat tefsirinde kutsal yazıların bağlamına, sözdizimine ya da literal anlamına uygun midraşik yorum şeklinde tutarlı olarak da kullanmamaktadır. Örneğin Esav'ın *behorluk* (ilk doğan) hakkına ilişkin yorumunda *peşuto* kavramına yüklediği anlam bunlardan biridir. Raşi “*İsrail benim ilk oğlumdur (bney behori, בְּנֵי בְּחֹרִי)*” ifadesinde geçen ‘*behor*’ kelimesinin *peşuto*’ya göre anlamının ‘yücelik, büyüklük’ olduğunu; nitekim Tanah’ta³⁹² bu anlamda kullanıldığını dile getirir. Ancak midraşik anlamının Esav’ın ilk doğan hakkını Yakup’a sattığı yönünde olduğunu da ekler.³⁹³ *Behor* kelimesinin literal ve düz anlamı midraşik yorumda geçtiği üzere “ilk doğan/ilk oğulluk” olduğu³⁹⁴ ve Raşi’nin de pek çok pasajda³⁹⁵ bu anlama göre yorumladığı görülmektedir. Ancak burada Raşi *behor* kelimesini mecaz anlamıyla ‘yücelik, büyüklük’ olarak açıklamıştır. Bu anlam ise ne Tevrat anlatısının literal anlamına ne de midraşik yorumun bağlamına uygundur.

Peşutonun literal anlam ve bağlam dışı kullanıldığı örneklerden biri de “*içeri girmek [yürümek] serbestliğini sana veririm*”³⁹⁶ (ונתתי לך מהלכים) ifadesinin açıklamasına ilişkindir. Raşi bunun *peşutoya* göre (ולפי פשוט) “*Yeşu’ya gelecekte oğullarının faziletli olacağının müjdelenmesi*”³⁹⁷ anlamına geldiğini dile getirir. Fakat Targum’un ise ilgili ifadeyi “*Sana serafim melekleri arasında yürüyeceğin ayaklar vereceğim*” şeklinde tercüme ettiğini de aktarır.³⁹⁸ ‘*Mehalhim*’ (מהלכים) kelimesinin “yürümek, ilerlemek, geçmek” anlamına gelen h-l-h (הלך) kökünden gelmesi nedeniyle Targum’un açıklaması literal anlama daha uygun görünmektedir. İlgili ifadenin bağlamı dikkate alındığında Yeşu’nun göksel varlıklarla (serafim) diyalog halinde olduğu, hatta elbiseleri kirli olduğu için değiştirildiği anlaşılmaktadır. Tanrı Yeşu’nun günahlarının bağışlandığını ve “*şu duranlar arasında*” (בין העמדים האלה) diyerek işaret ettiği meleklerle birlikte huzuruna çıkabilmesinin ancak emirlerini yerine getirmesine bağlı olduğunu açıkça belirtir.³⁹⁹ Dolayısıyla Raşi’nin Yahudilerin önemli kahramanlarından biri olan Yeşu’nun neslini ön plana

³⁹¹ Kamin, “Rashi’s Exegetical Categorization”, 16-32.

³⁹² Mezmurlar 89/27: *Ben de onu ilk oğlum, Dünyadaki kralların en yücesi kılacağım.*

³⁹³ Raşi, Çıkış, 4/22.

³⁹⁴ Kollektif, *Kutsal Kitap Sözlüğü* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 301-302.

³⁹⁵ Örnek olarak bkz: Raşi, Yaratılış, 35/23.

³⁹⁶ Zekeriya, 3/8. Kitabı Mukaddes Şirketi’nin (İstanbul, 1995) tercümesidir.

³⁹⁷ Raşi, Zekeriya, 3/8.

³⁹⁸ Raşi, Zekeriya, 3/7.

³⁹⁹ Zekeriya, 3.

çıkartmak için yaptığı ve *peşut* olduğunu iddia ettiği anlam metaforik iken; Targum'un çevirisi metnin bağlamına ve basit anlamına daha uygundur.

Yine “*Sıkıntılı günde eğer gevşek davranırsanız*” (הַתְּרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה)⁴⁰⁰ ifadesini önce Tora ile ilişkilendirerek “*Eğer Tora hakkıdna gevşek davranırsanız*” (תְּרַפִּיתָ מִן הַתּוֹרָה) şeklinde açıklayan Raşi, midraşik bir yorum verdikten sonra *peşutoya göre* anlamının ise “*arkadaşınızın/sevdiğiniz kişinin sıkıntılı gününde gevşek davranırsanız*” (הַתְּרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרַת אֶחָיוֹךָ) şeklinde olduğunu öne sürer.⁴⁰¹ Burada ise Raşi'nin zihninde *peşutun* tek ve sabit bir anlamının olmadığı görülmektedir.

Raşi'nin *peşut* kelimesini farklı anlamlarda kullandığına ilişkin bir diğer örnek de Vaiz Kitabı'nda geçmektedir. Raşi, Tanrı'nın kendisine ‘zenginlik ve sağlık’ verdiği kişinin ‘עֶשֶׂר וּנְכָסִים’ *peşutoya* göre açıklamasının ‘işitilen veya görünen’ zahir anlam olduğunu ifade eder. Ancak devamında ‘onur/saygınlık’ kelimesini de ekleyerek yaptığı yorumda ise bu sefer ‘zenginlik, sağlık ve onur’ (עֶשֶׂר וּנְכָסִים וְכְבוֹד) ifadesinin “*Tanah, Mişna ve Agada*” (מִקְרָא, מִשְׁנָה וְאַגְדָּה) anlamına geldiği öne sürer.⁴⁰² Her ne kadar yorumun ilk kısmında Raşi *peşut* kelimesini literal anlamda kullanmış gibi görünse de devamında buna bağlı kalmamıştır. İlgili pasaja sadece ‘onur’ kelimesinin eklenmesiyle metnin anlamının değişmeyeceği açıktır. Çünkü ‘onur’ burada zenginlik ve sağlık gibi Tanrı'nın bahsettiği özelliklerden biridir. Bu örnekte de Raşi'nin *peşut* kelimesini metodolojik bir ilke ya da metnin bağlamı anlamında kullanmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Raşi'nin yorumlarında *peşuto* metodolojik bir ilke olmadığı gibi sadece gerçek anlam değil, bir ifadenin mecazi, metaforik ve sözlük anlamını da kapsayan, oldukça değişken bir kavram olarak kullanılmıştır.⁴⁰³

Raşi'nin tefsirlerinin çağdaş *peşat* paradigmalarıyla okunması neticesinde büyük problemlerle karşılaşılacağı açıktır. Çağdaş *peşat* anlayışına göre müfessir bir metni literal anlamı, bağlamı, sözdizimi, gramer kuralları ve Tanah anlatısına uygunluğunu esas alarak yorumlamalıdır. Ancak Raşi'nin midraşik ağırlıklı tefsiri *peşata* uygun değildir. Bu durum Raşi'nin esasında *peşat* tefsiri yazmakta başarısız olduğu algısına yol açmaktadır. Bu paradoksal durum *peşat* tefsirinin diğer öncülerinden Abraham ibn Ezra ile Raşbam'ın eleştirilerine de konu olmuştur.

İbn Ezra'nın Raşi ve tefsir metoduna bakışı şu şekildedir:

⁴⁰⁰ Özdeyişler, 24/10.

⁴⁰¹ Raşi, Özdeyişler, 24/10.

⁴⁰² Raşi, Vaiz, 6/2.

⁴⁰³ Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 113.

Sonraki nesiller [yani Talmud bilgelerinden sonrakiler] *deras*'ı birincil ve asıl [metot] haline getirmişlerdir. Örneğin merhum Rabbi Şlomo, Tanah'ı *deras*'a göre yorumlamasına rağmen [bunun] *peşat* yöntemi olduğunu düşünmüştür. Eserlerindeki *peşat* [yorumlarının sayısı] binde bir bile değildir (ואין בספריו פשוט רק אחד מני אלה). [Yine de] çağımızın bilginleri bu kitapları övmektedirler.⁴⁰⁴

Burada İbn Ezra'nın Raşi'yi geleneksel tefsir anlayışı *deras*ın takipçisi olarak konumlandığı açıktır. Ayrıca midraşik karakterli oluşuna rağmen Raşi'nin tefsirinin ilgi görmesinden de rahatsız olduğunu, en azından şaşkınlıkla karşıladığını görebiliyoruz. Fakat burada daha da ilginç olan nokta ise Raşi'nin *deras* yorum yapmasına rağmen bunun *peşat* olduğunu düşünmüş olduğuna yönelik eleştiridir. Çünkü İbn Ezra'ya göre tefsirinin *peşat* olması bir yana Raşi *peşat-deras* arasında ayırım yapmakta bile yetersiz kalan bir Tevrat yorumcusudur.

Raşbam ise bu konuda şunları aktarmaktadır:

...Benzer şekilde annemin babası, Tora, Nevim ve Ketuvim üzerine yorumlar yazan, tüm diasporada yaşayanlara ışık olan merhum Rabbi Şlomo da kutsal yazıları literal anlamına göre yorumlamaya (פשוטו של מקרא) özen göstermiştir. Ben, Raşi'nin damadı Rabbi Meir'in oğlu Şmuel, sık sık onunla [yorumlarını] tartışım ve bana, eğer fırsatı olsaydı kutsal yazılara, her gün yeni idrak edilen *peşata* göre/uygun (לפי הפשטות המתחדשים) yeni bir tefsir yazacağını itiraf etti.⁴⁰⁵

Bu itirafın Raşi'nin değil torunu Raşbam'ın ağzından dökülen sözler olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Ayrıca Raşi'nin '*peşata* uygun yeni bir tefsir' yazmakla neyi kastettiği veya Raşbam'ın böyle bir anekdotu aktarmakla neyi hedeflemiş olabileceği hususunu düşünmek gerekir. Raşi'nin tefsir anlayışının 'günden güne' gelişmeye devam ettiği kabul edilecekse o halde Raşi'nin ilk etapta *peşat*ı hedeflediği söylenemez. *Peşat*ın klasik tanımında metnin anlamının sabit olduğu, şartlara göre değişmeyeceği varsayılmaktadır. Ivan Marcus, belki de bu itirafın Raşi'nin *peşat* anlayışını yetersiz bulan Raşbam'ın, onun Tevrat tefsirini *peşata* uygun olarak yeniden yazma arzusunun somut ifadesi şeklinde okunabileceğini belirtir.⁴⁰⁶ Raşbam, İbn Ezra gibi, teorik olarak Raşi'nin de *peşat* yanlısı olduğunu kabul etmekte ancak pratiğe yansıtma konusunda başarısız bulunmaktadır. Halahik hükümle çatıştığında bile literal yorumu tercih edecek kadar katı bir *peşatçı* eğilime sahip olan bir yorumcu için, Raşi'nin midraşik yorum ağırlıklı tefsirinin metnin literal

⁴⁰⁴ Gabriel Hirsch Lippmann (ed.), *Sapha Berura* (Fürth: Zürndorffer, 1839), 5a; Yedida Chaya Eisenstat, *Rashi's Midrashic Anthology: The Torah Commentary Re-Examined* (Ann Arbor, United States, Ph.D., 2014), 30.

⁴⁰⁵ Rashbam on Genesis 37/2.

⁴⁰⁶ Ivan G. Marcus, "Rashi's Choice: The Humash Commentary As Rewritten Midrash", *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, ed. David Engel vd. (Leiden: Brill, 2012), 33-34.

anlamını bulanıklaştırdığını düşünmesi şaşırtıcı değildir.⁴⁰⁷ Bu anlamda Raşbam, kendisi gibi “*hem teoride hem de pratikte literal (peşat) ve literal olmayan (derash) arasında net bir sınır*”⁴⁰⁸ çizemediği için Raşi’nin tefsir metodunu tam bir *peşat* tefsiri olarak görmemiştir.

Her iki müfessiri çeşitli açılardan karşılaştıran Lockshin, “*Raşbam’ın Tevrat tefsirindeki yorumlarının yaklaşık yüzde ellisinin Raşi’nin tefsirine meydan okuma amaçlı*” olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁴⁰⁹ Raşbam’ın *peşat* olarak tanımladığı 127 yorumdan 107 tanesi kısmen ya da tamamen Raşi’nin yorumuna aykırıdır.⁴¹⁰ Martin Lockshin’in istatistiksel analize göre “*Raşbam’ın peşat kelimesini kullandığı yorumların %75’i Raşi’nin yaptığı yorumlara taban tabana zıttır. %84 ise bir dereceye kadar Raşi’ye muhaliftir.*”⁴¹¹

Rabbinik dönem sonrası Yahudi tefsircilerin iki temel akım (*derash* ve *peşat*) üzerinden tasnif eden Yitshak Abravanel (ö. 1508) de Raşi’yi midraşik tefsir kategorisine yerleştirmiştir. Abravanel, *derash* Raşi; *peşat* ise İbn Ezra ile ilişkilendirmiştir. Daha sonra gelen yorumcular ise kutsal yazıları ya midraşik ya da literal anlama göre yorumlayarak bu iki müfessiri taklit etmişlerdir. Abravanel, İbn Ezra’yı “*kelimelerin gramer yapısına ve metnin zahir anlamına*” odaklanmakla; Raşi’yi ise “*yorumlarının çoğunda hahamların açıklamalarıyla (midraşim) yetinmekle*” suçlamıştır.⁴¹²

Raşi’nin sadece Tevrat tefsirinin bile yarısından fazlası midraşik içerikli yorumlardan oluşmaktadır. Birbiriyle çelişik midraşları alıntılayabildiği gibi Raşi literal anlama aykırı olduğunu açıkça belirttiği midraşları da tefsirine almaktan çekinmemiştir.⁴¹³ Tevrat’ın ilk kelimesi olan ‘bereşit’i açıklarken Raşi “*bu ifade rabbilerimizin midraşik yorumlarına muhtaçtır*”⁴¹⁴ diyerek başlar. Yaratılış 1:4’te “*Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı*” cümlesi için yine agadik midraşlara başvurulması gerektiğini belirtir. Raşi midraşik yorumu verdikten sonra bu cümlemin alternatif bir yorum olarak literal anlama göre de açıklanabileceğini dile getirir. Ancak

⁴⁰⁷ Halivni, *Peshat and Derash*, 27.

⁴⁰⁸ Sarah Kamin, “Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1985), 153.

⁴⁰⁹ Eran Viesel, “The Anxiety of Influence’: Rashbam’s Approach to Rashi’s Commentary on the Torah”, *AJS Review* 40/2 (2016), 279.

⁴¹⁰ Martin I. Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir’s Commentary on Genesis: An Annotated Translation* (Lewiston: E. Mellen Press, 1989), 17.

⁴¹¹ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir’s Commentary on Genesis*, 18.

⁴¹² Ayrıca Yitshak Abravanel’in hayatı ve Yahudi tefsirine ilişkin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Eric Lawee, *Isaac Abarbanel’s Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue* (New York: State University of New York Press, 2001).

⁴¹³ Grossman, *Rashi*, 94-95.

⁴¹⁴ Raşi, Yaratılış, 1/1.

midraşik görüşü esas aldığı açıktır.⁴¹⁵ Yaratılış 25’de ise Yakup ve Esav’ın daha doğmadan annelerinin karnında rekabet ettiklerini belirten ‘*va-yitrotsatsu*’ (וַיִּתְרוֹצְצוּ - רָצַץ) kelimesi için “*Hoşunuza gitse de gitmese de, bu ifade midraşik yorumla açıklanmalıdır*” yorumunda bulunur.⁴¹⁶ Bereşit Raba’da kelimenin kökeni ve ne anlama geldiği hakkında çeşitli görüşler mevcut olsa da Raşi bunlardan sadece Yakup’un Tora’nın çalışıldığı yerden geçerken bir an önce doğmak için hızlı hareket ettiği; Esav’ın ise putperest tapınakların önünden geçerken hareketlendiği görüşüne atıfta bulunur.⁴¹⁷ Burada kelimenin literal anlamının ne olduğu veya hangi midraşik görüşün ilgili Tanah ifadesinin bağlamına uygun yorum olduğu meselesi Raşi’nin gündemini meşgul eden konular değildir. Onun bütün gayesi her durumda Yakup’u ön plana çıkartmak ve sadece onun soyundan gelenlerin gerçek İsrail’i temsil ettiğini ortaya koymaktır. Bu minvalde, Esav söz konusu olduğundaysa aksine olabildiğince kötülenmelidir.

Raşi, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı ve diğer varlıklara egemen kılındığının anlatıldığı Yaratılış 1:26’da geçen ‘*ve-yirdu*’ (וַיִּרְדּוּ) ifadesini açıklarken de metnin literal anlamına aykırı bir yoruma imza atar. Diğer örneklerde olduğu gibi bu yorumu da midraşik kaynaklara dayanmaktadır.⁴¹⁸ Raşi ‘*ve-yirdu*’ (וַיִּרְדּוּ) kelimesinin hem ‘egemen olan’ (*lirdot* - לִרְדּוֹת, רָדָה) hem de ‘egemen olunan’ (*laredet* - לָרֶדֶת, יָרַד) anlamına geldiğini belirtmiştir. Ancak her iki kelime farklı kökten gelmektedir. *Lirdot* “hükmeden, egemen olan” anlamına gelen “rada” kökünden türemişken; *laredet* ise “yağmak, düşmek” anlamına gelen “yered” kelimesinden türemiştir. Raşi yorumunda eğer insanoğlu layıkça yaratılışın efendisi olacağını ve tüm canlılara hükmedeceğini; eğer layık değilse, onlardan daha da aşağı bir seviyeye ‘düşeceğini’ ve diğer canlılar tarafından hükmedilen olacağını belirtir.⁴¹⁹ ‘*Ve-yirdu*’ kelimesinin sözlük anlamı “hükmetmek veya üstün gelmek”tir. Ancak Raşi bu kelimeyi *laredet* fiiliyle ilişkilendirerek “hükmedilen veya düşen” anlamına geldiğini belirtir. Bu ikinci açıklama ise midraşıktır. Raşi’nin burada vermek istediği mesajı iki şekilde okumak mümkündür. Bu yorumla Raşi iyi bir insan olmanın gerekliliğine dikkat çekmiş olabilir. Belki de Raşi Yahudilerin neden Esav’ın soyundan gelen Hristiyanların boyunduruğu altında yaşamaya mahkum edildikleri sorusuna cevap vermek istemiştir. Yahudiler Tanrı’nın emirlerine uymadıkları için bu duruma düşmüşlerdir. Burada da midraşik görüşün metnin

⁴¹⁵ Raşi, Yaratılış, 1/4.

⁴¹⁶ Pearl, *Rashi*, 40.

⁴¹⁷ Bereshit Rabbah, 63/6.

⁴¹⁸ Bereshit Rabbah, 8/12.

⁴¹⁹ Raşi, Yaratılış, 1/26.

literal anlamıyla bağdaşmadığı açıktır. Ancak Raşi, midraşik yorumu tercih etmekten geri durmamıştır. Onun asıl amacı ahlaki erdemlerin yaratılış üzerinden temellendirilmesidir.⁴²⁰

Metnin literal veya basit anlamına bağlı kalınmadığını gösteren bir diğer örnek de gematria (harflerin sayısal değeri) formüllerine dayanarak yapılan yorumlarıdır.⁴²¹ Raşi, Yaratılış 14:14'te geçen “318 eğitilmiş adam” ifadesini açıklarken bir midraştan hareketle ‘318’ için: “*Hahamlarımız bunun sadece Eliezer olduğunu belirtmişlerdir, onun adı gematria'da 318 eder.*” yorumunda bulunur.⁴²² Metnin literal anlamına göre Avram’ın 318 “eğitilmiş adamı” nasıl yanına aldığı anlatılmaktadır. Ancak Raşi harflerin rakamsal değerini esas alarak, bu ifadeyle Eliezer’in kastedildiğini dile getirmiştir. Gematria ile yorumlamak *deras* tefsiriyle ilgili bir uygulamadır. *Peşat* yorumcusu İbn Ezra, Avram'ın gerçekten de savaş için eğitilmiş adamları olduğunu ve bunların bu seferde kendisine eşlik ettiğini belirtmiştir.

Raşi, Yaratılış kitabındaki “*Tanrı İnsanı yarattığına pişman oldu (Vayinnahem ki asa, וַיִּנְחַם ה' אֱלֹהֵינוּ)*. *Ve yüreği sızladı (Vayitatsev, וַיִּתְּצֵב)*” cümlesine ilişkin yorumu da *peşata* uymaz.⁴²³ Raşi, cümlelerin ilk kısmında geçen ve ‘pişman oldu’ anlamındaki ‘*Vayinnahem*’ kelimesini bir midraştan hareketle Tanrı’ya izafe ederek “teselli/avuntu buldu” şeklinde yorumlar.⁴²⁴ Pasuğun devamındaki ‘*vayitatsev*’ (üzüldü) kelimesini ise hiçbir midraşik tartışmaya girmeden kısaca ‘yani insanoğlu’ şeklinde açıklamayı daha uygun görmüştür. Raşi burada fiilin ‘v’ harfiyle kendisinden önceki yükleme bağlanması gerektiği kuralını görmezden gelmiştir. Ayrıca *Targum Onkelos*, bahse konu pasuğu Raşi’nin iddia ettiği gibi değil; aksine “*Tanrı insanı yeryüzünde yarattığına pişman oldu*” şeklinde çevirmiştir.⁴²⁵ Dolayısıyla Raşi burada *Targum Onkelos*’u kendi görüşü için manipüle etmiştir.⁴²⁶ Bunu yapmasının nedenini ise “*sapkınlara karşı cevap vermek için yazdım*” (*vezo katavti liteşuvat ha-minim, וְזוֹ קָטַבְתִּי לְתִשְׁבּוּת הַמִּיָּנִים*) şeklinde açıklar. Bu aynı zamanda Raşi’nin metnin bağlamına uygun olarak açıklanabileceğini kabul ettiğini; ancak sapkınların görüşü olduğu gerekçesiyle reddettiğini göstermektedir. Ancak Raşi burada pişmanlık, üzüntü, acizyet gibi antropomorfik ifadeleri Tanrı’ya yakıştıramadığı için metnin bağlamının dışına çıkmak zorunda

⁴²⁰ Pearl, *Rashi*, 42.

⁴²¹ Gematria ve diğer yorum kuralları için ayrıca bkz: Ömer Faruk Araz, “Eleazar b. Yose ha-Galili ve Otuz iki Yorum Kuralı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 98-118.

⁴²² Raşi, Yaratılış, 14/14.

⁴²³ Raşi, Yaratılış, 6/6.

⁴²⁴ Bereşit Rabbah, 27/4.

⁴²⁵ *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, çev. John Wesley Etheridge (London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1862), 46.

⁴²⁶ Rabbi Yisrael Herczeg (ed.), *Sapirstein Edition Rashi: The Torah with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated (Bereishis/Genesis)* (Brooklyn: Artscroll Mesorah Publications, 2017), 1/61.

kalmıştır. Bunu yaparken de *Targum Onkelos*'un farklı bir çeviri yapmasına rağmen okuyucusunu manipüle etmeyi göze alır.

Standart *peşat* tanımına aykırı olarak Raşi, yorumlarında metaforik ya da mecaz anlama da yer vermiştir. Örneğin “*Rab Musa’ya, ‘git ve aşağı in’ dedi (גֵּת וְאֶשְׁרָאִיִּן)*”⁴²⁷ ifadesini Raşi manevi anlamda bir alçalma veya düşüş olarak yorumlamıştır: “*Yüksek konumundan in. Sana bu yüksek konumu sadece onların iyiliği için verdim...*”⁴²⁸ ‘*Git ve aşağı in*’ pasajı, Tevrat’ta Tanrı’nın Sina Dağı’nda Musa ile görüşürken İsrailoğullarının Altın Buzağı yaptığı bir bağlamda söylenmiştir. Lafzen kolayca anlaşılabilen bu ifadeyi Raşi, yorum gerektirecek metinsel hiçbir problem olmamasına rağmen metaforik anlamda yorumlamayı tercih etmiştir. Midraşlarda da ‘yükselmek’ ve ‘alçalmak’ gibi ifadeler manevi, sosyal ya da ekonomik statüdeki bir değişikliği ifade edecek şekilde gerçek olmayan bir anlamda yorumlanır. Raşi’nin yorumu da midraş kökenlidir.⁴²⁹ Nitekim bu pasukla ilgili olarak Rabbi Elazar, Musa’ya verilen yüksek konumun peygamberlik olduğunu belirtmiştir.⁴³⁰

Bu örneklerden hareketle Raşi’nin tefsirinin tamamen midraşik olduğunu veya *deraş* metoduna göre kaleme alındığını iddia edemeyiz. Çünkü midraşik yoruma karşı literal anlamı açıkça tercih ettiği örnekleri göz ardı etmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte midraşik geleneğin Raşi’nin tefsirine etkisi açıktır. Torunu Raşbam’ın da eleştirisinde belirttiği üzere Raşi’nin kendisi de tefsirinde midraşik malzemeye yoğunluk verdiğinin farkında olsa gerek ki ömrünün sonunda tefsirini *peşata* göre yeniden revize etme ihtiyacı hissetmiştir. Bu anekdotun Raşbam’ın fikri olduğunu, en azından Raşi’nin ağzından çıkmadığını belirtmiştik. Ancak bu durum tefsirin midraşik olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız üzere midraşik yorumun aktarımı noktasında da tutarlı ve sistematik davranmamıştır. Yorumlayacağı pasajla ilgili çeşitli midraşik yorumların olduğunu belirten Raşi’nin bir görüşü seçerken diğerlerini neden dışarda tuttuğu, seçeceği midraşik yorumu da olduğu gibi aktarmak yerine neden ekleme-çıkarma yaptıktan sonra veya başka midraşik görüşlerle harmanlayarak alınıldığı belirsizdir. Keza Rabbinik tefsirde midraşlar Tanah’ın belirli bir pasajıyla ilgiliyken Raşi bu bağlamı da dikkate almadan farklı kelime veya bölümlerle ilişkilendirebilmiştir. Leibowitz,

⁴²⁷ Çıkış, 32/7.

⁴²⁸ Raşi, Çıkış, 32/7.

⁴²⁹ BT, Berakhot, 32a; Midrash Tanchuma, 22, Shemot Rabbah, 42:3.

⁴³⁰ Ayrıca bkz: Ömer Faruk Araz, *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 175-176.

Pearl ve Doron gibi kimi araştırmacılar yalnızca literal anlama uygun midraşları seçtiğini öne sürmüşse de İsrail'in seçilmişliği, Tevrat, Vadedilmiş Topraklar ile Esav ve İsmail gibi Yahudi olmayan figürlere ilişkin pasajları yorumlarken literal yorumu tamamen ikinci planda tutabilmiştir. Raşi'nin midraş seçiminde bile bir tutarlılık söz konusu değildir. Literal anlama aykırı midraşlar kullandığı gibi bazen de çelişkili midraşları bir arada vermiştir. Öncelikle bu kadar yoğun midraşik yorumu alıntıl原因 Raşi'nin tefsirlerinde *peşat-deraş* ilişkisinin açıklanması gerekmektedir. Ancak modern döneme dek ikna edici bir öneri ortaya konulamamıştır. Raşi'nin tefsirinin merkezine midraşik yorumları koyması ya literal yorumu Rabbinik geleneğe tasdik ettirme ihtiyacı ya da bu ikili yorum anlayışının Yahudi tefsir geleneği doğasının bir gereği şeklinde açıklanmıştır.⁴³¹ Burada bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. Midraş seçiminin belirli bir sistem dahilinde olmaması tefsirde bir eksiklik olarak görülmemelidir. Bu, Raşi'nin bilinçli tercihidir. Onun nihai hedefi kutsal yazıları midraşik gelenek içerisinde, yaşadığı dönemin koşullarına da uygun olarak Yahudilere açıklamaktır. Raşi'nin anlaşılması zor veya teolojik tartışmalara yol açan içerikteki tanahik pasajları görmezden gelirken, sarıh ifadeleri açıklama gereği duyması yine bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Hangi yorum metodunu takip ettiği öne sürülürse sürülsün teolojik, pedagojik ya da dini polemikler söz konusu olduğunda Raşi, yapacağı yorumları tanahik ya da midraşik ifadelerle ilişkilendirerek onların otoritesi üzerinden dile getirme yoluna gitmiştir. Yorumlarında kendisini dil, gramer ve bağlam gibi literal yorum kriterleri ile sınırlandırmamaktadır. Raşi'nin literal yorum uğruna geleneksel Yahudi tefsirine itiraz ettiği örneklerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu örneklerin çoğu da dilbilimsel açıklamalarla ilgilidir. Raşi'nin literal yorum anlayışının Raşbam ve İbn Ezra'nın sistematik, statik ve katı *peşat*ından ziyade Tannaim ve Amoraim tefsir anlayışına daha yakın bulduğumuzu ifade etmek istiyoruz. Orta Çağ *peşat*çıları basit ve gerçek anlam vurgusuyla metni donuklaştırırken; Talmud rabbilerinin literal yorum anlayışı, lafzı korumak şartıyla yorumcuya bir metni her koşula uygun yeni anlamlar yükleyerek revize etme esnekliği sağlamıştır. Daha önce belirttiğimiz bu anlayış aynı zamanda dini metinleri donuklaştırmaktan kurtarmıştır.

2.1.2. Dış Faktörler

Raşi'nin tefsir metodunun *peşat* olduğunu öne süren araştırmacılar metin içi referansların yanı sıra bunu birtakım dış faktörlerle de desteklemeye çalışmışlardır. Bunların başında *peşat*ın

⁴³¹ Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", 292-294.

Rabbînik gelenek içerisinde bilinen bir yorum metodu olduğu iddiası gelmektedir. Raşı'yi *peşat* kategorisine yerleştiren araştırmacılar Orta Çağ Yahudi-Hristiyan polemiklerinin ya da İspanya'daki tefsir çalışmalarının da Raşı ve Fransa'daki diğer yorumcuların literal yorumu yönelmesinde etkili olduğunu öne sürmektedir.

2.1.2.1. Rabbînik Gelenek

Bazı araştırmacılara göre *peşat* tefsiri, Yahudi yorum geleneğinde yeni ve farklı bir aşamayı temsil etmesine rağmen; klasik tanımıyla Tannaik ve Amoraik dönemden⁴³² itibaren rabbiler tarafından zaten bilinen ve uygulanan bir metottur.⁴³³ Ancak *peşat*'ın ne zaman ortaya çıktığı konusunda bir fikir birliğinden söz etmek mümkün olmadığı gibi bu konudaki genel yaklaşım da olumsuz yöndedir.⁴³⁴ *Peşat* ile *deraşı*, *midraş agada* çatısı altında birleştiren Rabinowitz, iki yorum metodu arasındaki ayrımın Amoraik sonrası ortaya çıktığını belirtir.⁴³⁵ Grossman, Sarah Kamin ve David Halivni gibi modern dönem Yahudi araştırmacılara göre ise *peşat* Orta Çağ'a ait bir tefsir metodu olup, Raşı tarafından 11. yüzyılda geliştirilmiştir.⁴³⁶ Kamin ve Halivni, Raşı ile ilişkilendirilen bu yeni tefsir anlayışını metodolojik kaygılarla açıklarken; Grossman ve Touitou ise Yahudi-Hristiyan polemikleri ile ilişkilendirmiştir.⁴³⁷

Bu iddianın temelinde iki etken yatmaktadır: Raşı'nın tefsirinin midraşik karakterli oluşu ve Yahudi yazarların Raşı'yi Rabbînik geleneğin takipçisi olarak konumlandırma arzusu. Özellikle de ikinci etken, Raşı'nın tefsir anlayışının bir yenilikten ziyade geleneğin devamı olarak sunulmasına yol açmıştır.⁴³⁸ Bunun bir yansımasını, *peşat*'ı geleneksel Rabbînik tefsir anlayışının bir ürünü olan *midraş agada* çatısı altında toplama arzusunda görebiliriz.⁴³⁹ Bu yaklaşıma göre Raşı'nın *peşat* tefsirlerinde yoğun bir şekilde midraş kullanması çelişik bir durum değildir. O

⁴³² Tannarim, Sözlü Tevrat'ı yazıya derlenmesi ve yazıya aktarılması çalışmalarını yürüten rabbilerdir. M.S. 10-20 yıllarında başlayarak 3. asra kadar altı nesil boyunca faaliyet yürüten bu rabbiler, Mişna ve Baraytaları yazmışlardır. Tannaim'in çalışmalarını redakte eden, Kudüs ve Babil Talmudu'nu derleyen rabbilere ise amoraik denilmektedir. Amoraik rabbileri de Babil Talmudu'nun M.S. 5. yüzyılın sonunda tamamlanana kadar altı nesil boyunca faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Moses Mielziner, "Amora", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Jacob Zallel Lauterbach vd. (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904); Wilhelm Bacher vd., "Tannaim and Amoraik", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905); Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 130-168.

⁴³³ Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", 324.

⁴³⁴ W. Bacher, *peşat*'ın bir tefsir metodu olarak ilk kez 4. yüzyılda Abbaye (278-338) tarafından kullanıldığını öne sürerken Dobschütz ise *peşat*'ı Pumbedita akademisiyle ilişkilendirmiştir. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 2-3.

⁴³⁵ Rabinowitz, "The Talmudic Meaning of 'Peshat'".

⁴³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Eran Viesel, "On The Medieval Rabbînik Assumption That The Early Sages Knew The Peshat", *Journal of Jewish Studies* 70/2 (2019), 256-275.

⁴³⁷ Avraham Grossman, *Rashi and the Jewish-Christian Polemic* (Jerusalem: Bar Ilan University Press, 2021); Touito, "Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy".

⁴³⁸ Daha sonra değineceğimiz üzere Raşı'nın *peşat* anlayışını yetersiz bulan İbn Ezra ve Raşbam da *peşat* yöntemlerini gelenek üzerinden ifade etme zorunluluğu hissetmişlerdir.

⁴³⁹ Rabinowitz, "The Talmudic Meaning of 'Peshat'".

sadece midraşik kaynaklardaki literal anlama yakın yorumları alıntılanmıştır.⁴⁴⁰ Bu iddia, Raşi'nin literal anlamı destekleyen midraşik görüşlere yer verdiği durumlara açıklık getirirse de metnin doğru anlamı yansıtmadığı gerekçesiyle literal anlama ek olarak ve onunla bağdaşmayan midraşik bir yoruma başvurulması gerektiğini açıkça dile getirdiği durumları cevapsız bırakmaktadır. Ayrıca böyle bir iddianın aslında bir yönüyle Raşi'nin yorumlarının midraşik olduğunu kabul etmeyi gerektireceği açıktır.

Erken dönem rabbilerinden *peşatı* bildiğini savunanların temel dayanağı ise Talmud'daki '*paşut*' (פשוט) kelimesi ve varyasyonlarına ilişkin alıntılardır. Yukarıda gördüğümüz üzere *paşut*, Tanah'taki bir ifadenin 'basit', 'açık' ve 'gerçek' (literal) anlamına göre izah edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁴¹ Bu tanımdan hareketle *peşat* taraftarları Talmud'da üç yerde geçen "*eyn mikra yotse miyedei peşuto*" (hiçbir metin/ifade basit/gerçek anlamını kaybetmez veya hiçbir metin bağlamından soyutlanamaz, אין מקרא יוצא מידי פשוט)⁴⁴² ifadesini hermenötik bir ilke anlamında değerlendirmektedir.⁴⁴³ Buna göre Talmud bilginleri de metni basit ve düz anlamına (*peşat*) göre açıklamayı ilke edinmişlerdir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Raşi'nin Kuzey Fransa'da Tevrat'ı *peşata* göre yorumlaması, Talmud'a uygulanan eski bir metodun yeni bir metne uygulanmasından ibarettir.⁴⁴⁵

İlgili örnekler incelendiğinde Talmudik dönem rabbileri, *peşat-paşut*, *peşatei dikra* gibi ifadelerle sadece metnin düz ve gerçek anlamını değil, bağlamın yanı sıra mecaz ve alegorik anlamı da kastetmişlerdir.⁴⁴⁶ Bu kavramların kullanılması noktasında Babil ve Kudüs Talmudu arasında dahi bariz farklılıklar söz konusudur. Babil Talmud'u *peşat* ile metnin basit ve düz anlamını kastederken; Filistin Talmudu ise *peşat* ile *deraşı* eş anlamlı kullanmaktadır. Yine *peşat* ile ilişkilendirilen bir diğer kavram *peşatei dikra* (metnin sarıh anlamı) da midraş anlamında kullanılmıştır.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", 293.

⁴⁴¹ Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 35-36.

⁴⁴² Talmud'daki bu ifadenin türkçe tercümesinde Halivni ve Gelles'in İngilizce çevirisi esas alınmıştır. Halivni, *Peshat and Derash*, 25-27; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 5-7.

⁴⁴³ BT, Shabbat, 63a; Yevamot, 11b, 24a.

⁴⁴⁴ *Peşat*'ın Tanah, Talmud ve midraşik literatürdeki kullanımları ve kapsamlı analizi için ayrıca bkz: Loewe, "The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis"; *Paşut* dışında "*peşatei-paşuto dikra*" (metnin/ifadenin *peşatı*, פשוט/פשוט דקרא); "yazıldığı gibi" (dvarim kekatvan, דברים ככתבן) "işitilen, basit" (maşma' veya kemaşma'ו כמשמעו / משמע); "gerçek anlam" (vadai, ודאי), "temel anlam" (mamaş, ממש) gibi kavramlar da *peşat* ile özdeşleştirilmektedir. Halivni, *Peshat and Derash*, 52-79; Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 2-8.

⁴⁴⁵ Kalman, "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies", 824.

⁴⁴⁶ Halivni, *Peshat and Derash*, 25-26, 54; Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization", 27-28.

⁴⁴⁷ Bacher, "Peshat", 9/653; Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 35-38.

Talmud bilginlerinin bu tikel değerlendirmeleri *peşat* tefsiri olarak ele alınacaksa bile tek bir *peşattan* söz etmek mümkün değildir. Yukarıda belirttiğimiz üzere yorumcunun içinde bulunduğu koşullar ve bakış açısına göre değişkenlik arz eden bir *peşat* tefsiri karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Rabbi Rava'nın *peşata* aykırı bulduğu yorum, Orta Çağ'a gelindiğinde Saadia Gaon ile Maimonides tarafından *peşat* olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁸ Yine onların *peşat* dediği bazı yorumları, Raşi *deraş* şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁴⁹ Dolayısıyla sabit bir *peşat* yorumunun söz konusu olmadığı açıktır.

Aynı Talmudik ilkeyi Raşi de Tanah tefsirinde beş yerde alıntılanmıştır. Bunlar: Yaratılış, 15:10, 37:17; Çıkış, 12:2, Levililer 25:15 ve Ezgiler Ezgisi'nin girişindedir.⁴⁵⁰ Ancak Raşi *peşat-deraş* arasında bir karşılaştırma yapmak ya da bağlayıcı metodolojik ilkeler belirlemekten ziyade ilgili pasuk özelinde alternatif bir anlam katmanı olarak metnin literal de anlaşılabilirliğini ifade etmek için kullanmıştır. Her ne kadar bazı araştırmacılar Raşi'nin basit ve düz anlamını öncelediği ve midraşik yorumun metnin basit anlamına ya da bağlamına aykırı olduğu durumlarda talmudik ilkeyi alıntıldığını öne sürmüştü de Raşi yorumlarında bu kritere bağlı kalmamıştır.⁴⁵¹

Örneğin Yaratılış 15'te Tanrı, İbrahim'le yaptığı ahdin gerçekleşeceğine inandırmak için İbrahim'den 'düve, keçi ve koç' getirip ikiye ayırmasını (*va-yivater otem*) ister. Raşi '*va-yivater otem*' ifadesini açıklarken "*hiçbir metin gerçek anlamını kaybetmez*" Talmudik ilkeye atıfta bulunur ancak metni midraşik olarak yorumlar. Dolayısıyla Raşi'nin bu ilkeyi alıntılanması ona bağlı kaldığını göstermemektedir. Yine Raşi, "*Dotan'a gidelim*" (*nelha dotana, נִלְכֵּךְ דֹּתָן*) ifadesini de benzer şekilde açıklar. Raşi'ye göre bu ifade Yusuf'un kardeşleri onu öldürmek için "*dini ya da halahik bahaneler aramak*" (*nihley datot, נִהְלֵי דָּתוֹת*) anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda metnin midraşik yorumudur ancak Raşi kaynağını gizler.⁴⁵² Daha sonra literal anlamını da veren Raşi, bunun yer ismi olan 'Dotan' anlamına geldiğini belirtir. Yorumun sonunda ise "*hiçbir metin gerçek anlamını kaybetmez*" ilkesine yer verir.⁴⁵³ Raşi'nin buradaki tercihi kuşkusuz kardeşlerin Yusuf'un öldürülmek istediğini öne süren midraşik yorumdur. Nitekim o; metnin basit anlamı ile

⁴⁴⁸ Halivni, *Peshat and Derash*, 56-57.

⁴⁴⁹ Bkz: Rabinowitz, "The Talmudic Meaning of 'Peshat'", 67-72; Fishbane, "The Teacher and the Hermeneutical Task", 711.

⁴⁵⁰ Raşi'nin Ezgiler Ezgisi'ne yazdığı giriş için bkz: Ivan G. Marcus, "Rashi's Historiosophy in the Introductions to his Bible Commentaries", *Revue des Études Juives* 157/1-2 (1988), 47-55; Robert Harris, "Rashi's Introductions to His Biblical Commentaries", *Shai Le-Sara Japhet: Studies in the Bible, Its Exegesis and Its Language*, ed. Moshe Bar-Asher vd. (Jerusalem: Bialik Institute, 2007), 219-241.

⁴⁵¹ Grossman, *Rashi*, 87-88.

⁴⁵² Raşi, BT, Sotah, 13b/4.

⁴⁵³ Raşi, Yaratılış, 37/17.

midraşik yorumunu bir arada verdiğinde genellikle önce basit anlamı tercih eder. Sadece metnin doğru anlamının midraşik yorumda olduğunu düşündüğü durumlarda bu uygulamasından vazgeçer.⁴⁵⁴ Dotan örneğinde de önce midraşik yorumu verdiği için metnin doğru anlamı budur. Tefsirin amacı kutsal yazıları literal olarak açıklamak olsaydı Raşi burada yer ismi *Dotan* kelimesini *Datot* (din-halaha) ile ilişkilendirme girişiminde bulunmazdı.

*Peşat*ın Rabbinik geleneğin bir parçası olduğu iddiası Orta Çağ'da İbn Ezra ve Raşbam gibi *peşat* yorumcuları tarafından da dile getirilmiştir. İbn Ezra'ya göre rabbiler "*peşatı biliyorlardı*"⁴⁵⁵ ve "...bunun için şu ilkeyi formüle ettiler: 'hiçbir metin gerçek anlamını kaybetmez.' *Deraş* ise tamamlayıcı bir anlamdır." değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁵⁶ Buradaki vurgu kutsal yazıların bir Rabbinik ilke olarak *peşata* göre açıklanmasıdır; yoksa Rabbinik tefsir geleneğinde *peşat* ve *deraş* şeklinde iki tefsir metodunun olduğu fikri ikinci plandadır. Zaten İbn Ezra, *deraşı* gerçek bir tefsir metodu olarak da görmemektedir.⁴⁵⁷

Raşbam ise rabbilerin (rişonim) *peşatı* bildiklerini fakat dindarlıkları nedeniyle daha çok *deraşa* yoğunlaştıkları için *peşatı* ihmal ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bunun nedeni rabbilerin *deraşın* Tora'nın 'özü' olduğuna dair inançlarıdır.⁴⁵⁸ Rabbiler *peşatı* o kadar ihmal etmişlerdir ki 'hiçbir metin gerçek anlamını kaybetmez' ilkesinden artık haberdar dahi değillerdir.⁴⁵⁹ Koyu bir *peşat* taraftarı olarak Raşbam'ın buradaki amacının *deraşı* yüceltmek olamayacağı açıktır. Raşbam, uygulamamış olsalar da rabbilerin *peşat* farkındalıklarının çok eski olduğu söylemi üzerinden, kendi *peşat* metodunun bir yenilik değil Rabbinik geleneğin bir parçası olduğunu ortaya koymak istemiştir.⁴⁶⁰

Her iki yorumcunun da *peşatçı* olduğu ve özellikle İbn Ezra'nın Raşi'nin metodunu *deraş* olarak tanımladığı unutulmamalıdır. Bir diğer husus da İbn Ezra ve Raşbam'dan önce hiçbir yorumcunun ilgili talmudik ifadeyi metodolojik ilke bağlamında alıntılanmasıdır. Her iki yorumcu bir taraftan önceki bilginlerin uygulamadığı bir metotla kutsal yazıları tefsir ederken diğer taraftan bu yeniliğin mensubu oldukları Rabbinik geleneğin bir parçası olduğunu ispat etme

⁴⁵⁴ Doron, *Rashi's Torah Commentary*, xxiii.

⁴⁵⁵ Lockshin, "Martin I. Lockshin, "Does Halakhah Really Uproot Peshat?", 214; והם ידעו הפשט כי להם נתנה כל חכמה "Ibn Ezra Lexical Commentary Bereshit Introductions – אבן עזרא דקדוק המלים בראשית הקדמות – *Mikraot Gedolot* – AlHaTorah.org" (Erişim 13 Aralık 2023).

⁴⁵⁶ Viezel, "On The Medieval Rabbinic Assumption That The Early Sages Knew The Peshat", 260-261.

⁴⁵⁷ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 45.

⁴⁵⁸ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis*, 241-242.

⁴⁵⁹ Viezel, "On The Medieval Rabbinic Assumption That The Early Sages Knew The Peshat", 262-263.

⁴⁶⁰ Marcus, "Rashi's Choice: The Humash Commentary As Rewritten Midrash", 33-34.

çabasında olmuşlardır. Nihayetinde İbn Ezra ve Raşbam ‘gelecekte bir öğrencinin keşfedeceği bir yorumun bile Sina’da Musa’ya vahyedildiğine’⁴⁶¹ inanan bir geleneğin mensuplarıdır. *Peşatı* da Rabbinik geleneğe dayandırma arzusunu bu anlayışın bir yansıması olarak düşünebiliriz.

Rabbinik literatürde *peşata* uygun tikel referanslar olabilir ancak bunların metodolojik bir ilke olarak kullanıldığı açık değildir.⁴⁶² Talmud rabbilerinin *peşatı* çağrıştıran *peşat*, *paşut*, *peşatey dikra*, *peşuto şel mikra* gibi ifadeleri ise ilkeleri belirlenmiş bir tefsir metodundan çok bir anlatının kesintisiz devamlılığı, bağlamı veya belirli bir ifadenin literal anlamı olarak kullanılmıştır. *Peşatın* (פֶּשֶׁט) semantik analizini yapan Loew da Talmud’da *peşat* (p-ş-t) köküne dayanan terminolojinin literal tefsir metodu şeklinde ele alınmasına itiraz eder.⁴⁶³ Halivni ise Tannaim ve Amoraim’in metnin lafzı ile maksadı arasında, bir diğer ifadeyle *peşat* ile *deraş* arasında (*applied meaning*) bir ayırım yapmadıklarını; bu nedenle alegorik, mecaz, literal veya midraşik, bütün anlam katmanlarının *deraşot* olarak günümüze ulaştığını öne sürer.⁴⁶⁴ Ayrıca Rabinowitz’in belirttiği üzere midraşik yorum zaten *peşat* ve *deraş* kapsayan bir şemsiye kavramdır. Literal anlama uygun yorumlar bulunabileceği gibi alegorik ve mecazi anlamlar da bulunabilmektedir. Bunun en temel nedeni geleneksel tefsir yorumcusunun *peşat* yorumcusu gibi kendisini metnin diline, sözdizimine, bağlamına, edebi türüne ve mantığına uymakla sınırlandırma gereği duymamasıdır.⁴⁶⁵ Dolayısıyla Talmudik dönem rabbileri ya ilkeleri belirlenmiş bir *peşat* metodunun farkında değillerdi ya da onların *peşat* anlayışları oldukça farklıydı. Çünkü literal anlamın açık ihlaline ilişkin o kadar çok örnek vardır ki klasik *peşat* anlayışıyla bağdaştırılması mümkün değildir.

Literal anlamın ihlalini gösteren en açık örnek Çıkış 21:23-25’te ‘göze göz’ şeklinde geçen emirle ilgilidir. Metnin basit ve düz anlamına göre bedene verilen zararın aynı şekilde fiziksel olarak tazmin (kisas) edilmesi gerektiği açıkken; Talmud bilginleri ‘göze göz’ ifadesini basit ve gerçek anlamından saptırarak zararın maddi tazminatla karşılamak şeklinde değiştirmişlerdir. Diğer bir örnek ise Çıkış 22:6-12’daki emanetlerle ilgili yükümlülükler hakkındadır. Basit anlamıyla ele alındığı takdirde bir kimsenin komşusuna saklaması için bıraktığı emanet çalınırsa, suçlunun tespitinde emanetin “canlı mı” yoksa “cansız mı” (hayvan-para) olduğu şeklinde bir ayırımın esas alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumda eğer çalınan nesne canlı ise

⁴⁶¹ BT, Megillah, 19b.

⁴⁶² Garfinkel, “Clearing Peshat and Derash”, 132.

⁴⁶³ Loewe, “The ‘Plain’ Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”.

⁴⁶⁴ Halivni, *Peshat and Derash*, 8-13, 33-34, 79-81.

⁴⁶⁵ Lockshin, “Martin I. Lockshin, “Does Halakhah Really Uproot Peshat?”, 212; Viesel, “On The Medieval Rabbinic Assumption That The Early Sages Knew The Peshat”, 258.

emanetçi sorumludur ve tazmin etmek zorundadır; fakat cansızsa (menkul mallar gibi) sorumlu değildir. Ancak Talmud bilginleri metnin bu basit anlamından “ücretli-ücretsiz emanetçi” ayırımına gitmişlerdir. Buna göre eğer emaneti alan kişi bu iş için para almıyorsa ve aldığı nesne de çalındıysa, ödemededen muaf tutulmalıdır; eğer bir ücret almış ve emanet de çalındıysa sorumludur.⁴⁶⁶

Bu örneklerde görüldüğü üzere Talmud bilginleri ilgili tanahik ifadelerin literal veya gerçek anlamını ihlal etmiş ancak metnin lafzını koruyacak şekilde içerik ve kapsamını genişletmişlerdir. Tevrat’ta aksi ifade edilmiş olsa da ‘göze göz’ ifadesi maddi tazminat hükmüne, “canlı-cansız” ayırımı ise emanetlere ilişkin ücretli-ücretsiz ayırımına dayanak olmuştur. Yorumcunun vardığı hükmü üst otoriteyi temsil eden tanahik bir ifadeyle ilişkilendirmesi, metnin açıklanmasından ziyade yorumun içeriğine dönük bir çabadır.

2.1.2.2. Yahudi-Hristiyan Polemikleri

Raşi’nin *peşat* metodunu benimsediğini ve Tevrat’ı da bu metoda göre yorumladığını savunan araştırmacıların önemli argümanlarından biri de Yahudi-Hristiyan polemikleridir. Bu görüşün öncüsü ise Yitzhak Fritz Baer’dir. Onu daha sonra Judah M. Rosenthal, Elazar Touitou, Esra Shereshevsky ve Avraham Grossman takip etmiştir. Bu araştırmacılara göre Hristiyan karşıtlığı, sadece içerik açısından değil, metod açısından da Raşi’nin yorumlarını şekillendirecek kadar kendisini etkilemiştir.⁴⁶⁷ Raşi tefsirlerinde, Hristiyan teologların midraşik literatür üzerinden Tanah’ı kristolojik okumaya tabi tutmalarına ve alegorileştirmelerine pek çok açıdan karşı çıkmıştır. Bunu, Raşi’nin bütün Tanah tefsirini Hristiyanlığa reddiye amacıyla yazdığını öne sürece kadar ileriye götürenler dahi olmuştur.⁴⁶⁸ Ancak bu iddia Raşi’nin tefsirinin midraşik karakterli oluşu, sistematik bir metod takip etmemesi ve Hristiyan karşıtlığı iddiasını destekleyecek tutarlı ve açık referanslara yer vermemesi nedeniyle zayıf bulunmuştur.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Halivni, *Peshat and Derash*, 3-6.

⁴⁶⁷ Yahudi-Hristiyan polemiklerinin Raşi’nin Tanah tefsirine etkisini savunan araştırmacılar arasında; Erwin I. J. Rosenthal, “Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries”, *The Journal of Jewish Studies* 11 (1960), 115-135; Touito, “Rashi’s Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”; Yitzhak (Isaac) F. Baer, “Rashi and the World Around Him”, *Jewish Intellectual History in the Middle Ages*, ed. Joseph Dan, BİNAH, 3 (London: Praeger, 1994), 103-118 Baer’in bu makalesi ilk olarak “Rashi and the Historical Reality of his Time” başlığıyla Tarbiz 20 (1950, 320-332) dergisinde yayımlanmıştır; Avraham Grossman, “Rashi’s Commentary to Psalms and the Jewish-Christian Polemic”, *Studies in the Bible and Education Presented to Professor Moshe Ahrend*, ed. Dov Rappel (Jerusalem: Touro College, 1996), 59-74.

⁴⁶⁸ Rosenthal, “Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries”, 115; Grossman, “The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France”, 329.

⁴⁶⁹ Bazı araştırmacılar ise Raşi’nin Hristiyanlığa açıkça atıfta bulunmaması ve sistematik bir metodun kullanılmaması nedeniyle mutlak anlamda bir Hristiyan karşıtlığı ya da dini polemikten bahsedilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Daniel J. Lasker, “Rashi and Maimonides on Christianity”, *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, ed.

Raşi'nin *peşatı* kullanmasını Yahudi-Hıristiyan polemikleriyle açıklayan araştırmacılar iki temel gerekçe öne sürmektedirler: (i) geleneksel Yahudi tefsir metodunun (*deraş/midraşik*) Tora çalışmalarında ve Yahudi-Hıristiyan polemiklerinde yetersiz kalması, (ii) Yahudilerinin 11. yüzyılda yaşadıkları sosyal, siyasi, ekonomik ve dini baskılar. Bu araştırmacılara göre Raşi hem Hıristiyan propagandaya karşı çıkabilmek hem de Yahudilerin ihtiyaç duyduğu motivasyonu sağlamak için *peşat* metodunu tercih etmiştir.⁴⁷⁰ Ancak Raşi'nin tefsirlerinin midraşik karakterli olduğu ve midraşik geleneğin Hıristiyan teologların kristolojik doktrinlerini besleyen bir kanal haline geldiği unutulmamalıdır.⁴⁷¹

Yahudi-Hıristiyan polemisinin temellendirilmesinde başvuru en temel referans 'heretik/kafir', 'sapkın', 'mezhepçi' gibi anlamlara gelen 'minim/minin' (מִינִים) kavramıdır.⁴⁷² Neviim ve Ketuvim tefsirlerinde Raşi'nin 'minim' ile Hıristiyanları kastetmiş olması muhtemeldir. Tevrat tefsirinde ise üç yerde⁴⁷³ geçen 'minim' kavramıyla kimlerin hedef alındığı açık değildir.⁴⁷⁴ Elazar Touitou, 'minim'in yanı sıra tefsirde geçen "goyim" [diğer uluslar, גוֹיִם]⁴⁷⁵ kelimesiyle de Hıristiyanların kastedildiğini öne sürer.⁴⁷⁶

Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow (Yeshiva University Press, 2010), 3-21; Shaye J. D. Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor", *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, ed. Hindy Najman - Judith H. Newman (Leiden & Boston: Brill, 2004), 449-472; Martin Lockshin, "Peshat or Polemics: The Case of Genesis 36", *New Perspectives in Jewish-Christian Relations in Honor of David Berger*, ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter (Leiden: Brill, 2012), 437-453; Piotr Walewski, "Christians and Christianity in Rashi's Commentaries. Overview and Discussion of the Most Important Studies", *Seminare Learned Investigations / Seminare. Poszukiwania naukowe* 42/4 (Ekim 2021), 23-36.

⁴⁷⁰ Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", 329-330; Michael A. Signer, "God's Love for Israel: Apologetic and Hermeneutical Strategies in Twelfth-Century Biblical Exegesis", *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, ed. Michael A. Signer - John Van Engen (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), 129.

⁴⁷¹ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 24-25, 33. Ayrıca bakınız; Michael A Signer, "King/Messiah: Rashi's Exegesis of Psalm 2", *Prooftexts* 3/3 (1983), 273-278; Robert A. Harris, "Rashi and the 'Messianic' Psalms", *Birkat Shalom*, ed. Chaim Cohen (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 1/845-862; Hananel Mack, "The Bifurcated Legacy of Rabbi Moses Hadarshan and the Rise of Peshat Exegesis in Medieval France", *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, ed. Javier Castaño vd. (London: Littman Library Of Jewish Civilization, 2018), 73-92.

⁴⁷² Talmudik dönemde 'minim' Rabbinik Yahudilik dışında kalan diğer Yahudi mezhepler (Samiriler-Sadukiler), sözlü yasayı reddeden veya alay edenler, puta tapan veya dini emirleri yerine getirmeyen kimseler ile Yahudi olmayan Romalılar anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Talmudik dönemde kimlerin "minim" kapsamına girdiği net değildir. Zamana ve koşullara göre değişen heretik ve sapkın kişi veya gruplara "min/minim" denilmiştir. Bkz. Daniel Sperber, "Min", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 14/263-264; Yusuf Besalel, "Minim", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/409-410.

⁴⁷³ Raşi, Teniye, 32/21: "Bunlar sapkınlardır (אֵלֵּי הַמִּינִים)"; Raşi, Yaratılış, 6/6: "Bunu minim'e cevap vermek için (לְתַשׁוּבָּת הַמִּינִים) yazdım.", Raşi, Yaratılış, 1/26: "Minim'in (מִינִים) sapkınlıklarına gerekçe sunuyor gibi olsa da...minim'in iddialarına cevap devamında yazılıdır."

⁴⁷⁴ Cohen, "minim" kelimesinin geçtiği birinci yorumda Raşi'nin açıkça Hıristiyanlara göndermede bulunduğunu, ikincisinde kesinlikle Hıristiyanları kast etmediğini, üçüncü yorumda ise kimi kast ettiğinin belirsiz olduğunu öne sürmüştür. Bkz: Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Respond to Christianity?", 459.

⁴⁷⁵ Raşi, Yaratılış, 1/1.

⁴⁷⁶ Touito, "Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy", 170-171.

Touitou'nun verdiği örneklerden 'goyim (גוי)', 'goy' kelimesinin çoğulu olup Yahudi dini literatüründe 'Yahudi olmayan', 'diğer uluslar veya milletler'⁴⁷⁷ anlamına gelmektedir.⁴⁷⁸ Raşı'nin ilgili yorumuna bakıldığında 'diğer uluslar' Yahudilerin Kenan toprakları zorla gasp ettiklerine ilişkin bir itirazda bulundukları ancak bunun tanrısal iradenin bir sonucu olduğu şeklinde cevapladığı görülecektir. Bu yorum ise Bereşit Raba'dan alınmıştır.⁴⁷⁹ Ayrıca Raşı'nin yaşadığı dönemde sadece Yahudiler değil Müslümanlar da Kudüs üzerinde hak iddia etmişlerdir. Hristiyan karışıklığını zorunlu kılacak bir bağlam olmamasına rağmen neden sadece Hristiyanlar üzerinden okunmaktadır? Bununla birlikte Raşı'nin yorumlarında 'ötekine' bir mesaj verdiği açıktır ancak bu anlayış midraşik literatürde devam edegelen bir gelenektir.

Hristiyan karışıklığı bağlamında başvurulmuş diğör örnek de *minim* (heretik/sapkın, kafir) kavramıdır. Shaye Cohen, örneğin Raşı'nin Yaratılış 1:26'da kullanmış olduğu bu kavramla Hristiyanları hedef aldığı sonucuna varmak için yeterli veriye sahip olmadığını öne sürer. Ona göre belki de Raşı meleklerle olağanüstü özellikler atfeden veya Philo gibi Logos doktrinini⁴⁸⁰ kabul eden sapkın Yahudileri kast etmiştir.⁴⁸¹ Bu değerlendirme kuşkusuz Raşı'nin yorumunda yer verdiği midraşik görüşün tarihsel bağlamına daha uygundur. Hristiyan karışıklığını kabul edecek olsak bile, Raşı'nin antitezlerini iddia edildiği gibi *peşat* üzerinden değil midraşik geleneğin sınırları içerisinde kalarak yapmaya özen göstermiştir.

Eskatolojik ve apokaliptik içerikleriyle ön plana çıkan Yeşaya, Yeremya, Mika, Zekeriya ve Mezmurlar gibi kitaplarda geçen ve bir dizi ortak terminolojiyi içeren yorumlar da Hristiyan karışıklığı kapsamında değerlendirilmiştir.⁴⁸² Örneğin Yeşaya 52-53'te geçen kişiyi Rabbinik gelenek ileride gelecek Mesih; Hristiyanlar ise İsa olarak okumuştur. Raşı ise mesianik söylemi tamamen reddederek bunun bir kişi değil 'İsrail toplumu' olduğunu öne sürer.⁴⁸³ Zekeriya 6:12'de geçen ve mabedi inşa edecek kişi için kullanılan *tsemah şmo* (*adı filiz/tomurcuk*, מִשְׁמַח שְׁמוֹ) ifadesi

⁴⁷⁷ Goy/goyim kelimesi, Yaratılış 18/18'de tüm dünya halkları; Levililer 20/23 ile Tesniye 28'de genel olarak Yahudi olmayan ulus; Yeşu 23/7, I. Krallar 11/2'de ise Yahudilerin herhangi bir şekilde ilişki kurmalarının yasaklandığı Amoriler, Hititler vb. putperest haklar anlamında kullanılmıştır.

⁴⁷⁸ Bkz: Yusuf Besalel, "Goy", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001).

⁴⁷⁹ Bereşit Rabbah, 1/2.

⁴⁸⁰ Philo, Tanrı'yı "mutlak mükemmel" olarak tanımlasa da Tanrı ile birlikte araçlar fikrini reddetmez. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 169-170; İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 143-166.

⁴⁸¹ Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Respond to Christianity?", 266-267.

⁴⁸² Örnekleri için bakınız: Baer, "Rashi and the World Around Him"; Judah M. Rosenthal, "Anti-Christian Polemics in the Biblical Commentaries of Rashi", *Studies and Texts in Jewish History, Literature and Religion* (Jerusalem: Rubin Mass, 1967); Esra Shereshevsky, "Rashi's and Christian Interpretations", *The Jewish Quarterly Review* 61/1 (1970), 76-86.

⁴⁸³ Raşı, Yeşaya, 53/3. Raşı benzer bir yorumu Mezmurlar 88:4'te de yapmıştır.

için ise Raşi; “O yukarıda sözü edilen Zerubbabel’dir... Bazıları bunu Kral Mesih’e atıfta bulunduğu şeklinde yorumlar, ancak tüm bağlam, İkinci Tapınak dönemiyle ilgilidir.”⁴⁸⁴ şeklinde yorumlar. Mezmurlar 21:2’de ise Raşi “Hahamlarımız ‘kral’ kelimesini Mesih olarak yorumlamışlardır. Ancak kelimeyi, heretiklerin (minim) iddialarını çürütmek için Davut kendisine atıfta bulunarak açıklamak daha doğru olacaktır”⁴⁸⁵ yorumunda bulunur.⁴⁸⁶ Mezmurlar 80:16’daki ‘oğul’ kelimesini ise Raşi ilginç bir şekilde Esav⁴⁸⁷ olarak açıklar.⁴⁸⁸

Raşi’nin yorum metoduna Yahudi-Hristiyan polemikleri şeklinde bir arka plan yaratma eğilimine karşı güçlü itirazlar dile getirilmiştir. Özellikle de Baer ve Grossman’ın da itiraf ettiği gibi Tevrat tefsirinde Hristiyanlığa açıkça atıfta bulunmaması nedeniyle Daniel Lasker, Shaye D. Cohen, Martin Lockshin, Piotr Walewski Raşi’nin polemik kaygısı taşımadığını öne sürmüştür. Bu araştırmacılara göre polemikçi iddialar metin içi açık referanslardan ziyade birtakım varsayımlara dayanmaktadır. Ayrıca dini polemik içerdiği öne sürülen pasajlar konusunda da bir ittifak söz konusu değildir.⁴⁸⁹

Raşi, örneğin ‘kral, mesih, oğul’ gibi ifadeleri tutarlı ve sistematik olarak Hristiyanlığa reddiye motivasyonu ile yorumlamaz. Nitekim Yaratılış 49:10’da geçen ‘Şilo’ kelimesine ilişkin Raşi’nin yorumu şu şekildedir: “[Şilo] Kral Mesih [anlamına gelmektedir], çünkü krallık onundur (Şelo, שֵׁלֹ),⁴⁹⁰ Onkelos da böyle çevirmiştir.”⁴⁹¹ Yukarıda verilen örneklerde ise Raşi’nin ilgili ifadelerinin umumiyetle Davut ve Esav gibi tarihsel şahsiyetler veya daha genel olarak İsrail halkı şeklinde yorumladığını görmüştük. Ancak Raşi, midraşik kaynaklardan hareketle Şilo’yu ileride gelecek bir mesih olarak açıklar. Kuzey Fransa Peşat Tefsir Okulunun önemli yorumcularından Raşbam ve Behor Şor, Şilo’yu Hristiyanlara açıkça reddiye amacıyla beklenen mesih yerine tarihsel bir kişi ya da olay şeklinde açıklarken, Raşi’de bunu görmemekteyiz.⁴⁹²

Raşi’yi *peşat* kategorisinde değerlendiren araştırmacıların diğer bir argümanı da Haçlı Seferlerinin Raşi’nin literal yorumu benimsemesinde etkili olduğudur. Ancak bu konuda da henüz

⁴⁸⁴ Raşi, Zekeriya, 6/12.

⁴⁸⁵ Raşi, Mezmurlar, 21/2.

⁴⁸⁶ Diğer örnekler için bkz: Rosenthal, “Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries”, 124-126; Baer, “Rashi and the World Around Him”, 108-115.

⁴⁸⁷ Raşi, Mezmurlar, 80/16.

⁴⁸⁸ Shereshevsky, “Rashi’s and Christian Interpretations”, 81.

⁴⁸⁹ Cohen, “Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity?”, 451, 469-470.

⁴⁹⁰ Bereşit Rabbah, 99/8 da Shilo, ‘onun’ (Shelo) şeklinde okuyarak ifadeyi “Krallığın kendisine ait olduğu Mesih gelene kadar” şeklinde yorumlamıştır.

⁴⁹¹ Raşi, Yaratılış, 49/10.

⁴⁹² Cohen, “Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity?”, 456-458.

bir konsensüs söz konusu değildir. İlk üç Haçlı Seferini anlatan üç İbrani kroniği,⁴⁹³ Rhineland’da yaşanan katliamlara yer verirken Troyes’ten neredeyse hiç bahsetmemektedir.⁴⁹⁴ Bu nedenle H. Hailperin Aşkenaz (Almanya) Yahudilerinin aksine Fransa’daki Yahudilerin bu olaylardan etkilenmediğini öne sürerken;⁴⁹⁵ I. Agus ise Troyes yeşivasının tarih sahnesine çıkışını Rhineland yeşivalarının tamamen yok edildiği 1096 olaylarıyla başlatır.⁴⁹⁶ Salo Baron ve Robert Chazan gibi Yahudi tarihçiler de Troyes cemaatinin 1096 sonrası sosyal, ekonomik, kültürel ve demografik açıdan hızla gelişmesinden hareketle Haçlı Seferlerinde Hristiyanların saldırılarına maruz kaldıkları iddiasını reddederler.⁴⁹⁷ Dolayısıyla Haçlı Seferlerinin Raşi’nin bütün tefsirlerini şekillendirecek bir etki bıraktığını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki Tevrat tefsiri yaklaşık bu tarihten 25 yıl kadar önce yazılmıştır. Kanaatimizce bu argümanın temelinde de Raşi’nin yorumlarının retrospektif yaklaşımla okunması yatmaktadır.

Peşat-polemik özdeşleştirilmesindeki bir diğer sorun da polemiğe konu olabilecek bütün pasajların aynı tutarlılıkla yorumlanmamış olmasıdır. Yine bazı durumlarda polemiğin kendisinin *peşat*ın dışına çıkmayı gerektireceği de açıktır.⁴⁹⁸ Reddiye amacıyla hareket eden yorumcu çoğu durumda metnin literal anlamını bir kenara bırakmak zorunda kalacaktır. Dolayısıyla Raşi’nin tefsirlerinde *peşata* aykırı yorumların olması ve bunun da polemik arzusuyla açıklanması başka bir çıkmaza yol açmaktadır.⁴⁹⁹ Örneğin Grossman, Raşi’nin, Yahudi olmayan peygamberlere ilişkin pasajları açıkça *peşata* aykırı yorumladığını ve bunun da Hristiyan karşıtlığından kaynaklandığını belirtir.⁵⁰⁰

Yahudi-Hristiyan dini polemikleri Raşi’nin gündemlerinden biri olmuştur ancak tek başına tefsirin yazılış amacı olamaz. Bu indirgemeci bir yaklaşımdır. Aksi takdirde Yahudi-Hristiyan polemiğinin olmadığı yorumlarda, Raşi’nin hangi metodu takip ettiği sorusu gündeme

⁴⁹³ Anonim Mainz Kroniği (1097-1106), Eliezer bar Nathan Kroniği (1100’dan sonra) ve Solomon bar Samson Kroniği (1140 ile 1149). Bkz: Anna Sapir Abulafia, “The Interrelationship Between the Hebrew Chronicles on the First Crusade”, *Journal of Semitic Studies* 27/2 (1982), 221-239; Robert Chazan, “The First Crusade Narrative of Rabbi Eliezer Bar Nathan”, *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, ed. Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow (Yeshiva University Press, 2010), 191-203.

⁴⁹⁴ Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, 40-49.

⁴⁹⁵ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 19.

⁴⁹⁶ Agus, “Rashi and His School”, 2/219.

⁴⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1937, 4/89-91, 147-149; Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, 192-221.

⁴⁹⁸ Lockshin, polemik konusunun *peşat* okuluna etkisini Yaratılış 36 bağlamında tartışmıştır. Bkz: Lockshin, “Peshat or Polemics”, 437-463.

⁴⁹⁹ Polemik ya da pedagojik nedenlerle Raşi’nin literal yorumun dışına çıkma gereği duyduğu yorumları için bkz: Grossman, *Rashi*, 82-95.

⁵⁰⁰ Avraham Grossman, “Rashi’s Position on Prophecy Among the Nations and the Jewish-Christian Polemic”, *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berge*, ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter (Leiden: Brill, 2012), 401.

gelecektir. Grossman'ın da kabul ettiği üzere, Haçlı Seferleri başladığında Raşi Tevrat tefsirini tamamlamıştı ve bu nedenle Hristiyan karşıtlığını onun Tevrat tefsirinde göremiyoruz. Yahudi-Hristiyan polemiklerinin varlığı *peşat* için yeterli gerekçe sağlıyorsa *deraş* için de bu koşulların yokluğu yeterli gerekçe olarak kabul edilebilir midir? Raşi'nin Tevrat tefsirinin Hristiyanlara reddiye amacıyla yazıldığını iddia edebilmek için daha kesin referanslara ihtiyacımız vardır. Raşi'den sonra gelen araştırmacıların onun yorumlarını Hristiyanlıkla mücadele bağlamında sunmaları, Raşi'nin böyle bir amaçla tefsir yazdığını ortaya koymamaktadır. Bu tıpkı farklı bağlamlara ait olsa da bazı tanahik ve talmudik ifadelerin Hristiyanlığa reddiye kapsamında değerlendirilmesine benzemektedir.

Raşi'nin tefsirlerinde dini polemik amacı taşıyan yorumlar olabilir. Ancak bu yorumlarda açık bir Hristiyan karşıtı söylem yerine, Yahudilik vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Raşi 'ötekine' ilişkin görüşlerini midraşik gelenek üzerinden dile getirmeye özen göstermiştir. Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus ise polemiklerin Hristiyan karşıtlığı yerine Raşi'nin Ezgiler Ezgisi'nin girişinde belirttiği üzere Tanah'ı 'imanı zayıflamış kimseleri motive etmek için' yorumlamış olup olamayacağıdır. Birincil muhatapları Yahudiler olduğu için Raşi tefsirinin merkezine Hristiyanlık reddiyesini değil Yahudilik savunmasını (apolojetik) koymuştur. Hristiyanlaştırma faaliyetlerinin yoğunlaştığı ve siyasi baskıların arttığı bir dönemde Raşi'nin bunu açıktan yapması da beklenemez. Nitekim tefsirlerinde ne Hristiyanlık ne de İsa kelimesi geçmektedir. Bu olgu *peşat* dini polemikler zeminine oturtmak isteyenler tarafından göz ardı edilmiştir. Raşi özellikle Tevrat tefsirinde Tanrı-Tora-İsrail ilişkisini yücelterek Yahudilerin üstünlüklerini vurgularken, Yahudi olmayan 'öteki' üzerinden Hristiyanlar ve diğer inanç mensuplarının temel teolojik doktrinlerini hedef almaktadır. Bununla birlikte birinci önceliği diaspora Yahudilerinin karşılaştıkları sosyal, siyasi, ekonomik ve dini sorunları Rabbinik gelenek üzerinden çözüme kavuşturmak olmuştur.⁵⁰¹

2.1.2.3. 12. Yüzyıl Rönesansı ve Avrupa'daki Literal Yorum Hareketi

Raşi'nin *peşat* metodunu benimsediğini savunan araştırmacılar, Yahudi-Hristiyan polemiklerinde olduğu gibi başka bir yönden de Raşi'nin 'Hristiyan çağdaşlarına borçlu' olduğunu öne sürmüşlerdir. Grossman ve Touitou'ya göre fiilen 11. yüzyılın sonlarında başlayan 12. yüzyıl

⁵⁰¹ Pearl, *Rashi*, 42; Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", 299-304.

Avrupa Rönesansı, *peşat* tefsirini ortaya çıkaran faktörlerden biridir.⁵⁰² Bu araştırmacılara göre başta kutsal yazıların literal anlamına göre yorumlanması olmak üzere bu dönemde filoloji ve gramer çalışmalarındaki ilerlemeler ve geleneğin akıl ile uzlaştırılmasının hedeflenmesiyle karakterize edilen önemli bir kültürel canlanma yaşanmıştır.⁵⁰³ On birinci yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupa’da Hristiyanlar kutsal yazıları yorumlamada genel olarak literal anlam ve alegorik anlam olmak üzere iki metot takip ederken, Paris’teki Saint-Victor manastırındaki bilginler alegorik yorumdan uzaklaşarak literal anlama yönelmişlerdir.⁵⁰⁴ Saint-Victor okulu olarak da bilinen bu bilginler, metnin literal anlamının incelenmesini, filoloji ve gramer çalışmalarına ağırlık verilmesini ve bu sayede güvenilir metinlerin ortaya çıkarılmasını hedeflemişlerdir. Grossman, Kuzey Fransa tefsir okulunun da midraşik geleneği reddederek *peşata* yönelmesinin ve dilbilimsel analize öncelik vermesinin arkasında Saint-Victor okulunun etkisi olduğunu öne sürer. Bununla birlikte Grossman iki kültür arasındaki doğrudan bir etkileşimin olduğuna dair bir kanıtın olmadığını da belirtir.⁵⁰⁵

Kesin olmayan tarihsel paralelliklerin somut örneği olarak *Glossa Ordinaria* gösterilmektedir. Devorah Schoenfeld, Raşi’nin tefsiri ile *Glossa Ordinaria*’yı paralel okumaya tabi tutarak her iki tefsirin de kaynaklar, metot ve içerik açısından birbirine oldukça yakın olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Raşi’nin tefsiri midraşik yorumlardan, *Glossa* ise patristik yorumlardan derlenmiştir. Hem Raşi’nin tefsiri hem de *Glossa*, Orta Çağ’ın en etkili iki Kutsal Kitap tefsiri olmuş ve yüzyıllarca eğitim kurumlarında okutulmuştur. Ancak Devorah, Raşi-*Glossa* arasındaki etkileşimin hangi yönlü olduğuyla ilgilenmemiş, sadece benzerliklere dikkat çekmiştir. Ona göre bu benzerlikler Yahudi-Hristiyan polemiklerinden kaynaklanmaktadır ve eş zamanlı ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁶

12. yüzyıl Avrupa Rönesansı’nın Kuzey Fransa’da *peşat* tefsirinin ortaya çıkmasında etkili olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Yahudi ve Hristiyan müfessirler, 12. yüzyılda dini metinleri literal, tarihsel ya da bağlamsal olarak tanımlanan bir anlayışa göre yorumlamaya

⁵⁰² Bu Rönesans Charles H. Haskins ile bilinmektedir. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957).

⁵⁰³ Eran Viesel, “The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects”, *The Review of Rabbinic Judaism* 20/1 (2017), 61-62.

⁵⁰⁴ Grossman, *Rashi*, 7.

⁵⁰⁵ Grossman, *Rashi*, 8.

⁵⁰⁶ Schoenfeld, *Isaac on Jewish and Christian Altars*, 1-7; Benjamin Williams da benzer bir çalışma kaleme almıştır. Ona göre Hristiyanların Raşi’nin yorumlarını *Glossa Hebraica* olarak tanımlamaları *Glossa Ordinaria* ile olan benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Benjamin Williams, “*Glossa Ordinaria* and *Glossa Hebraica* Midrash in Rashi and the Gloss”, *Traditio* 71 (2016), 179-201; *Glossa* ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz: Smith, *The Glossa Ordinaria*.

yönelmiştir. Raşbam ve Yosef Kara gibi Yahudi yorumcular, kutsal yazıları *peşat*ı esas alarak yorumlamıştır. Çoğu durumda midraşik geleneği göz ardı eden bu yorumcular, gerektiğinde literal yorumu halahaya tercih etmekten geri durmamıştır.⁵⁰⁷ Hristiyan yazarlardan ise St. Victorlu Hugh (ö. 1141), St. Victorlu Andrew (ö. 1175) ve St. Victorlu Richard (ö. 1173) Kutsal Kitabı literal anlamı (*sensus literalis*) esas alarak yorumlamıştır.⁵⁰⁸

Bu tarihsel paralelliklerden hareketle Raşi'nin *Glossa*'yı taklit ettiğini veya Hristiyan yazarların *sensus literalis* tefsir anlayışından etkilendiği gibi bir sonuca varmak cazip görünse de bunu doğrulayan bir kanıt mevcut değildir. Grossman, Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki ekonomik bağların kültürel etkileşimi de beraberinde getirdiğini öne sürmüştür.⁵⁰⁹ Fakat Kamin, eğer günümüze ulaşması 'tesadüf' değilse *peşat*'ın Raşi ile başladığını, dolayısıyla arada bir etkileşimin olduğunun kabul edilmesi halinde Yahudilerden Hristiyanlara doğru olması gerektiğini belirtir.⁵¹⁰ Rainer Berndt de bu görüştedir.⁵¹¹ Ayrıca Victorian yorumcuların *peşat* ya da *sensus literalis*'e ilişkin örnekleri de Raşi'den sonra ortaya çıkmıştır.⁵¹² Hugh ve Andrew'in Yahudi tefsir geleneğine ilişkin bilgileri Raşi⁵¹³ ve öğrencileri Raşbam, Yosef Kara ve Behor Şor'a dayanmaktadır.⁵¹⁴ Kamin, özellikle de Raşbam'ın *peşat* kavramıyla Hugh'un '*sensus litteralis*' kavramı arasında önemli benzerlikler tespit etmiştir.⁵¹⁵ Bu da Grossman ve Touitou'nun tezini zayıflatmaktadır. Aralarındaki tarihsel paralellikler dışında kurulmak istenen ilişki tahminlerden öteye geçmemektedir.⁵¹⁶

⁵⁰⁷ Raşbam ve Yosef Kara, her ikisi de Raşi'nin öğrencisi olup Fransa peşat okulunun en önemli temsilcileridir. Onların peşat vurgusu ile Hristiyan yorumcularının literal yorum anlayışı arasındaki paralellikler için bkz: Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 207-237.

⁵⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rainer Berndt, "The School of Saint Victor in Paris", *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*, ed. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 466-495; İleri okuma için ayrıca bkz: Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (New York: Blackwell, 1952).

⁵⁰⁹ Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", 329.

⁵¹⁰ Kamin, "Affinities Between Jewish and Christian Exegesis", 141.

⁵¹¹ Berndt, "The School of Saint Victor in Paris", 481, 488-489.

⁵¹² Aryeh Grabois, "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century", *Speculum* 50/4 (Ekim 1975), 620-621.

⁵¹³ Raşi'nin Herbert of Bosham üzerindeki etkisi daha barizdir. Deborah L. Goodwin, Herber'in Mezmurlar üzerine yazdığı tefsir ile Raşi ve okulu arasında hem metot hem de içerik açısından ciddi benzerlik tespit etmiştir. Diğer Victorian yazarlardan farklı olarak Herbert İbranice metinleri esas alırken, literal yoruma öncelik vermesi ve Raşi'nin yorumlarını güvenilir bulmasıyla dikkat çekmiştir. Deborah Goodwin, *"Take Hold of the Robe of a Jew": Herbert of Bosham's Christian Hebraism* (Leiden: Brill, 2006) (182).

⁵¹⁴ Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 155; Victorian yazarların Raşi'nin hem Tevrat hem de Talmud tefsirinden yaptıkları alıntılar için bkz: Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 105-136.

⁵¹⁵ Detaylı bilgi için bkz: Kamin, "Affinities Between Jewish and Christian Exegesis", 141-155.

⁵¹⁶ Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", 300.

Raşi, St. Victorlu Hugh, tefsir faaliyetlerine başlamadan çok önce ölmüştür. Bu nedenle Kamin de Hugh'un Raşi'yi ya da Raşbam'ı gerçekten etkilediğini öne sürmez. Sadece “*Raşi'nin çalışması da kendi dönemindeki Hristiyan Kutsal Kitap çalışmalarında -daha az belirgin olsa da- paralelliklere sahip olduğunu*” belirtir.⁵¹⁷ Yine literal anlam arayışı mutlaka Hristiyanlar üzerinden temellendirilecekse Origen'den (ö. 254) itibaren Hristiyan yorumcular arasında tarihsel (literal) ve mistik (alegorik) anlam tartışması devam edegelmiştir. Dolayısıyla dördüncü yüzyıldan sonra *sensus litteralis* herhangi bir dönemde Hristiyanlarla ilişkilendirilebilirdi, ancak 12. yüzyıla kadar rağbet görmemiştir.⁵¹⁸ Sonuç olarak 12. yüzyıl Fransa'sında iddia edildiği gibi Yahudi-Hristiyan etkileşimi yaşanmışsa da bunun Raşi-*Glossa* yazarları arasında değil daha çok Raşbam, Yosef Kara, Behor Şor ile Victorian yazarlar arasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Azınlık durumunda olmaları bu düşüncüyü göz ardı etmemize yol açsa da Yahudi yorumcular Hristiyan teologları etkilemiştir.

2.1.2.4. İspanya Yahudi Kültürünün Etkisi

Peşat vurgusunun Kuzey Fransa'da ortaya çıkışını İspanyol-Yahudi etkisiyle açıklayan araştırmacılar da olmuştur. Bunlardan biri de Grossman'dır. Literal tefsir çalışmaları daha önce Karailik tehdidi ve İslam kültürünün etkisi gibi faktörler nedeniyle İspanya'da ortaya çıkmıştır. Ancak yakın zamana kadar bu faktörler ile Talmud çalışmalarının merkezi olan Kuzey Fransa'da gelişen *peşat* arasında bir ilişki kurulmamıştır.⁵¹⁹ Grossman, Kuzey Fransa'da *peşat* tefsirinin gelişmesinde İspanyol Yahudi gramercilerin, sözlük yazarlarının ve şairlerin etkili olduğunu öne sürmüştür.⁵²⁰ Ayrıca her iki toplum arasında halahik konulardaki yazışmalar, kişisel bağlar ve ticari ilişkiler bulunmaktadır.⁵²¹ Ona göre Fransız Yahudi âlimler hem 12. yüzyıl Avrupa Rönesansı'nın hem de Yahudi-Hristiyan polemiklerinin etkisinde kalmışlardır. Kutsal yazıların yorumlanmasında yeni bir yol arayan bu bilginler özellikle filoloji alanında yeni araçlara ihtiyaç duymuşlardır. Yeni yöntem ve araçlar için Yahudi İspanya'sından daha uygun bir kaynak yoktur.⁵²²

⁵¹⁷ Kamin, “Affinities Between Jewish and Christian Exegesis”, 154.

⁵¹⁸ Ezra Shereshevsky, “The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch: I”, *The Jewish Quarterly Review* 54/1 (1963), 62.

⁵¹⁹ Van der Heide, “Rashi's Biblical Exegesis”, 293.

⁵²⁰ Çağdaş Raşi araştırmacılarından Mordechai Cohen ise, Raşi'den önce *peşat*ın örneklerinin Bizans Yahudi tefsir ekolünde de görüldüğünü öne sürmektedir. Ona göre Rabbinik geleneği devam ettiren bu müfessirler, midraşik yorumun yanı sıra 10-11. yüzyılda gramer ve filolojiye ağırlık vermişlerdir. Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 134-163.

⁵²¹ Avraham Grossman, “Relations between Spanish and Ashkenazi Jewry in the Middle Ages”, *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, ed. Haim Beinart (Jerusalem: Magnes Press, 1992), 220-239.

⁵²² Grossman, “The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France”, 327.

*Peşat*ın Talmud'a uygulanan eski bir metot olduğunu savunan Martin Lockshin ise, bilinen bir metot için İspanyol Yahudilerinden bu tür model ve araçların ödünç alınmasını gereksiz olacağı için reddetmiştir.⁵²³

Grossman, on birinci yüzyıl Fransız şairlerinden (*paytanim*) Yosef Bonfils (11. yüzyıl) ve Eliyahu ben Menahem'in (ö. 1060) İspanya'daki şairlerden etkilendiğini; Raşi'nin de İspanyol dilbilimcilerinden Menahem ben Saruk ve Dunaş ben Labrat'ın Arapça-İbranice sözlüklerinden sık sık alıntı yaptığını gerekçe göstererek Fransa ile İspanya Yahudileri arasından bir etkileşimin olduğunu öne sürmüştür. Raşi'nin Kutsal Kitap'taki İbranice kelimeleri açıklarken aynı zamanda Arapça kelimelere başvurması büyük ölçüde İspanyol bilginlerin etkisinden kaynaklanmaktadır.⁵²⁴ Fakat Raşi'nin Arapça yazan Endülüslü yazarların Kutsal Kitap çalışmalarından haberdar olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.⁵²⁵

Grossman'ın bu iddiası Kuzey Fransa'daki *peşat* tefsirine bir arka plan yaratma çabasının başka bir yansımasıdır. Kültürel etkileşim söz konusu ise bunun sadece metnin literal anlamıyla sınırlı kalmayıp felsefe, mantık ve filoloji gibi disiplinlere yansımış olması gerekirdi. İbn Ezra'nın miras aldığı Müslüman İspanya'daki *peşat* tefsiri felsefe, mantık ve filoloji ağırlıklıdır. Kuzey Fransa'da ise talmudistler felsefeye karşıydılar ve tefsir çalışmaları da midraşik literatür merkezlidir.⁵²⁶ Grossman'ın da sık sık ifade ettiği üzere Raşi'nin tefsirleri de talmudistlerin anlayışına uygun olarak çoğunlukla midraşlardan oluşmaktadır ve bu midraşların hangi kriterlere göre tercih edildiği de belirsizdir. Literal anlam için belirlenecek bir kriter bir sonraki yorumda ihlal edilebilmektedir. İbn Ezra gibi Sefardik yorumcular ise midraşlara karşı oldukça mesafelidir. Birtakım benzerlikler birinin diğerinden *peşat* metodunu ödünç aldığını varsaymayı gerektirmemektedir. Seferad bilginlerinin şiir, doğa bilimleri, felsefe ve filoloji gibi alanlardaki ilgileriyle 12. yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin çalışmaları arasında doğrudan bir ilgiden söz etmek bu aşamada mümkün değildir.⁵²⁷

Sonuç olarak Raşi'nin Tanah tefsirinin midraşik karakterli olduğunu burada tekrar vurgulamak istiyoruz. Ancak Raşi'nin *peşat* yorumcusu olduğu ve buna uygun tarihsel koşulların

⁵²³ Kalman, "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies", 824.

⁵²⁴ Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France", 327-328.

⁵²⁵ Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", 305.

⁵²⁶ Cohen, *The Rule of Peshat*, 107-108.

⁵²⁷ Martin I. Lockshin, "Tradition or Context: Two Exegetes Struggle with Peshat", *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, ed. Jacob Neusner vd. (Atlanta: Scholars Press, 1989), 2/173-174.

ortaya konulması gerektiği şeklinde bir ön kabul de oluşmuştur. Bunun için önerilen görüşler ise Yahudi-Hristiyan polemikleri ve İspanyol Yahudi kültürü merkezlidir. Raşi'nin yorumlarında her iki alana dair izler bulmak mümkün olsa da tefsiri sadece bu iki arka plan üzerinden okumak diğer unsurların göz ardı edilmesine yol açacaktır. Böylesi bir arka plan yaratma çabasının bir diğer nedeni de Kuzey Fransa rabbilerinin dil, gramer, polemik ve *peşat* konularına olan ilgilerinin Raşi için de geçerli olabileceğine dair inançtır.

2.2. RAŞİ'NİN TEFSİRLERİNDE MİDRAŞİK YORUM (DERAŞ) ve MİDRAŞLARI KULLANMA BİÇİMİ

Midraş kelimesi (מדרש), incelemek, araştırmak ve soruşturmak gibi anlamlara gelen d-r-ş (דרש) kökünden türetilmiştir.⁵²⁸ Farklı tanımları olmakla birlikte midraş terimi ise, *Tanah'ı yorumlama süreci, yorumun kendisi ve bu yorumların yer aldığı koleksiyon ya da literatür* anlamına gelmektedir.⁵²⁹ Midraşlar veya midraşik literatür temel olarak iki ana gruba ayrılmaktadır: Midraş Halaha ve Midraş Agada. Dini ahkama dair yorum ve açıklamalar halahik midraşları; daha çok ahlaki ve menkıbevi içerikteki yorumlar ise agadik midraşları oluşturmaktadır. Halahik midraşlara *Mekilta*, *Sifra*, *Sifre*'yi; agadik midraşlara ise *Bereşit Raba*, *Vayikra Raba* ve *Devarim Raba* örnek gösterilebilir.⁵³⁰

2.2.1. Midraşların Raşi'nin Tefsirindeki Yeri

Raşi'nin Tevrat tefsirinin büyük bir kısmı midraşik ve talmudik literatürden alınmış yorumlardan oluşmaktadır. Raşi, Yaratılış 3:8'deki klasik yorumunda kutsal yazıları literal anlama göre (*peşuto şel mikra*) ve midraşlarla (*agada meyaşevet*) açıklayacağını belirtmiştir. Bu yönüyle tefsirin özgün bir eserden ziyade daha çok bir derleme metin olabileceği şeklinde eleştiriler akla gelebilir.⁵³¹ Ancak Raşi'nin tefsiri pek çok açıdan klasik midraşik tefsirlerden ayrılmaktadır.

Öncelikle Raşi midraşik yorumları olduğu gibi aktarmaz. Bunun yerine kısaltarak ve birtakım değişiklikler yaparak alıntılar. Yine klasik midraşlardan farklı olarak Tanah'ın her cümlesi için bir midraşik yoruma başvurmaz. Midraşik tefsirlerdeki geniş teolojik tartışmaların okuyucuyu boğduğunun farkında olan Raşi, bir sonuca varmayan bu tartışmalardan özenle kaçınır. Farklı yorumları ise kimi zaman göz ardı etmiş kimi zaman da aralarındaki tüm farklılıklara rağmen

⁵²⁸ Solomon Zeitlin, "Midrash: A Historical Study", *The Jewish Quarterly Review* 44/1 (1953), 21.

⁵²⁹ Gary G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary* (New Jersey: Ktav Publishing House, 1985), 12.

⁵³⁰ Midraşların tarihsel gelişimi, dönemsel ve türüne göre çeşitleri için ayrıca bkz: Araz, *Yahudilikte Tefsir geleneği*, 229-292.

⁵³¹ İleri okumalar için bkz: Eisenstat, *Rashi's Midrashic Anthology*.

anamlı bir bütün oluşturacak şekilde onları uzlaştırır ve tek bir yorummuş gibi sunar. Bu da Raşi'nin yorumlarına akıcılık ve sadelik kazandırmıştır. Midraşık yorumları belirli bir amaçla alıntılanan Raşi, midraşlar ile vermek istediği mesaj arasında uyumsuzluklar ortaya çıktığında ise çeşitli değişiklikler yaparak yeniden formüle etme yoluna gitmiştir.⁵³² Modern dönem tefsir paradigmalarına aykırı görünse de aslında Raşi, Rabbinik geleneği takip etmiştir. Tannaim ve Amoraim rabbilerinin Tanah'ta geçen bir ifadeden farklı halahik hükümler çıkartabilmeleri gibi Raşi de kendine özgü kurgusuyla midraşları farklı bağlamlarda yeniden düzenlemiştir.

Raşi'nin yorumunda yer vereceği midraşların kaynakları farklı şekillerde belirtir. Yapacağı yorumunun belirli bir kaynağa dayandığını ifade etmek için “*Bereşit Raba'da böyle açıklanmaktadır, (וכך מפורש בבראשית רבה)*”,⁵³³ “*Onkelos şöyle tercüme etmiştir, (ואונקלוס תירגם)*”,⁵³⁴ “*Midraş Tanhuma'da böyle açıklanır, כך מפורש במדרש תנחומא*”⁵³⁵ veya midraş yazarına atfen “*Rabbi Eliazer der ki... (ר' אליעזר אומר)*”⁵³⁶ gibi kalıplar kullanır. Bazen de yorumunun midraşık kökenli olduğunu göstermek için kaynağın ismini zikretmeden sadece “*Hahamlarımız bunu şöyle açıkladı... (פירשוהו/דרשו/אמרו רבותינו)*”,⁵³⁷ “*agadik midraşlarda pek çok örneği vardır, (והרבה יש)*”,⁵³⁸ “*bir agadik midraşta [şöyle geçmektedir]: (ובמדרש אגדה)*”⁵³⁹ demekle yetinir. Bunların dışında Raşi'nin alıntı ve referanslar için kullandığı başka kavramlar da vardır. Örneğin, Bir mişna metinden yararlanırken sıklıkla “*kmo şeşaninu*” ([Mişna'nın x bir bölümünde] öğrendiğimiz/okuduğumuz gibi, כְּמוֹ שֶׁשָּׁנִינוּ) terimini kullanır.⁵⁴⁰ Yine ‘*davar ahar*’ da (*başka bir görüşe göre ise... (דָּבָר אַחֵר)*)⁵⁴¹ Raşi'nin midraşık yorumlara atfen kullandığı bir diğer ifadedir. Bu türden olan yorumların daha çok bugün artık mevcut olmayan midraşık yorumlar veya Kuzey Fransa Yahudi cemaatleri arasında yaygın olan şifahi gelenekler olduğu tahmin edilmektedir.

Peşatı Raşi'nin tefsir anlayışının merkezine yerleştiren David Pardo ve Nehama Leibowitz'e göre Raşi, kutsal yazıların anlaşılmasına katkı sağlamayan, okuyucunun aklına gelebilecek herhangi bir soruya cevap vermeyen veya metnin literal anlamıyla bağdaşmayan

⁵³² Grossman, *Rashi*, 85.

⁵³³ Raşi, Yaratılış, 1/5, 2/3; Yeşu, 3/3; Yeşaya, 65/20.

⁵³⁴ Raşi, Yaratılış, 22/2; Çıkış, 4/26; Sayılar, 11/25; Tesniye, 7/13.

⁵³⁵ Raşi, Yeşu, 3/4.

⁵³⁶ Raşi, Yaratılış, 7/11, 18/9; Çıkış, 12/44; Levililer, 5/17.

⁵³⁷ Raşi, Yaratılış, 1/1, 19/18, 46/29; Çıkış, 15/1; 23/2; Levililer, 11/17; Sayılar, 5/14.

⁵³⁸ Raşi, Çıkış, 14/27

⁵³⁹ Raşi, Yaratılış, 1/27, 12/11,

⁵⁴⁰ Raşi, Yaratılış, 8/22, 18/12; Çıkış, 27/20, 28/38; Levililer, 27/28; Sayılar, 1/53, 15/4; Tesniye, 12/3.

⁵⁴¹ Raşi, Yaratılış, 1/31; Çıkış, 22/24; Levililer, 19/15; Tesniye, 1/16.

midraşlara tefsirinde yer vermemiştir.⁵⁴² Raşi'nin yorumlayacağı pasajla ilgili bazı midraşları görmezden gelmesi veya orijinal kaynaklarında kullanıldığı bağlamlardan farklı bir bağlamda alıntılanması da bu sorulara cevap bulma çabasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴³ Ancak Raşi'nin pek çok midraş arasında neden spesifik bir midraşı tercih ettiği veya ana kaynakta Tanah'ın belirli bir pasajıyla ilişkilendirilen bir midraşın tefsirde neden başka bir konuyla bağdaştırarak alıntılındığı her zaman açık değildir. Bu durumlarda ise *peşat* yanlıları ilgili Kitab-ı Mukaddes pasajını çeşitli açılardan inceleyerek sesteş kelimelerin varlığı gibi midraşik alıntıyı gerekli kılacak gerekçeler tespit etme yoluna gitmişlerdir.⁵⁴⁴

Raşi'nin sadece metinsel zorlukları çözen ve *peşata* uygun midraşları alıntılındığı iddiası ikna edici görülmemiştir. Metin merkezli ve tamamen literal anlamını önceleyen anlayışa Sarah Kamin, Elazar Touitou ve Avraham Grossman önemli eleştiriler yöneltmiştir. Bu araştırmacılara göre Leibowitz, Raşi'nin yorumlarının arka planındaki tarihsel etkiyi göz ardı ettiği gibi *peşata* aykırı yorumları da dikkate almamıştır. *Peşuto şel mikra*'nın metnin literal anlamından çok metnin 'bağlamı' olduğunu öne süren Kamin'e göre, Raşi *agada meyaşevet*'i de kutsal yazıları sözdizimine uygun açıklayan midraşlar anlamında kullanmıştır. Raşi'nin tefsir problemlerini midraşlar ile çözmek gibi bir amacı da yoktur.⁵⁴⁵ Touitou ise tefsirin Haçlı Seferleri, Yahudi-Hıristiyan polemikleri, 12. yüzyıl Rönesansı gibi bir dizi tarihsel olaydan bağımsız düşünölemeyeceğini belirtmiştir. Bu faktörler Raşi'nin yorumlarını, dolayısıyla midraş seçimini etkilemiştir.⁵⁴⁶

Avraham Grossman ise Raşi'nin midraşlara derin bir bağıllık hissettiğini ve bu nedenle Tevrat tefsirini çoğunlukla Rabbinik midraşlardan derlediğini belirtmiştir. Grossman'a göre Raşi'nin tefsirindeki yorumlarından yalnızca %2'lik dilbilimsel açıklamalar orijinal olup diğerleri midraşiktir.⁵⁴⁷ Midraşları belirli bir standarda göre seçmiş olabileceğini öne süren Grossman, bu durumun Raşi'nin Tevrat'ı mutlak anlamda *peşata* uygun yorumladığını öne sürmeyi gerektirecek kadar net ve sistematik olmadığını belirtir. Raşi'ye böyle bir amaç atfedenler yanıılmış olabilirler. Çünkü Raşi pek çok pasajı bilinçli olarak teolojik, pedagojik ya da ideolojik nedenlerle metnin

⁵⁴² Leibowitz, "Rashi's Criteria for Citing Midrashim", 108; Kolatch, *Masters of the Word*, 2/43.

⁵⁴³ Leibowitz, "Rashi's Criteria for Citing Midrashim", 110.

⁵⁴⁴ Leibowitz, "Rashi's Criteria for Citing Midrashim", 108.

⁵⁴⁵ Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization", 27-28; Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 70-71.

⁵⁴⁶ Touito, "Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy", 165.

⁵⁴⁷ Grossman, *Rashi*, 82.

literal anlamına aykırı yorumlar.⁵⁴⁸ Grossman’a göre Ezgiler Ezgisi, Mezmurlar, Yeşaya ve On İki Peygamber hakkındaki yorumların dini polemik amacı taşıdığı açıktır. Ahlaki konular söz konusu olduğunda ise Raşi sadece tefsir motivasyonu ile değil kutsal yazıları pedagojik kaygılarla açıklamıştır.⁵⁴⁹

Sadece modern dönem araştırmacıları değil, Raşi’nin şarihleri de onun yorumlarında tutarlı olduğu ve literal anlamı önceliği görüşünü reddetmişlerdir. Mizrahi’ye göre Raşi hiçbir dilsel problem içermeyen ve basitçe yazıldığı şekliyle de anlaşılabilen ifadeler için midraşik yoruma başvururken; metinsel güçlükler içeren kimi pasajlarda ise midraş alıntılanmaktan kaçınmıştır. Raşi’nin tutarlı bir şekilde midraş kullanmamasının sebebi, midraş üzerinden dini öğüt verme (vaaz) çabasından ileri gelebilir.⁵⁵⁰ *Be’er Yitshak* şerhinin yazarı Isaac Jacob Horowitz de bu görüştedir.⁵⁵¹ Judah ben Eleazar ise *Minhat Yehuda* isimli şerhinde Raşi’nin tutarlı olmadığını, tefsirinde çok sayıda çelişik midraş alıntıldığını belirtmiştir.⁵⁵²

Daha sonra örnekleriyle göreceğimiz üzere Raşi’nin tefsirinde yer verdiği bazı midraşlar ne filolojik ne bağlamsal ne de halahik açıdan kutsal yazılara ışık tutmaktadır. Bu midraşlar sadece Raşi’nin dini idealleriyle açıklanabilir. Tanrı’nın İsrail’e olan sevgisini vurgulamak, dindaşlarına Tora sevgisini aşılamak, Yahudileri üstün göstermek, Yahudi olmayan ‘ötekini’ yermek ve Yahudi cemaatinin birliğini sağlamak bu ideallerden bazılarıdır. Kutsal yazıların anlaşılmasını sağlamak da yine Raşi’nin midraş seçiminde gözettiği ilkelerden biridir.

2.2.2. Raşi’nin Midraşları Kullanma Biçimleri

Raşi’nin yorumları büyük oranda her biri farklı tarihsel bağlamlarda yazılmış geniş midraşik yorum literatüründen türetilmiştir. Ancak Raşi başvurduğu kaynakları veya o kaynaklardaki yorumları gelişigüzel seçmemiştir. Her birinin özel bir sebebi veya gayesi vardır. Raşi hiçbir midraşı kaynağındaki versiyonu gibi birebir alıntılanmamıştır. En sık başvurduğu kaynaklar olan *Targum Onkelos* ve *Bereşit Raba*’dan yaptığı alıntılarının bile büyük bir kısmını atlamıştır. Birbiriyle çelişse dahi birden fazla midraşik kaynaktaki farklı yorumları birleştirip aynı pasaj içinde verebilmiştir. Çünkü midraşik külliyatı birleşik veya bütüncül bir kanon olarak

⁵⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Grossman, *Rashi*, 82-95.

⁵⁴⁹ Grossman, *Rashi*, 98-99.

⁵⁵⁰ Leibowitz, “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”, 103-106.

⁵⁵¹ Leibowitz, “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”, 106-107.

⁵⁵² Grossman, *Rashi*, 94.

görmüştür. Farklı yorumlar arasındaki detayların seçimi ise midraşik kaynakların otoritesine göre değil, verilmek istenen mesajla olan tematik bütünlüğüne göre belirlenmiştir.

Raşi bir yandan metnin literal anlamına uygun olmadığı gerekçesiyle bildiği bazı midraşik yorumlara alıntı yapmadan yalnızca atıfta bulunmakla yetinirken; diğer yandan kendisinin açıkladığı literal anlama aykırı olduğunu açıkça belirttiği midraşı bile tefsirine almakta sakınca görmemiştir. Raşi sadece dil, gramer ve bağlam kriterlerine aykırı midraşik görüşleri değil; birbiriyle çelişen midraşlara da tefsirinde yer verir. Dolayısıyla literal tefsir ilkelerinin Raşi için öncelikli olmadığı, midraşı ise esasında kendi amacına hizmet edecek bir araç olarak kullandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle bütüncül ve tutarlı bir metodoloji aranmamalıdır. Hem literal anlamı vurgulamak hem de literal anlamın dışına çıkmak istediğinde Raşi bunu midraşik yorum üzerinden yapar. Halahik hükümleri tanahik referanslar üzerinden tasdik ettiren Talmud bilginleri gibi Raşi de kişisel görüşlerini midraşik yorumlara söyler.

Esasında Raşi'nin zihin dünyasında lafızların ne dediği ya da sayısız midraşik yorum içerisinde hangisinin ilgili metnin doğru anlamını yansıttığı ikincil meseledir. Bu durum Tanah metni için de geçerlidir. Nitekim Raşi teolojik problemler ve metinsel zorluklar içermesine rağmen Tanah'ı oluşturan her pasuğu yorumlamadığı gibi bir pasuğun tüm unsurlarına da açıklama getirmez. Yorumlanmaya değer ifadelerin seçimi, diğer bir ifadeyle tefsir gündem(ler)i ise tamamen Raşi'nin bireysel tercihleridir. Raşi'nin tefsirleri, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel koşulları ile siyasi konjonktürü, Yahudi-Hristiyan dini polemikleri, cemaat içi dinamikler, temsil ettiği Rabbinik gelenek, din değiştirme gibi güncel teolojik sorunlardan bağımsız düşünülmemelidir. Raşi'yi değerlendirilirken ne denli sistematik ve tutarlı olduğundan ziyade zihnindeki problemin ne olduğu ve bu sorunlara ilişkin Tanah ve midraşik literatür bağlamında ne tür çözümler önerdiği dikkate alınmalıdır.⁵⁵³

2.2.2.1. Midraşik Yorumlara Ekleme-Çıkarma Yapması, Onları Birleştirmesi ve Yeniden Uyarlaması

Raşi, Tevrat tefsirinde alıntı yapacağı kaynak midraşlarda bir dizi önemli değişiklikler yapmıştır. Bu değişiklikler kaynak metinlere yeni kelimelerin eklenmesi, sorunlu görünen unsurların çıkarılması, tutarsız ya da ilgisiz midraşik yorumların bütünlük arz edecek şekilde birleştirilerek yeni bir yoruma dönüştürüldükten sonra tanahik ifadeye uyarlanması gibi çeşitli

⁵⁵³ Kolatch, *Masters of the Word*, 2/33-37.

şekilde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de yorumunu desteleyecek bir midraşın olmadığı durumlarda aralarında hiçbir ihtilaf yokmuşçasına farklı bağlamlardaki çok sayıda midraşı birleştirerek ‘yeni bir midraş’ ortaya koyması dikkat çekicidir. Raşi’nin kaynak metne yaptığı müdahaleler, temelde kendi yorumunu Tanah metniyle uyumlu hale getirme çabasının bir ürünü olarak görmek gerekir. Bazı araştırmacılar Raşi’nin bu değişikliklerini metnin literal anlamının anlaşılması için yaptığını öne sürmüştü de bu tez literal anlamın dışına çıktığı durumlara açıklık getirmemektedir.⁵⁵⁴ Şimdi burada gerekli gördüğünde Raşi’nin farklı midraşik yorumları kısaltmak, değiştirmek, ya da birleştirmek suretiyle farklı bir bağlamda nasıl alıntılandığını örnekler üzerinden incelenenektir.

Ele alınacak ilk örnek Tanrı’nın İbrahim’e soyunun yıldızlar kadar olacağını vadettiği pasaja ilişkin yorumudur. Bir tefsir alışkanlığı olarak Raşi pasuğun sadece “*Onu [Avram’ı] dışarı çıkardı...*”⁵⁵⁵ kısmını alıntılar ve şöyle yorumlar:

Basit anlamı (Ifey peşuto, לְפִי פֶשֶׁטוֹ): ‘Yıldızları görmesi için onu [Avram] dışarı çıkardı’ [demektir]. Midraşik açıklaması ise ‘Tanrı ona astrolojiyi [ya da yıldız falcılığını] bırak, çünkü burçlara bakarak bir oğlunun olmayacağını gördün.’ dedi şeklindedir. Gerçekten de Avram’ın (אַבְרָם) oğlu yok ama Avraham’ın (אַבְרָהָם) bir oğlu olacak. Aynı şekilde Saray (סָרַי) da doğurmayacak ama Sara (סָרָה) doğuracak. Sana başka bir isim vereceğim ve kaderin değişecek (וְיִשְׁתַּנֶּה הַמָּוֶל). Şu da başka bir [midraşik] açıklamadır: Onu dünyanın atmosferinden çıkardı ve yıldızların üzerine yükseltti. Bu yüzden yukarıdan aşağıya bakmayı ifade eden ‘habata’ (הַבָּטָה) [fiili] kullanılmıştır.⁵⁵⁶

Raşi’nin kaynak belirtmediği bu yorumu esasında üç farklı midraşın birleşiminden oluşmaktadır. Bunlar Bereşit Raba 44:10, 12 ile Nedarim 32a’dır. Tespit ettiğimiz bu kaynaklarda birden fazla görüş yer almaktadır. Örneğin Nedarim 32a’ya göre İbrahim gökyüzüne bakmış ve yıldızların hareketlerini inceledikten sonra Tanrı’ya hitaben “*ilk oğlum [İsmail] dışında başka oğlum yok*” demiştir. Bunun üzerine Tanrı İbrahim’e “*Yıldız falcılığını bırak, çünkü Yahudi halkı için bir takımyıldızı yoktur, çünkü onlar [yani kaderleri] yıldızların etkisine tabi değildir.*” yanıtını vermiştir.⁵⁵⁷

Bereşit Raba’da da İbrahim’in takımyıldızına bakarak çocuğunun olamayacağını gözlemlediği belirtilmiştir. Ancak bu versiyonda oldukça ilginç bir ayrıntı yer almaktadır. Tanrı İbrahim’in öngörüsünü onaylayarak ona şu cevabı verir: “*Gerçekten de dediğin gibi ‘Avram’ın çocuğu yok ama Avraham’ın olacak. Karın Saray’a da ‘Saray’ demeyeceksin,*

⁵⁵⁴ Doron, *Rashi’s Torah Commentary*, xxiii.

⁵⁵⁵ Pasuğun tam metni şu şekildedir: “*Sonra Avram’ı dışarı çıkararak, “Göklere bak” dedi, “Yıldızları sayabilir misin? İşte, soyun o kadar çok olacak.*” Bkz: Yaratılış, 15/5.

⁵⁵⁶ Raşi, Yaratılış, 15/5.

⁵⁵⁷ BT, Nedarim, 32a.

[çünkü] *Saray çocuk doğurmayacak ama Sara doğuracak.*”⁵⁵⁸ Bereşit Raba 44:12’deki yorum ise mistik eğilimi olan bir yazara ait görünmektedir. Ona göre dünyanın henüz yaratılmadığı bir evrede ‘Tanrı’nın Avram’ı dünyanın dışına çıkarması’ düşünülemeyeceği için⁵⁵⁹ Tanrı İbrahim’e “*yukarıdan aşağıya bak*” (*habat/habata*) demiştir.⁵⁶⁰

Raşi bu tartışmalara hiç girmeden, problem teşkil edeceğini düşündüğü ifadeleri de ayıklayarak yeni bir ‘midraş’ ortaya koyar. Bu da Raşi’nin Tanah sonrası ortaya çıkan Talmudik ve midraşik literatürün aktif okumasını sürdürdüğünü göstermektedir. Peki Raşi neden farklı midraşların detay görünen ayrıntılarını atlayarak kısaltmış ve bütüncül bir midraş olarak birleştirme gereği duymuştur? Bunları nasıl kompoze etmiştir?

Bu üç midraşik yorumun her birinin Raşi’nin tefsir metodu ve teolojik anlayışıyla bağdaşmayan unsurlar içerdiği açıktır. Ancak diğer bir yönüyle onun yorumunun bir parçasını teşkil etmektedir. Birinci midraşik yorumda İbrahim’in ilk çocuğu olarak İsmail’e atıf vardır. Ancak Raşi, İsmail’i, İbrahim’in oğlu değil daha ziyade bir hizmetçinin (Hacer) çocuğu olarak değerlendirdiği için İsmail bilgisinin sansürlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Raşi bu bölümü “*gerçekten de Avram’ın oğlu yok*” diyerek ikinci midraştan tamamlar. Ancak bağlamından koparır. Çünkü midraş yazarına göre İbrahim ‘ilk oğlum dışında başka çocuğum yok’ dediğinde, Tanrı’nın bir itirazı da olmadığı halde Raşi bu bilgiyi yorumuna “*gerçekten de Avram’ın oğlu yok*” diyerek İshak’tan önce İbrahim’in hiç çocuğu olmamış şeklinde yansıtır. İkinci midraşın yazarı ise ‘Avram’ ve ‘Avraham’ şeklindeki kelime oyunu üzerinden bir yorum yapmıştır. Bu kısmen de olsa Raşi’nin istediği tarzdadır ancak bir eksiği vardır. İbrahim’in yıldız hareketlerine bakmayı bırakması gerekmektedir. Çünkü yıldızlar ona başka oğlunun olmayacağını söylemektedir. Üçüncü midraşı ise çok fazla değiştirmeden genel hatlarıyla diğer iki midraştan aldığı bilgilerle kompoze eder. Tanah tefsirinde 6 yerde ‘*habat/habata*’ kelimesine yer veren Raşi, sadece burada literal anlamın dışına çıkartır.

Raşi’nin midraşlardan alıntı yaparken önemli değişiklikler ve uyarlamalar yapma gereği duyduğu bir diğer konu Yaratılış 22’de İshak’ın kurban edilmek istenmesi veya

⁵⁵⁸ Bereşit Rabbah 44/10

⁵⁵⁹ Özdeyişler, 8/26.

⁵⁶⁰ Bereşit Rabbah 44/12

bağlanması öyküsüdür (*Akedat Yitshak*, עקדת יצחק).⁵⁶¹ Bu örnekte de Raşi farklı midraşik anlatıları önemsiz görünen detaylarından arındırarak iç içe geçirmiş ve Tanah metnine yeniden uyarlamıştır. Devorah Schoenfeld, Raşi'nin bu girişiminin arkasındaki teolojik kaygılar, pedagojik idealler ve gerçeklik algısı hakkında önemli tespitlerde bulunur. Ona göre Raşi, Akedat Yitshak yorumunda şunları hedeflemiştir: (i) Bu imtihanın gerçek sorumlusunun Tanrı olmadığını ortaya koymak. (ii) Acıya neden olan Tanrı değil, düşman 'öteki'dir. Tanrı bu düşman 'ötekine' iyilerin yüceliğini kanıtlamanın bir yolu olarak acıya izin vererek bir anlamda iyilik yapmıştır. (iii) İshak'ın dolayısıyla Yahudilerin seçilmişliğini ispat etmek, bunun için de 'öteki' olarak görülen İsmail ve şeytanın İshak'ın üstünlüğüne tanıklık ettiğini ortaya koymak.⁵⁶²

Raşi, Akedat Yitshak'ı yorumlarken atıfta bulunmamış olsa da ana kaynak olarak Bereşit Raba ve Midraş Tanhuma'yı kullanmıştır. Ancak her iki kaynakta da şeytan ve İsmail karakteri hem belirsizdir hem de farklı bağlamlarda geçmektedir. Tanah metninde ise 'öteki'nin rolüne hiç yer verilmemiştir. Bu nedenle Raşi 'ötekinin' rolü üzerinden yapacağı yorumu desteklemek için yine isim belirtmeksizin üçüncü bir kaynak olan Pirke de Rabbi Eliezer'e başvurur.⁵⁶³ Ama oradaki yorumları da olduğu gibi alıntılanamaz. Örneğin İshak'ın kurban edilmesi halinde İsmail ile Eliezer arasında kimin İbrahim'in varisi olacağı tartışmasında benzer bir dizi ilginç yorum yer alsa da Raşi sadece Yahudi olmayan 'ötekinin' şahitliğiyle ilgilenir. Raşi'nin bu çabasını, yaşadığı Hristiyan Avrupa'da artık 'gerçek İsrail'in' Hristiyanlar olduğu tezinin giderek yayıldığı bir konjonktürde okumak gerekir. Bu noktada Tanah'ın da ne söylediğinden ziyade bu metinlerden hareketle 'ötekinin' (Hristiyan ve Müslümanların) tezlerini çürütecek ve Yahudilere de zemin oluşturacak argümanların çıkartılması önem kazanmıştır. Raşi, Akedat Yitshak öyküsünü yorumlarken farklı midraşik kaynaklardaki çeşitli bilgileri kısaltmak, değiştirmek ve birleştirmek suretiyle Hristiyan karşıtı yeni bir söyleme dönüştürür.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ İshak'ın kurban edilmesi öyküsü Yaratılış 22'de konu edilmiştir.

⁵⁶² Schoenfeld, *Isaac on Jewish and Christian Altars*, 42-43.

⁵⁶³ Pirkei de Rabbi Eliezer, 31/1-4.

⁵⁶⁴ Detaylı bilgi ayrıca bkz: Schoenfeld, *Isaac on Jewish and Christian Altars*.

2.2.2.2. Çelişik ya da Tutarsız Midraş Kullanımı

Raşi, Tanah'ı yorumlarken farklı hatta birbiriyle çelişen midraşlar kullanabilmiştir. Raşi, Nuh'un 'çağdaşları' (bederotav, בְּדֹרֹתָיו) arasındaki konumu ve değeriyle ilgili çelişik iki midraş aktarır: “*Bilgelerimizden bazıları ‘eğer doğru insanlardan oluşan bir kuşakta yaşamış olsaydı, daha da doğru bir insan olurdu’ diyerek bunu [bederotav] olumlu anlamda yorumlar. Diğerleri ise ‘kendi nesline kıyasla doğrudu, ama İbrahim’in neslinde olsaydı, hiçbir önemi olmazdı’ diyerek olumsuz anlamda yorumlamıştır.*”⁵⁶⁵ Raşi yorumunda birbiriyle çelişen iki midraşik görüş verdikten sonra hangisinin doğru olduğu veya *peşata* uygun olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmaz.

Çelişik midraşları bir arada verdiği diğer bir örnek ise Mısır’da yeni bir kralın iktidara gelmesiyle (va-yakam meleh hadaš, וַיָּקָם מֶלֶךְ-חָדָשׁ) ilgili yorumudur. Raşi bu konuda Rabbi Rav ile Rabbi Şmuel arasında bir ihtilaf olduğunu,⁵⁶⁶ birinin onun gerçekten ‘yeni bir kral’ olduğunu söylerken, diğerinin kralın değişmediğini ve ‘yeni kral’ ile kastedilenin çıkardığı ‘yeni fermanlar’ olduğunu savunduğunu aktarır.⁵⁶⁷ Raşi, Harun’un çocuklarından Nadav ve Avihu’nun neden yakılarak öldürölme cezası aldıklarıyla ilgili olarak da tutarsız midraşik görüşler sunar ve hiçbir değerlendirmede bulunmaz. Rabbi Eliezer onların ölüm sebebini, Tanrı’nın buyruklarına aykırı halahik hükümler vermeleri; Rabbi Yişmael ise şarap içtikten sonra Mişkan’a⁵⁶⁸ girmeleri şeklinde açıklamıştır.⁵⁶⁹

Raşi’nin aynı yorum içerisinde veya tefsirin farklı bölümlerinde çelişkili midraşlara yer vermesiyle ilgili farklı görüşler öne sürölmüştür. Grossman, bu durumun Raşi’nin her bir pasajı farklı teolojik ve eğitsel kaygılarla yorumlamasından kaynaklandığını öne sürürken, Yisrael Isser Zvi Herczeg ise müstensihlerin tefsir metnine ekledikleri ilave yorumlardan kaynaklanabileceği görüşündedir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Raşi, Yaratılış, 6/9.

⁵⁶⁶ Shemot Rabbah, 1/8.

⁵⁶⁷ Raşi, Çıkış, 1/8.

⁵⁶⁸ Raşi’nin tefsir metninde ‘mikdaş’ kelimesi geçmekle beraber, İsrail tarihinde Harun’un yaşadığı dönemde henüz Mabel inşa edilmediği için bu kelimeyi mişkan olarak tercüme etmeyi uygun gördük.

⁵⁶⁹ Vayikra Rabbah, 12.

⁵⁷⁰ Eric Lawee, “Pregnant Contradictions: Inconsistencies in Rashi’s Account of Esau’s and Jacob’s Religious and Moral Development in the Rashi Supercommentary Tradition”, *Reading the Bible in the Pre-Modern World: Interpretation, Performance and Image*, ed. Chanita Goodblatt - Howard Theodore Kreisel (Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2021), 175-221; Grossman, *Rashi*, 94-95.

2.2.2.3. Birden Fazla Midraş Kullanımı

Raşi'nin Tanah tefsiri genel olarak teolojik tartışmalardan uzak, kısa ve anlaşılabilir sadeliktedir. Ancak bazen 'davar ahar' (başka bir görüş, דָּבָר אַחֵר) ya da başka ifadeler kullanarak birden fazla midraşik yorumu bir arada sunar. Farklı midraşik görüşleri ise olduğu gibi alıntılanak yerine dikkat çekmek istediği kısımları aktaran Raşi, bu görüşler arasında bir tercihte bulunabildiği gibi, yorumsuz bıraktığı veya metnin literal anlamıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle tümünü reddettiği durumlar da söz konusudur.⁵⁷¹

Örneğin Vaiz kitabındaki "Bilgelik, bilge kişiyi kentteki on yöneticiden daha güçlü kılar"⁵⁷² pasuğunu açıklarken, birden fazla midraşik görüşü aynı yorum içinde sıralar. Raşi, altı alternatif midraşik yorumu sunduktan sonra şu sonuca varır: "Tüm bu hususlar midraşta⁵⁷³ yer almaktadır; ancak ben bunları 'Hiç günah işlemeyen doğru insan yoktur' cümlesiyle nasıl bağdaştıracığımı bilmiyorum."⁵⁷⁴

Raşi, İshak'ın gözlerinin bulanıklaştığı/karardığıyla ilgili ifadeyi açıklarken de birden fazla midraşa başvurur. Önce putlara tütsü yakan Esav'ın eşlerinin "dumanı yüzünden"⁵⁷⁵ olduğunu belirtir. Başka bir açıklamaya göre ise İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesine üzülen meleklerin gözyaşları onun gözüne düştüğü içindir.⁵⁷⁶ Üçüncü bir görüş ise Yakup'un Esav'ın hakkı olan kutsamayı babası İshak'tan alabilmesi için gözlerinin karardığı yönündedir.⁵⁷⁷ Raşi burada üç farklı yorum vermiş olsa da her birinden çıkan ortak bir sonuç vardır. Raşi bir yanda İshak'ı yüceltirken veya yüceltilmesinin gerekçelerini ararken diğer yanda Esav'ın putperest inançlar ve Yahudi olmayan kadınlarla olan ilişkileri nedeniyle kutsamaya layık olmadığını ispat etmenin çabasına girmiştir. Metinde İshak'ın yaşlandığı için göremediğini açıkça belirtmesi rağmen Raşi'nin bunu 'ötekinin' inançları üzerinden yorumlaması, literal anlamla bağdaştırılamayacak kadar uzaktır. Raşi'nin gayesi de metni *peşata* uygun tefsir etmek değil midraşik geleneği sürdürmektir. Hemen sonraki cümlede geçen 'ne zaman öleceğimi bilmiyorum' ifadesini açıklarken verilmesi gereken

⁵⁷¹ Grossman, *Rashi*, 91.

⁵⁷² Vaiz, 7/19.

⁵⁷³ Kohelet Rabbah, 7/19.

⁵⁷⁴ Raşi, Vaiz, 7/19-21.

⁵⁷⁵ Midraş Tanchuma, Toledoth 8; Pesiktha Rabbathi, 12.

⁵⁷⁶ Bereşit Rabbah, 65/6-8.

⁵⁷⁷ Raşi, Yaratılış, 27/1.

teolojik, pedagojik veya ahlaki bir mesaj olmadığını düşündüğü için de metnin bağlamına ve literal anlamına uygun şekilde ‘yaşlılığın bir göstergesi’ olarak açıklar.⁵⁷⁸

2.2.2.4. Raşi’nin Literal Anlama Yakın Midraşik Yorumu Tercih Etmesi

Raşi, Tanah’taki bir ifadeye açıklık getirirken kimi zaman da o pasajla ilgili midraşik literatürde önerilen farklı yorumlar arasında metnin literal anlamına yakın olanı alıntılamaı tercih eder. Diğerlerini ise görmezden gelir. Araştırmacılar çoğunlukla Raşi’nin bu tür midraş seçimlerinin onun metnin literal anlam arayışının bir sonucu olduğu görüşündedir. Ancak Raşi’nin tefsir metodu üzerine önemli çalışmalara imza atan Sarah Kamin ve David Halivni’ye göre bu durum Raşi için zorunlu bir ilke değildir; nitekim tefsirindeki çok sayıdaki örnek de bunu doğrulamaktadır.

Midraşın bu şekildeki kullanımının bir örneğini Çıkış kitabındaki “*Ama soyları arttı; üreyip çoğaldılar*”, *gittikçe büyüdüler, ülke onlarla dolup taşı*” pasuğunda geçen ‘üreyip çoğaldılar’ ifadesine ilişkin yorumunda görebiliriz. Raşi’ye göre ‘üreyip çoğaldılar’ (*vayışretsü*, וַיִּשְׂרֹטְסוּ) ile İsraili kadınların “*Bir batında altı çocuk doğurmaları*” kastedilmektedir.⁵⁷⁹ Raşi’nin bu yorumunun ana kaynağı ise Midraş Tanhuma’dır. Ancak Midraş Tanhuma’da Raşi’nin alıntılamaı hatta zikretme gereği dahi duymadıı farklı görüşler de mevcuttur. Bunlardan biri de bir batında 12 çocuk doğurdukları şeklindeki görüştür.⁵⁸⁰ Mizrahi’ye göre yine rabbiler söz konusu ifadeyi her bir kadının altmış çocuk dünyaya getirdiği şeklinde de açıklamıştır. Pinchas Doron, Raşi’nin bu yorumuna ilişkin bir kadının tek seferde altı çocuk doğurmasının bir batında on iki ve hatta altmış çocuk sahibi olmasına kıyasla daha mümkün olduğunu belirtmektedir. Raşi’nin midraşta geçen ilk görüşü alıntılamaı hem metnin yalın anlamını yansıtmaması hem de makuliyet açısından doğru bir tercih olarak değerlendirir.⁵⁸¹

2.2.2.5. Literal Anlamla Çelişen Midraşik Alıntılar

Tevrat tefsiri boyunca Raşi, İsrail atalarına atfedilen tüm kötü davranışlarını bir şekilde tevil etme, hatta tüm metinsel güçlüklerle rağmen haklı gösterme, onları olumlama eğiliminde olmuştur. Buna mukabil Yahudi olmayan ancak İsrail tarihinde önemli rol oynayan diğer tanahik

⁵⁷⁸ Raşi, Yaratılış, 27/2.

⁵⁷⁹ Raşi, Çıkış, 1/7.

⁵⁸⁰ Midrash Tanchuma , Shemot 8.

⁵⁸¹ Pinchas Doron, “Methodology of Rashi in His Commentary on the Torah”, *Estudios Biblicos* 45/1-2 (1987), 98-99.

figürleri ise (Esav, İsmail, Balak, Balam) sert bir dille eleştirme yoluna gitmiştir. Bu konuda zaman zaman literal anlamı esas almışsa da bunun arkasında yorumsal değil teolojik kaygılar yatmaktadır.

Raşi'nin Esav'la ilgili konularda literal anlamı göz ardı ettiğini gösteren açık örneklerden biri Yaratılış 25:29'a ilişkin yorumudur. Metinde Esav'ın kırdan gelirken 'bitkin/baygın' (vehu ayef, וְהוּא עֵיִף) olduğunu belirtilmektedir. Bağlam dikkate alındığında Esav'ın ava çıktığı, daha sonra eve döndüğünde ise aç ve bitkin düştüğü anlaşılmaktadır. Ancak Raşi, Esav'ın 'baygın' düşmesinin sebebinin 'cinayet' işlemek olduğunu yani Esav'ın bir katil olduğunu öne sürer. Bu yorumunun temel dayanağı ise Bereşit Raba⁵⁸² ve Tanah'taki "öldürülmekten dolayı baygın düşmek" (עֵיִף נִפְשִׁי לְהַרְגִים) ifadesidir.⁵⁸³ Raşi'nin ana motivasyonu Esav'ı kötülemek olduğu için, metnin literal anlamının ne ifade ettiği ikinci plandadır. Benzer şekilde Raşi'ye göre Yakup 'kutsama' hakkını ağabeyi Esav'dan hile yaparak gasp etmiş değildir. Metinde Yakup'un hile yaparak babasını kandırdığı açık bir şekilde belirtilmesine rağmen Raşi, literal anlamla bağdaşmayacak bir yorumda bulunur: Asıl sahtekarlık Esav'ın dürüstlük rolü yapmış olmasındadır.⁵⁸⁴

Sadece Esav değil Raşi, Lut ve İsmail için de benzer bir yol takip eder. Tanah'ta geçen ve bir şekilde Yahudi ulusuyla kan bağı olan bu iki figürü tanıtırken de Raşi sadece olumsuz midraşları alıntılar. Lut kötü biridir, putperestlikle mücadele etmediği gibi servetini korumak için Sodomlularla birlikte kalmayı tercih etmiş ve onların günahlarına iştirak etmiştir. Lut, kızlarının kendisine içki içirerek cinsel birliktelik kurduğunu öğrendiğinde bunu reddetmemiş, dolayısıyla bu günahı isteyerek işlemiştir.⁵⁸⁵ Esav gibi İsmail de putperestlik başta olmak üzere, zina ve kan dökme gibi büyük günahlara bulaşmış, herkesin nefret ettiği bir eşkıya/haydut olmuştur.⁵⁸⁶ İlgili pasajların midraşik yorumlarına bakıldığında söz konusu isimler hakkında olumlu içerikli midraşların da olduğu görülecektir. Ancak Raşi bunları görmezden gelir. İsmail ile ilgili tüm bu olumsuz yorumlarının metinsel dayanağı ise 'gülmek, oynamak ve eğlenmek' anlamına gelen 'metsahek' (מְצַחֵק) kelimesidir. Buna göre İsmail, İbrahim'in diğer oğlu İshak'ın sütten kesilmesi anısına düzenlediği şölende eğlenmektedir⁵⁸⁷ ancak Raşi'ye göre bu durum İsmail'in aşağılanması

⁵⁸² Bereşit Rabbah, 63/12.

⁵⁸³ Yeremya, 4/31.

⁵⁸⁴ Raşi, Yaratılış, 27.

⁵⁸⁵ Raşi, Yaratılış, 13/13, 14, 7, 18/4, 19/1, 16, 33, 20/1.

⁵⁸⁶ Raşi, Yaratılış, 16/12, 21/9, 14, 17.

⁵⁸⁷ Yaratılış, 21/1-8.

için yeterli bir sebeptir.⁵⁸⁸ Bunu yapmakla Raşi, İsmail ve Lut neslinden olanların hem Vadedilmiş Topraklar hem de Yahudilik üzerinde bir hak iddia etmelerinin önüne geçmek istemiş olabilir. İsrail günah işlese bile hiçbir ulus Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak İsrail'in yerine geçemeyecektir. Tanrı ile İsrail arasındaki ahit ebedi bir antlaşmadır.⁵⁸⁹

Patriyark söz konusu olduğunda ise Raşi onların her bir söz ve eylemini tanrısal planın bir parçası olarak yine tanrısal iradenin gözetiminde gerçekleştiğini düşünmektedir. Sara'nın Hacer'e yaptığı baskı, İbrahim'in İshak'ı kurban etmekle ilgili tereddütleri,⁵⁹⁰ Yakup'un babasını kandırması⁵⁹¹ ve en çarpıcı olanı Ruben'in babası Yakup'un cariyesi Bilha'yla 'yatmış olması'⁵⁹² konusunda ne Tanah'taki açık ifadeleri ne de bunlarla ilgili olumsuz midraşları dikkate alır. Ayrıca bahsi geçen eylemlerin Yahudilik açısından bir sorun teşkil edip etmediğiyle de ilgilenmez. Raşi'nin gündemi metnin gerçek anlamı değil nasıl anlaşılması gerektiğidir.

2.2.2.6. Midraşik Yorumlara Alıntısız Yapılan Atıflar

Raşi'nin midraşlarla kurmuş olduğu bağ bazen yalnızca bir göndermeden ibarettir. Yorumlayacağı pasajla ilgili Raşi, halahik ya da agadik birtakım midraşların olduğunu ima eder ancak doğrudan alıntı yapmaz. Çünkü bunlar ona göre 'metnin literal anlamına uygun açıklamalar değildir.' Ancak Raşi'nin hangi midraşik kaynakları veya yorumları kastettiği ise belirsizdir.⁵⁹³

Tanah'ta Kabil'in (Kayin) Habil'i öldürdüğü sahneye ilişkin anlatıda *"Ve Kabil konuştu"* (va-yomer Kayin, וַיֹּאמֶר קַיִן) ifadesine yer verilmiştir. Raşi şöyle yorumlamıştır: "[Habil'i] öldürmek için bir bahaneyle tartışmaya ve kavga etmeye başladı. Bunun midraşik açıklamaları vardır, fakat basit anlamı budur."⁵⁹⁴ Raşi'nin atıfta bulunduğu midraşik yorumlar Bereşit Raba 17'de geçmektedir. Burada Kabil ve Habil'in mülkiyet, zenginlik ve evlilik hakkı gibi talepler yüzünden kavga ettiklerini açıklayan bir dizi midraşik tartışma vardır. Raşi ise bu ayrıntılara girmez.⁵⁹⁵

⁵⁸⁸ Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Ömer Faruk Araz, "Yahudi Dini Literatüründe İsmail İle İlgili Rivayetlerin Analizi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 119-150.

⁵⁸⁹ Raşi, Tesniye, 29/12: "şehu cynu yahol lehivdael mihem, (kendisini sizden ayıramaz, שְׁהוּא עֵינֵינוּ יָכוֹל לְהַבְדִּיל מֵאֵמָּם)."

⁵⁹⁰ Raşi, Yaratılış, 22/5.

⁵⁹¹ Raşi, Yaratılış, 27.

⁵⁹² Raşi, Yaratılış, 35/22.

⁵⁹³ Örnekleri için bkz: Raşi, Yaratılış 3/24, 4/8; Çıkış 13/17, 33/13; Levililer 3/17, 7:6, Sayılar 5/11.

⁵⁹⁴ Raşi, Yaratılış, 4:8.

⁵⁹⁵ Bkz. Bereşit Rabbah, 17. Belki de en ilginç olanı ilk Havva ile kimin evleneceği konusunda tartıştıklarına ilişkin görüştür. Buna göre Tanrı Adem için bir değil birkaç tane Havva yaratmıştır. Adem son Havva ile birliktelik kurunca hayatta kalan ilk Havva ile kimin evleneceği meselesi tartışmaya yol açmıştır.

Tanah anlatısına göre Esav, babası İshak'ın kendisine vermesi gereken beraha (kutsama) ve behorluk (ilk doğan) hakkını kardeşi Yakup'a verdiği için ona kinlenmiştir. Buna içerlenen Esav kendi kendine “*Babamın yas günleri (ölümü) yaklaştı. O zaman kardeşim Yakup’u öldüreceğim.*” demiştir. “*Babamın yas günleri yaklaştı*” kısmını yorumlayan Raşi; “*Bunun lafzen (לפניו) babamı üzmemek için*” anlamına geldiğini ve ancak ayrıntılarına girmeden “*farklı açılardan ele alan midraşların*” olduğunu belirtir.”⁵⁹⁶ Midraşik yorumların kaynağı hakkında herhangi bir bilgi vermemişse de muhtemelen Bereşit Raba’daki tartışmayı kastetmiştir.⁵⁹⁷

2.2.2.7. Midraşların Tekrarı

Raşi, Tanah’ı tefsir ederken İsrail’in yüceltilmesi ‘ötekini’ ise değersizleştirilmesi konusunda tematik olarak bazı midraşları tekrarlamıştır. Tevrat, Yahudilerin seçilmişliği, ahit, vadedilmiş topraklar gibi konuları içeren tanahik ifadeleri Tanrı-İsrail ilişkisini yüceltmek amacıyla yorumlarken; ‘öteki’ halklar ve inançlar söz konusu olduğunda metnin literal anlamına uygunluğu veya bağlamsal tutarlılığa bakmaksızın Esav, İsmail, Edom gibi figürler üzerinden kötülemek adına aynı midraşı birkaç yerde kullanmıştır.

Buna örnek olarak Tanrı’nın Tevrat’ı her ulusa teklif etmesine rağmen İsrail dışında kimsenin kabul etmemesiyle ilgili anlatıyı gösterebiliriz. Raşi bunu üç farklı yerde alıntılamıştır. Tesniye 2:26’daki ‘Kedemot Çölünden’ (מִדְבַּר קְדֵמוֹת) ifadesi için önce şu yorumda bulunur: “*Tanrı bana [Heşbon Kral’ı] Sihon’a barış teklif etmemi emretmemiş olsa da [ben] bunu Sina’dan yani dünya yaratılmadan önce var olan (מִן הַתּוֹרָה שֶׁקֶדְמָה לְעוֹלָם) Tora’dan öğrendim. Kutsal Olan İsrail’e [Tora’yı] vermek için geldiğinde, onu ilk olarak Esav ve İsmail’e sundu. Onların bunu kabul etmeyeceğini bildiği halde, ‘barış teklifiyle’ başladı. Aynı şekilde ben de Sihon’a önce barış sözleriyle yaklaştım.*” Devamında ise Raşi bir midraşik görüşün daha olduğunu (*Davar Ahar*) ve buna göre Musa’nın Sihon’a barış teklif etme fikrini Tevrat’tan değil “*dünyadan önce var olan Sen’dan [Tanrı’dan] (שֶׁקֶדְמָה לְעוֹלָם, לְמִדְתִּי)*” öğrenmiştir. Görüldüğü üzere Raşi burada hiçbir yorumsal gerekçe veya linguistik kriter aramaksızın bir yer ismi olan ‘Kedemot Çölü’ (מִדְבַּר קְדֵמוֹת) ibaresiyle oynayarak onu önce Tora (kadema, קֶדְמָה), sonra Tanrı ile ilişkilendirir (kadamta, קְדָמְתָּ). Bunu yapmakla Raşi, Tora’yı kabul ettiği için İsrail’i yüceltmek; ‘ötekini’ ise yani özellikle de Hristiyanlığı ve İslamı temsil eden Esav ve İsmail’i Tora’yı reddettiği için kötülemek istemiştir.

⁵⁹⁶ Raşi, Yaratılış, 27/41.

⁵⁹⁷ Bereşit Rabbah, 67.

Raşi, Tora'nın diğer uluslar tarafından reddedildiği şeklindeki midraşik temayı Tesniye⁵⁹⁸ ve Ezgiler Ezgisi'nde⁵⁹⁹ tekrar konu edinmiştir. Raşi'ye göre Tanrı, bütün yaratılışı İsrail halkının Tevrat'ı kabul etmesi şartına bağlamıştır. İsrail'in bunu reddetmesi halinde ise dünya, başlangıçtaki kaotik durumuna geri dönecektir.⁶⁰⁰

Bazı durumlarda ise bir midraşı olduğu gibi alıntılanmak yerine onu unsurlarına ayırıp sadece doğrudan Tanah'ın ilgili pasajında yer vermek suretiyle tekrar eder. Bunun bir örneğini Yaratılış 30:1'de geçen ve “öldüm, öleceğim ya da ölü gibiyim” şeklinde tercüme edilebilecek “*meta anohi*” (מֵתָה אֲנִי) ifadesiyle ilgili yorumunda görmekteyiz. *Bereşit Raba*'da Rabbi Samuel'in “*cüzzamlı, kör, çocuksuz ve servetini kaybetmiş kişilerin*” ölü gibi kabul edildiğini iddia ettiğini, Yaratılış'daki bu ifadeyi de delil olarak kullandığı aktarılmaktadır.⁶⁰¹ Raşi bu midraşik yorumu unsurlarına ayırır ve sadece “*buradan çocuğu olmayan birinin ölü gibi kabul edildiğini öğrenebiliriz*” açıklamasında bulunur. Sayılar 12:12'de de aynı midraşa başvuran Raşi, bu sefer cüzzamlı kişinin ölü gibi kabul edildiğini belirtir. Çıkış 4:19'da ise servetini kaybedenleri ve yoksulları ölü gibi niteler. Böylece Raşi, bu üç ayrı yorumunda da üç kısma ayrılmış *Bereşit Raba*'daki tek bir midraştan yararlanır.⁶⁰²

2.2.2.8. Günümüze Ulaşmayan veya Bilinmeyen Midraşlara Atıfta Bulunması

Raşi'nin tefsirinde aktarmış olduğu bazı midraşik yorumlar günümüze ulaşan Rabbinik kaynaklarda yer almamaktadır. Bu tip midraşik yorumların bir kısmını Raşi, yazarının ismini belirtmeksizin yalnızca “*rabbilerimizin yorumladığı gibi*”, “*bir agadik midraşta duydum...*”,⁶⁰³ “*bazılarından işittiğime göre...*”⁶⁰⁴ gibi ifadelerle dile getirmiştir. Kimi zaman da midraşik yorumları Moşe ha-Darşan, Yitshak Halevi gibi yerel müfessirlere atfederek aktarmıştır ancak bunlar da günümüze ulaşmamıştır.⁶⁰⁵ Raşi'nin kendi görüşü olarak aktarmış olduğu ancak midraşik olduğu anlaşılan bazı yorumların da kaynağı belirsizdir ya da henüz günümüze ulaşmıştır. Yiftah'ın yeminini bozması⁶⁰⁶ ve Tanrı'nın Moav'ı ne zaman cezalandırdığı ile ilgili yorumları⁶⁰⁷ buna örnek olarak gösterilebilir. Her iki yorumunda da Raşi herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamışsa da

⁵⁹⁸ Raşi, Tesniye, 33/2.

⁵⁹⁹ Raşi, Ezgiler Ezgisi, 2/3.

⁶⁰⁰ Raşi, Yaratılış 1/31.

⁶⁰¹ Bereşit Rabbah, 71/6

⁶⁰² Raşi, Yaratılış, 30/1; Çıkış, 4/19; Sayılar, 12/12.

⁶⁰³ Raşi, Çıkış, 10/10; Hakimler, 5/13; II. Krallar, 4/4.

⁶⁰⁴ Raşi, Yaratılış, 42/1; Tesniye, 29/3; Hakimler, 18/7.

⁶⁰⁵ Raşi, Yaratılış, 35/8; Sayılar, 7/18-19, 23; Tesniye, 27/24; Mezmurlar, 45/2; I. Samuel, 1/24; Özdeyişleri, 19/24.

⁶⁰⁶ Bereshit Rabbah, 60/3.

⁶⁰⁷ Raşi, Yeşaya, 16/13.

David Kimhi bu yorumların midraşik olduğunu belirtmiştir. Ancak günümüze ulaşan kaynaklarda bu yorumlar yer almamaktadır.⁶⁰⁸

2.2.2.9. Halahaya Aykırı Midraş Kullanımı

Raşi Tanah'ı kimi zaman da halahik hüküm ile çelişecek şekilde yorumlamıştır. Bu tür yorumları da temelde başka bir midraşik görüşe dayanmaktadır. Tanah'ta para karşılığında zina eden kadının elde ettiği kazanç ile bir köpeğin ücretinin⁶⁰⁹ adak olarak tapınağa sunulması yasaklanmıştır. Çünkü 'her ikisi de' (gam şneyhem, גַּם שְׁנֵיהֶם) "*Tanrı'nın gözünde iğrençtir.*" Raşi hükmün kapsamını şu şekilde genişletmiştir: *Eğer biri zina eden kadına ücret olarak bir kuzu vermişse, bu kuzu da kurban olarak sunulmaya uygun değildir. Eğer kişi bir köpeği bir kuzuyla değiştirmişse [bu kuzu da kurban olarak sunulamaz]. 'Gam Şneyhem' (גַּם שְׁנֵיהֶם), un haline getirilen buğday gibi dönüştürülen (şinuyeyhem, שִׁנוּיֵיהֶם)⁶¹⁰ şeyleri de kapsamaktadır.*"⁶¹¹ Raşi'ye göre 'zani kadın ile köpek' zaten metinde zikredilmiştir, ikinci bir defa 'her ikisi de' demek zait ifade olacaktır. Dolayısıyla 'her ikisi de' ifadesi sadece kusurlu ücretleri değil, onlardan üretilen ürün/nesneleri de yasak kapsamına dahil etmektedir. Rabbi Şammay da ücretin fiziksel dönüşümünü bu kapsamda değerlendirirken, Rabbi Hillel ise yasağın sadece metinde zikredilenlerle sınırlı olduğunu belirtmiştir.⁶¹² Ona göre ücretin fiziksel değişimi hükmün değişimini beraberinde getirir. Hillel'in bu görüşü kabul görmüş ve halahik hüküm olarak uygulanmıştır.⁶¹³ Dolayısıyla Raşi halahaya aykırı bir yorumda bulunmuş, ama bu yorumunu da yine bir başka Rabbinik otoriteye dayandırmıştır.⁶¹⁴

Bir diğer örnek ise Yahudilerin topraklarında yetiştirdikleri zirai mahsullerin ilk ürününün mabede sunulması hükmüyle ilgilidir. Raşi, Tanah'ta geçen "*Toprağınızın ilk ürünlerini Rab'bin Tapınağı'na getireceksiniz*" emrini "*yedinci yılda bile 'bikurim' (hasadın ilk ürünü) sunmak zorunludur. Bu nedenle 'toprağınızın ilk ürünleri' denilmiştir.*" şeklinde yorumlamıştır.⁶¹⁵

⁶⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Naomi Grunhaus, "The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions", *Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), 415-430.

⁶⁰⁹ İbrance metinde 'kelev' yani köpek olarak geçmektedir. Ancak Türkçe çevirilerde erkek olarak tercüme edilmiştir. Tesniye, 23/17-18.

⁶¹⁰ 'Şinuyeyhem', (שִׁנוּיֵיהֶם) 'değişim, dönüşüm, farklılık vb.' anlamlara gelen 'şinu/şoni' (שִׁנוּ/שֹׁנִי) kelimesinin çoğuludur. Raşi burada 'her ikisinin dönüşümleri' yani hem kadına verilen ücret ile köpeğin bedeliyle alınan şeyleri kast etmiştir.

⁶¹¹ Raşi, Tesniye, 23/19.

⁶¹² Hillel ve Şammay ekolü hakkında detaylı bilgi için bkz: Ömer Faruk Araz, "Rabbânî Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şammay'ın Hayatı ve Ekolleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-1069.

⁶¹³ Sifrei Devarim 261/1-2; Bava Kamma 65b; Temurah, 30.

⁶¹⁴ Pinchas Toledano, *Rashi's Commentary to the Pentateuch and Its Relation to the Targumim with Special Reference to Targum Onkelos (Vol. 1.)* (London: University College, 1980), 116-125.

⁶¹⁵ Raşi, Çıkış, 23/19.

Rabbînik gelenek her yedi yılda bir (şvi'it/şmita yılı) zirai faaliyetlerin askıya alınması gerektiği ve bu yılda *bikurim* sunusundan muaf tutulmasını halahik hüküm olarak uygulamaktadır. Dolayısıyla Raşi'nin bu yorumu, açık halahik hükme aykırıdır. Raşi de 'yedinci yılda bile' diyerek aslında halahik hükmü bildiğini ancak bu görüşe katılmadığını vurgulamıştır. Bu açık aykırılığa rağmen şarihleri Raşi'nin bu yorumunu halaha ile uzlaştırma çabasına girmişlerdir. Hatta Eliyahu Mizrahi bu yorumun tefsirin ana metninden çıkarılmasını dahi önermek zorunda kalmıştır.⁶¹⁶

2.2.2.10. Değerlendirme

Raşi'nin Tevrat tefsirine midraşik karakterli oluşuna rağmen sıradan bir midraş tefsiri denilemez. Çünkü Raşi'nin talmudik ve midraşik materyale yaklaşımı selefleri gibi harfiyen alıntılanmak yerine onu değiştirme, çoğaltma ve yeni bağlamlara uyarlama şeklinde olmuştur. Bazı araştırmacılar Raşi'nin alıntılanmış olduğu midraşların metnin literal anlamı ve bağlamıyla tutarlı olduğunu; dolayısıyla midraşik yorumlarının da *peşat* tefsirine uygun olduğunu ifade etmişse de Raşi bu kriterlere her zaman uymamıştır. İster halahik ister agadik olsun, hiçbir değerlendirme yapmaksızın metnin literal anlamına oldukça aykırı midraşik yorumlar da alıntılanmıştır. Kendisi de bazen “*metnin midraşik açıklaması budur, ancak literal anlamı farklıdır*” diyerek alıntılanmış midraşlar ile yorumladığı Tanah pasajının literal anlamı arasındaki farklılığa işaret eder.⁶¹⁷

Raşi yorumlarına *dibur hamathil* (alıntılanan tanahik ifade) ile başlayarak okuyucuya Tanah'ta odaklanması gereken noktayı gösterirken, midraşik malzemeyi kısaltarak *dibur hamathil*'e uyarlamakla da onları midraşik literatürün geniş ve karmaşık yapısından kurtarmıştır. Böylece Raşi, Yazılı ve Sözlü Tora'nın birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ve biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı göstermiştir. Bu anlamda Raşi'nin yorumları Yazılı Tora ile Sözlü Tora arasında köprü görevi görmüştür. Yorumlarında ağırlıklı olarak midraşlara yer vermekle Rabbînik diyebileceğimiz geleneği devam ettirmiştir. Bu özelliği nedeniyle Raşi, Yazılı Tevrat'ı Sözlü Tevrat ile tefsir eden müfessir olarak kabul görmüştür.

Bugün Yahudilerin uygulamakta olduğu pek çok halahik hüküm ve inanç ilkesi Tevrat'ın literal anlamını yansıtmaktan uzak olsa da 'Rabbînik gelenek' olarak kabul görmektedir. Daha önce Tannaim dönemi rabbilerin 'göze göz' emrini maddi tazminata dönüştürmelerini ve Levirat

⁶¹⁶ Grossman, *Rashi*, 97.

⁶¹⁷ Raşi, Yaratılış, 1/27, 7/16, 21/11; Çıkış, 8/2, 15/1; Levililer, 11/2; Hakimler, 7/16.

evlilikte⁶¹⁸ doğan ilk çocukla ilgili hükmü ise ölen kocanın ilk kardeşi (*behora*) şeklinde açıklamalarını görmüştük. Tannaim ve Amoraim rabbileri, Tanah'tan halahik hüküm çıkartırken metnin lafzını sabit tutmakla birlikte güncel sorunlara çözümler üretebilmek için literal anlamın (*peşatın*) dışına çıkmakta beis görmemişlerdir. Onların *peşat* anlayışı, ana metnin literal okunmasından ibaret olmayıp halahik hüküm çıkartmaya imkan tanıyacak esneklik ve genişliktedir. Hahamlar bunu yaparken de Tanah'tan bazı ifadelere referansta bulunmayı elbette ihmal etmemişlerdir. Ancak buradaki amaç verilen hükmün rabbinin kişisel kararı olmadığını göstermek ve bağlayıcılığını sağlamak adına bazen bir kelime bazen de bir harf aracılığıyla olabildiğince çok sayıda Tanahik ifadeyle ilişkilendirmektir.

Amoraim'den itibaren ise hem metnin yorumlanması hem de halahik hüküm çıkarmada ana metin olarak Tanah yerine Talmud ve onun etrafında şekillenen midraşik literatür temel alınmıştır. Tefsirdeki bu dönüşüm post-talmudik dönemde de devam etmiştir. Bu aşamada ise talmudik ve midraşik tartışmalar donuk hale gelmiş ve hem tefsir hem de halaha için birincil otorite olmuştur. Dolayısıyla bir Orta Çağ müfessiri olarak Raşi, *peşat-deraş* tartışmasından bağımsız olarak Tanah hakkında yapacağı herhangi bir yorumun kabul görmesi veya ortaya çıkan güncel problemlere sunacağı halahik hükmün bağlayıcılığı için otorite olan ancak bir o kadar da yorumsal esnekliğe sahip bir kaynağa kendini dayandırmak zorunda kalmıştır. Bu bilinçle hareket eden Raşi'nin en önemli kaynağı da kuşkusuz midraşlar olmuştur.

Yorumlarının midraşik temelli olmasına özen gösteren Raşi hem literal anlamı uygularken hem de onun dışına çıkarken midraşları iki yönlü kullanır. Mevcut midraşların yapılacak yorumu desteklemede yetersiz kaldığı durumlarda ise ekleme-çıkarma yapmak, farklı midraşları birbirine uyarlayarak tek bir midraş haline getirmek gibi çeşitli değişiklikler gerçekleştirir. Raşi'nin midraşik kaynaklardaki farklı yorumları bir araya getirerek bütüncül bir yorum çıkartacak şekilde yeniden uyarlaması onun hem yenilikçi hem de geleneğin takipçisi olduğunun göstergesidir. Bir yandan midraşik geleneği korurken diğer yandan bu geleneği yeniden formüle ederek özgün yorumlar ortaya koyabilmiştir. Talmudik dönem sonrası tefsir anlayışı büyük oranda mevcut geleneğin nesilden nesile aktarılması şeklinde devam ettiği düşünüldüğünde Raşi'nin midraşik kaynakları

⁶¹⁸ Kocasını ölmüş dul kadının, kocasının kardeşiyle evlenmesi veya evlendirilmesi demektir. Bu evlilik türüne dünyanın farklı bölgelerinde rastlamak mümkündür. Yahudilikte de aile içi evlilik olarak niteleyebileceğimiz bu uygulama aynı zamanda bir dini görevdir. Bkz: Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Levirat Evlilik -Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 245-266.

değiştirme, dönüştürme ve uyarlama girişimi esasında Rabbinik metinlerin hâlâ şekil verilebilir olduğunu düşündüğünü göstermesi açısından önemlidir.

2. 3. RAŞİ’NİN TEFSİRLERİNDE ALEGORİK-MİSTİK YORUM (REMEZ-SOD)

Raşi’nin mistik yönünün olup olmadığı ya da Yahudi mistisizminin onun tefsirlerine ne tür bir etkisi olduğu konusu henüz kapsamlı bir şekilde ele alınmış değildir. Literatürdeki araştırmalar ise birbirinden oldukça farklı sonuçlar sunmaktadır. Konuya geçmeden önce şu husus belirtilmeli ki; Raşi hem klasik Kabalacılığın ortaya çıkışından hem de rasyonalist teolojinin öncüsü sayılan Maimonides’ten önce yaşamış bir yorumcudur. Dolayısıyla Raşi, bugün aşına olunan şekliyle Kabalist veya rasyonalist paradigmalara hareket eden bir müfessir olarak tasavvur edilemez. Raşi kutsal metinleri midraşik gelenek merkezli yorumlayan bir yorumcudur. Bu başlıkta klasik anlamda bir Kabalist olmasa da Raşi’nin yorumlarında Yahudi ezoterik yorum geleneğinden haberdar olup olmadığı ve bu anlayışı yorumlarına ne kadar yansıttığı tartışılacaktır.

Bu noktadan hareket eden Joseph Dan ve Ephraim Kanarfogel öncelikle Raşi’nin klasik anlamda olmasa bile erken dönem Kabalacılığı olarak bilinen Merkaba mistisizmiyle bir ilişkisinin olup olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır.⁶¹⁹ Joseph Dan, Raşi’nin Merkaba/Hekhalot literatüründen haberdar olmadığını ileri sürerken, Kanarfogel ise başta Talmud olmak üzere Raşi’nin pek çok yorumunda mistik geleneklerden beslendiğini savunur. Kanarfogel’e göre tefsirlerindeki kabalist unsurlar bir kenara Raşi, Tanah ve Talmud yorumunda *Maase Merkava*, *Sefer Yetsira* ve *Maase Bereşit*⁶²⁰ gibi Hekhalot literatürünün önemli eserlerine doğrudan atıf yaptığına göre bunların bilgisine de sahip olması gereklidir.⁶²¹ Ayrıca Raşi’nin yorumları Zohar da dahil olmak üzere pek çok kabalist kaynaklarda yer almaktadır. Daha da önemlisi bu eserlerin ortak iddiası Raşi’nin mistik öğretilere aşına olduğunu ve tefsirlerini kaleme alırken de ezoterik öğretileri incelediği yönündedir.⁶²² Benzer şekilde Grossman’a göre de Raşi’nin eserlerinde *Sefer Yetsira*’yı kullandığı su götürmez bir gerçektir. Yine Raşi, *Sefer Hahmoni*’den haberdardı ve muhtemelen *Otiot de-Rabbi Akiva*’nın da bilgisine sahipti.⁶²³

⁶¹⁹ Yahudi mistisizminin tarihsel gelişimi ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018).

⁶²⁰ Raşi, BT, Chagigah 13/6; Raşi, Eyüp, 28/27.

⁶²¹ Ephraim Kanarfogel, “Rashi’s Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions”, *Raschi Und Sein Erbe: Internationale Tagung Der Hochschule Für Jüdische Studien Mit Der Stadt Worms*, ed. Daniel Krochmalnik vd. (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2007), 23-34.

⁶²² *Sefer ha-Maski*, *Sefer ha-Meşiv*, *Levuş ha-Orah* bunlardan bazılarıdır. Kanarfogel, “Rashi’s Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions”, 30-31.

⁶²³ Grossman, *Rashi*, 126.

Aşkenaz pietistlere (hasidey aşkenaz)⁶²⁴ göre Raşi'den önce Fransa'daki bazı hahamlar mistik doktrinlerle ilgilenmiştir. Ancak Raşi ile bu mistikler arasında doğrudan bir bağ kurmak için yeterli veriye sahip değiliz. Bununla birlikte Raşi'yi kesin bir dille mistisizmle ilişkilendiren yazarlar da olmuştur. Rabbi Chaim Yosef David Azulai (Hida, 1724-1806) bunlardan biridir. Hida, Raşi'nin Tevrat tefsirini yazmadan önce 613 gün oruç tuttuğunu ve mistik öğretiyeye göre Tevrat'ı yorumladığını öne sürmüştür. Grossman'a göre Raşi'nin sahip olduğu ün, mistik eğilimli yazarların onu mistisizmle ilişkilendirmelerine yol açmıştır.⁶²⁵

Kabalist tefsir geleneğinin öncülerinden Nahmanides,⁶²⁶ Tevrat tefsirinin yaklaşık yarısında Raşi'nin yorumlarından alıntı yapmış ya da atıfta bulunmuştur. Nahmanides, *peşat* ve *deraş* arasında bir orta yol arayan ve Tevrat'ın sırlarının ancak bilge kabalacı tarafından bilinebileceğini savunmakla bilinmektedir. Dolayısıyla tefsirinde yoğun bir şekilde Raşi'den istifade eden Nahmanides'in dünyasında Raşi kabalist düşünceye yakındır. Fakat burada şunu belirtmek yerinde olacaktır; bu dönemde otorite haline gelen Raşi, kendilerini kabul görmüş bir üst otorite veya geleneğe dayandırmak zorunda olan yorumcular için önemli bir araç olmuştur. Nahmanides'in Raşi'ye olan ilgisini bu gözle okumakta yarar vardır.

⁶²⁴ Hasidizm, “dindar” anlamına gelen “hasid” kelimesinden gelmiştir. Asketik yönü de ağır basan bu anlayışa göre kişi Tanrı ile özel bir bağ kurar. Bu anlamda Hasidisizm samimi dindarlığı da ifade eden bir kavramdır. Tarihte farklı zamanlarda ortaya çıkan bu hareketin kurumsallaşması 18. yüzyıldan sonra olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Faruk Araz, “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”, *Dergiabant* 9/1 (30 Mayıs 2021), 124-150.

⁶²⁵ Grossman, *Rashi*, 126.

⁶²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Büşra Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yükek Lisans, 2021).

3. BÖLÜM: RAŞİ’NİN TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Raşı’nın, Tanrı’nın varlığı ve doğası, Tevrat’ın otoritesi ve yorumu, peygamberlik kurumu ve peygamberlerin rolü, İsrail’in seçilmişliği ve özel konumu, arz-ı mev‘ûd, kavramı, Mesih beklentisi gibi temel konulardaki görüşleri detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu kavramlar ve temel konular, Yahudi kimliğinin ve inancının yapı taşlarıdır. Bu anlamda Yahudi kredosunda yer almayan ancak Yahudi dini düşüncesinin şekillendiren diğer bir konu olan sürgün teolojisi de bu başlık altında ele alınacaktır. Yahudi teolojisi, dini pratiği ve yorum geleneğine yaptığı katkılarla bilinen Raşı de bu kavramların ve inanç ilkelerinin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği konusunda önemli düşünceler ortaya koymuştur. Raşı’nın bu konulardaki görüşleri hem dini hem de tarihsel bağlamda Yahudi kimliğini ve inancını anlamamıza yardımcı olacaktır.

3.1. TANRI

Dini tecrübe denilen olgunun doğası ne olursa olsun bu tecrübeye sahip kişi ya da toplumlar bu tecrübeyi konuşulan dilin terminolojisiyle yorumlar ve yine o dil aracılığıyla başkasına aktarır. Bir diğer ifadeyle Tanrı’ya atfedilen eylem ve nitelikler hakkında konuşabilmek analojiyi zorunlu kılmıştır. Tanah’ta Tanrı’ya el, yüz, göz, kulak, burun, kalp gibi fiziksel özellikler atfedildiği gibi;⁶²⁷ görmek, konuşmak, işitmek, yürümek, savaşmak, cezalandırmak vb. eylemler⁶²⁸ ile sevgi, öfke, pişmanlık, nefret, kıskançlık ve merhamet gibi birtakım duygular da⁶²⁹ metaforik olarak ifade edilmiştir. Bu sembolik dili, benzer şekilde, Tanrı-insan ilişkisinde de görmek mümkündür. Kral-tebaa, efendi-hizmetkar, karı-koca, yargılayan-yargılanan benzetmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bu başlık altında Raşı’nın Tanah tefsirinde Tanrı tasavvuru bağlamında antropomorfizm, ruh-beden, yaratılış, Tanrı-evren ilişkisi gibi konular ele alınacaktır.

Kutsal yazıların antropomorfik dili Raşı’nın yorumlarına da yansımıştır.⁶³⁰ Diğer pek çok konuda olduğu gibi Raşı’nın Tanrı tasavvuru da net değildir. Raşı kimi zaman Tanrı’nın insani

⁶²⁷ Bkz: Yaratılış, 3/8, 6/8; Çıkış, 31/18, 32/15-16; 33/30-23; Amos, 9/3; Yeşaya, 5/25; Mezmurlar, 34/15; Ezgiler Ezgisi, 4-7; Daniel, 9/18.

⁶²⁸ Bkz: Yaratılış, 1/3, 2/2, 8-10, 8/1, 11/5, 18/1-5, 20-21, 32/24-30; Çıkış, 16/12, 19/11; Levililer, 4/1; Yeşaya, 7/18.

⁶²⁹ Bkz: Yaratılış, 6/5-7, 8/20-21; Çıkış, 20/5; Tesniye, 10/15, 32/16; Yeremya, 42/10; Sefanya, 3/17; Mezmurlar, 2/4.

⁶³⁰ Mary Troy, *Rashi's Image of God: A Study of His Interpretational Approach in Certain Deuteronomical Texts* (Dublin: University College Dublin, Master, 2002), 42-45.

vasıflar üzerinden anlatılabileceğini kabul ederken kimi zaman da antropomorfik nitelermeleri tamamen reddetmiştir. Tanrı'nın bir tür fiziksel forma sahip bir varlık olarak görülmesi Kuzey Fransa tefsir ekolünün genel yaklaşımıdır.⁶³¹ Provençal rasyonalist⁶³² Marsilyalı Samuel b. Mordehay “*Raşi hariç Kuzey Fransa'daki hahamların çoğunluğunun antropomorfizmi* [kabul ettiğini]” öne sürerken; Nahmanides gibi anti-rasyonalistler de Aşkenaz rabbilerinin antropomorfizm eğilimli bir tutum takındıklarını ve Maimonides'in *Sefer ha-Mada* isimli eserini eleştirmelerinde Tanrı'nın cismaniliğini reddeden görüşlerinin⁶³³ önemli bir etkisi olduğunu belirtir.⁶³⁴ Samuel gibi Aşer b. Gerşom da antropomorfizm konusunda Raşi'ye ayrı bir parantez açıp onu Maimonides çizgisine yakın görme eğilimindedir. Aşer, Raşi'nin literal yorum yanlısı olduğunu fakat özellikle de antropomorfik ifadeler söz konusu olduğunda bu ilkesinden vazgeçmek zorunda kaldığını belirtir. Ona göre Raşi, rasyonalistler gibi maddeye ait özelliklerin Tanrı'ya atfedilmesini reddetmektedir.⁶³⁵ Oysa örneklerde de görüleceği üzere Raşi'nin düşünce dünyasında antropomorfizm, rasyonalistlerin öne sürdükleri gibi belirgin bir sorun teşkil etmemektedir. Hatta Tanrı'yı cismani bir varlık olarak telakki ettiği ve insana ait form, duygu, düşünce ve davranış özellikleriyle açıkladığı yorumları da mevcuttur.⁶³⁶

Raşi, “Tanrı'nın ruhu” (*ruah elohim*, רוח אֱלֹהִים) hakkında yaptığı yorumunda ruh-beden gibi açık bir ayırım olmasa da Tanrı ve ruhu arasında ayırım yapar. “Tanrı'nın ruhu” ifadesi midraşik literatürde ruh/rüzgar, yücelik tahtı, Âdem'in veya Mesih'in ruhu şeklinde açıklanmıştır.⁶³⁷ Raşi de yorumunda bu üç görüşten hareketle Tanrı ile Tanrı'nın ruhu/rüzgar ve

⁶³¹ Ephraim Kanarfogel, “Varieties of Belief in Medieval Ashkenaz: The Case of Anthropomorphism”, *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, ed. Daniel Frank - Matt Goldish (Detroit: Wayne State University Press, 2008), 136; Natan Slifkin, “Was Rashi a Corporealist?”, *Hakirah*, 7 (2009), 82-83; Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 45-70.

⁶³² Provençal rasyonalistler, özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda Provence bölgesinde (bugünkü Güney Fransa) yaşayan ve akıl ve inancı birleştirme çabalarıyla bilinen Yahudi düşünürlerdir. Bu düşünürler, Aristoteles'in metafizik, etik ve doğa felsefesi konularındaki görüşlerini Yahudi teolojisi ile uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Onlara göre, dini inançlar mantıksal ve rasyonel temellere dayandırılabilir. Bu rasyonalistler arasından önce çıkan isimler ise İbn Ezra, Gersonides, Kimhî ailesi, Moşe ben Şmuel ibn Tibbon, Şem Tov ben Yosef ibn Falakura ve Nissim ben Reuven Gerondi'dir. Rasyonalizmin Provence bölgesine gelişi ise İbn Tibbon'un Orta Çağ Yahudi rasyonalizminin klasiği haline Maimonides'in *Delaletu'l-Hairin* isimli eserini İbraniceye tercüme etmesine dayanmaktadır. Bkz: Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (New York: Cambridge University Press, 1985), 212-246.

⁶³³ Hatice Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı Eserleri ve “Delâletü'l-Hâirîn” Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 82-96.

⁶³⁴ Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, çev. R. J. Zwi Werblowsky - Allan Arkush (Philadelphia: Princeton University Press, 1987), 224-226, 406-407; Bernard Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 78-79.

⁶³⁵ Kanarfogel, “Varieties of Belief in Medieval Ashkenaz: The Case of Anthropomorphism”, 117, 139.

⁶³⁶ Raşi'nin Tanrı tasavvurunun antropomorfik olabileceğine ilişkin tartışmalar için bkz: Slifkin, “Was Rashi a Corporealist?”, 81; Saul Zucker, “No, Rashi Was Not a Corporealist”, *Hakirah* 9 (2010), 81-101; Meir Bar-Ilan, “The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism”, *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, ed. Gabrielle Sed-Rajna (Paris: Cerf, 1993), 321-335; Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, 57.

⁶³⁷ Hagiga, 15a; Bereşit Rabbah, 2/4, 8/1; Midraş Tehilim 93/3.

yücelik tahtı arasında bir ayırım yapar.⁶³⁸ Tanrı ile insan arasındaki bir diğer bedensel benzerlik de kalple ilgilidir. Raşi “*insanları yok edeceğini*” (אֲמַרְתִּי אֶפְאַיְהֶם) söyleyen Tanrı’nın bu ifadesinin “*kalbimde dedim*” (אֲמַרְתִּי בְלִבִּי) anlamına geldiğini öne sürerek O’na kalp organını atfeder. Raşi’nin bu yorumu bilinçli yaptığı açıktır. Nitekim ilgili pasajı Onkelos’un yaptığı gibi “*gazabım onların üzerine olacak*” şeklinde de açıklanabileceğini aktarır, ancak alternatif yorumların doğru olmadığını da belirtir.⁶³⁹ Ayrıca “*O’nun kalbinde*” ibaresini antropomorfizmi çağrıştıracak şekilde “*yani Tanrı’nın kalbinde* (אֵל לְבוּ שֶׁל מְקוֹם)” şeklinde açıklar.⁶⁴⁰

Raşi, Tanrı’nın “*her şeyi bir emir [söz] ile yaratmasına*” karşın insanı “*kendi eliyle*” (הוּא נִבְרָא בְיָדָיו) yarattığı yorumunda bulunur.⁶⁴¹ Burada Raşi’nin ‘el’i gerçek anlamda değerlendirdiği, “*Tanrı’nın Davut’un üzerine koyduğu*” ‘el’ ile “*Mısırlıların üzerine uzattığı*” ‘el’ için yaptığı yorumlarda görülmektedir. Ayrıca Raşi açıklamasında “*gerçek bir el*” (yad mamaş, יָד מִמָּאֵשׁ) diyerek, bu kelimenin ‘güç’ anlamına gelen mecazî bir ifade olarak da okunabileceği düşüncesinin önüne geçer.⁶⁴² Antropomorfik düşüncüyü çağrıştıran bir diğer açık örnek ise Tanrı’nın hareket ederek yeryüzüne [Babil] indiği ve yürüdüğüne ilişkin yorumudur. Raşi, ilgili pasajı literal olarak ele alarak “[Tanrı’nın] *bunu yapmasına gerek yoktu, ancak yargıçlara [davayı] görüp anlayana kadar bir sanığı mahkûm etmemelerini öğretmek için [indi]*” yorumunda bulunur. Dolayısıyla Raşi Tanrı’nın gerçek anlamda yeryüzüne indiği fikrini kabul eder.⁶⁴³ *Peşat* tefsirinin diğer öncülerinden İbn Ezra ve Behor Şor ile karşılaştırıldığında Raşi’nin bu yorumu bilinçli tercih ettiği anlaşılmaktadır. Her iki yorumcu da ilgili pasajın antropomorfik diline dikkat çeker.⁶⁴⁴ Fakat Raşi metnin dilinden ziyade Tanrı’nın neden yeryüzüne indiğiyle ilgilenir.

Tanrı’nın ‘insanı kendi suretinde ve benzeyişinde yaratacağına’ (*naase adam be-tsalmenu kidmutenu*, נִעְשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ) ilişkin pasajı da Raşi somut ve fiziksel bir benzeyiş olarak yorumlar. ‘Suret’ (tselem, צֶלֶם) kelimesini Tanrı’nın ‘biçimi’ (defus, דְּפוּס) anlamında açıklayan Raşi; ‘benzerliğin’ (demut, דְּמוּת) ise anlamak veya düşünme yeteneğiyle ilgili olduğunu belirtir.⁶⁴⁵ Sonraki cümlede⁶⁴⁶ geçen ‘suret’ kelimesini ise sikke vb. madeni paranın çoğaltıldığı ‘kalıp’a

⁶³⁸ Warren Zev Harvey, “Rashi on Creation: Beyond Plato and Derrida”, *Aleph* 18/1 (2018), 34; Touito, “Rashi’s Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”, 72-74.

⁶³⁹ Raşi, Tesniye, 32/26.

⁶⁴⁰ Raşi, Yaratılış, 6/6.

⁶⁴¹ Raşi, Yaratılış, 1/27. (שֶׁהָאֵל נִבְרָא בְּמַאֲמָר וְהוּא נִבְרָא בְיָדָיו)

⁶⁴² Raşi, Çıkış, 7/5. Ayrıca bkz: Raşi, Çıkış, 2/5, 14/31; Mezmurlar, 139/5.

⁶⁴³ Raşi, Yaratılış, 11/5; Çıkış, 19/20.

⁶⁴⁴ İbn Ezra, on Genesis, 11/5. (*ke-dereh laşon bney adam amar*, כְּדֶרֶךְ לְשׁוֹן בְּנֵי אָדָם אָמַר)

⁶⁴⁵ Raşi, Yaratılış, 1/26.

⁶⁴⁶ Yaratılış, 1/27: Tanrı insanı kendi suretinde yarattı.

(בְּדִפּוּס) benzetir. Tanrı, insanı “*kendi eliyle*” (וְהוּא בְּיָדָיו) ve “*onun*” için yapılan kalıpta (בְּדִפּוּס) yaratmıştır.⁶⁴⁷ Raşi’nin şarihleri buradaki ‘o’ zamirinin Tanrı’ya mı yoksa insana mı delalet ettiğini tartışmıştır.⁶⁴⁸ Ancak diğer yorumuyla birlikte düşünüldüğünde kanaatimizce Raşi, insanı şekillendirmek için kullanılan kalıbın ‘Tanrı’nın’ suretinde olduğu (צֶלֶם דִּיוֹקָן יוֹצֵרוֹ) görüşündedir.⁶⁴⁹ Böylece Raşi, Tanrı ile insan arasında hem fiziksel hem de düşünsel/bilişsel bir benzerlik kurar.

Tanrı’nın cismaniliğini anımsatan yorumlar bundan ibaret değildir. Raşi, Tanrı için cennet bahçesinde yürüdüğü,⁶⁵⁰ bahçeyi ektiği,⁶⁵¹ insanoglunun isyanı karşısında üzüлüp pişman olduğu ve ne yapacağını bilemediği,⁶⁵² kıskançlık gösterdiği ve başka ilahlara tapınıldığında intikam duygusuyla hareket ettiği,⁶⁵³ bir insanın yemekten tiksindiği gibi Tanrı’nın da önceki uluslardan tiksindiği,⁶⁵⁴ Tanrı-İsrail ilişkisinde baba-oğul ya da koca-eş gibi olduğu⁶⁵⁵ yorumunda bulunur. Tanrı, İsrail halkı arasındaki bir kral gibidir.⁶⁵⁶ Bu yorumlarında ve Tanah’ta Tanrı’ya atfedilen bedensel özelliklerin geçtiği pek çok pasajda Raşi, aşağıda görüleceği üzere antropomorfizmin kutsal yazıların insanın anlayabileceği dilde konuşmasından kaynaklandığı ilkesine değinmez. Dolayısıyla Raşi’nin zihin dünyasında Tanrı, birtakım fiziksel özellikleri olan bir varlık gibi görünmektedir.

Her ne kadar Raşi’nin antropomorfik görüşleri benimsediğini gösteren yorumları bulunsa da aksini belirten görüşler de mevcuttur. Örneğin Çıkış kitabında Tanrı’nın “*burnundan soluduğu*” belirtilmektedir. Raşi yorumunda öncelikle bu ifadenin “*burnun iki deliğinden nefes çıkması*” şeklinde basit tercümesini verir ve devamında şu yorumda bulunur: “*İnsanların kulağı aşına olduğu şekilde duysun ve meseleyi/konuyu anlayabilsin diye kutsal yazılar, Tanrı’dan etten ve kandan oluşan bir kraldan bahseder gibi bahseder. Bir kişi öfkелendiğinde burun deliklerinden rüzgâr/hava (ruah, רוּחַ) çıkar.*”⁶⁵⁷ Ancak bu yorumda Raşi’nin fiziksel bir organın varlığından ziyade Tanrı’nın öfkesine odaklandığı görülmektedir. Benzer bir yaklaşım Şabat hakkındaki yorumunda da mevcuttur. Kutsal yazılara göre Şabat Tanrı’ya adanması gereken bir gündür. Çünkü

⁶⁴⁷ Raşi, Yaratılış, 1/27.

⁶⁴⁸ Mizrachi, Genesis 1:26-27; *Siftei Chakhamim*, Genesis 1:26-27.

⁶⁴⁹ Slifkin, “Was Rashi a Corporealist?”, 86-87.

⁶⁵⁰ Raşi, Yaratılış, 3/8.

⁶⁵¹ Raşi, Yaratılış, 2/8.

⁶⁵² Raşi, Yaratılış, 6/6-7.

⁶⁵³ Raşi, Yaratılış, 20/5; Çıkış, 34/14.

⁶⁵⁴ Raşi, Levililer, 20/23.

⁶⁵⁵ Raşi, Yaratılış, 32/5-6; Ezgiler Ezgisi (Giriş); Ağıtlar, 1/1, 4.

⁶⁵⁶ Sayılar, 23/21.

⁶⁵⁷ Raşi, Çıkış, 15/8; Tesniye, 29/19.

Tanrı bütün işleri bitirip “yedinci gün dinlenmiştir” (vayyinnah, וַיִּנָּח).⁶⁵⁸ Raşi’ye göre Tanrı’nın kendisine ‘dinlenmek’ fiilini atfetmesinin nedeni “işlerini zahmet ve yorgunlukla yapan insana Şabat’ta dinlenmesi gerektiğini öğretmek için” veya ‘vayyinnafaş’ (dinlendi, וַיִּנָּפֵשׁ)⁶⁵⁹ yorumu örneğinde olduğu gibi insanların anlayabilmesi içindir.⁶⁶⁰ Zaten Tanrı “yorulmaz ve zayıflamaz”,⁶⁶¹ “her işini söz/emirle gerçekleştirir.”⁶⁶² Tanrı için yorulmak söz konusu olmadığına göre dinlenme ihtiyacından da bahsedilemez.⁶⁶³ Bir başka yerde ise “...fiziksel fenomenler her yerde var olan Tanrı (hamakom) için geçerli olmasa da... kutsal yazılar [Tanrı’yı] insanın anlayabildiği şekilde tarif eder” yorumunda bulunur.⁶⁶⁴ Tanrı’nın ‘yüzü’ (fanay, פָּנָיו) konusunda ise bunun ‘dikkat ve ilgi’ anlamına geldiğini ifade eder.⁶⁶⁵ Raşi Tevrat’taki antropomorfik dili reddetmemiştir ancak bu durum Tanrı’nın doğasıyla ilgili olmayıp peygamberlerin üslubundan kaynaklanmaktadır. ‘Nehirlerin el çırpmasıyla’ ilgili yorumunda bunu açıkça dile getirmiştir: “Peygamberler kulakların aşına olduğu dili konuşmuşlardır. Nehirlerin dili olduğu için değil. Bu neşe ve sevinç ifadesidir.”⁶⁶⁶

Raşi’yi antropomorfizm karşıtı gösteren bu yorumlar için birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz. Tanah’ta Tanrı’ya bedensel özellikler atfeden çok sayıda pasaj mevcuttur. Ancak Raşi sadece belirli sayıdaki ifade için bunların mecaz anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir. Diğer pasajlar söz konusu olduğunda kutsal yazıların insanların anlayabilmesi amacıyla ‘kulakların aşına olduğu’ dilde konuştuğunu belirtme gereği duymaz.⁶⁶⁷ Ayrıca ilgili ifadelerin hangi anlamda mecaz anlaşılması gerektiği de açık değildir. Örneğin yorulan ve dinlenen Tanrı fikrini reddederken, Tanrı’nın insan gibi çalışabildiğini ve belirli işleri zamana bağlı olarak başlayıp bitirebildiği düşüncesini onaylamış görünmektedir. Tanrı’nın burnundan soluması yorumunda ise mecazi anlamda anlaşılması gereken nokta, burun kelimesi olmayıp, daha ziyade etten kemikten bir insanda olduğu gibi burun deliklerinden çıkan nefesin öfkeyi sembolize etmesidir. Bir anlamda

⁶⁵⁸ Çıkış, 20/10-11.

⁶⁵⁹ Raşi, *Targum Onkelos*’ta ‘nah’ (נָח) yani ‘dinlendi’ şeklinde tercüme edildiğini aktarır.

⁶⁶⁰ Raşi, Çıkış, 31/17. Raşi ‘nofeş’ (dinlenmek, נָפֵשׁ) ‘nefes’ (ruh, נֶפֶשׁ) arasında bir ilişki kurar ve çalışma zahmetinden kurtulan kişinin ruhunu [nafşo, נַפְשׁוֹ] onardığı gibi nefesini [neşimato, נִשְׁמָתוֹ] yenilediğini belirtir.

⁶⁶¹ Yeşaya, 40/28

⁶⁶² Mezmurlar, 33/6.

⁶⁶³ Harvey, “Rashi on Creation”, 47-49.

⁶⁶⁴ Raşi, Tesniye, 29/19.

⁶⁶⁵ Raşi, Levililer, 17/10.

⁶⁶⁶ Raşi, Mezmurlar, 98/8.

⁶⁶⁷ Raşi’nin bu yorumu esasında Rabbinik gelenekte bir yorum kuralıdır. Rabbi Yişmael ve Rabbi Akiva “Tora insanoğlunun diliyle konuşur” diyerek bunu ilke haline getirmiştir. Buna göre Tevrat metnindeki herhangi bir harf veya kelimenin spesifik anlamından ziyade genel olarak anlatılmak istenen önemlidir. Bkz: Araz, “Eleazar b. Yose ha-Galili ve Otuz iki Yorum Kuralı”, 104-105.

Tanrı'nın burnunun olduğunu kabul etmiş fakat solumasının literal anlaşılmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla net bir antropomorfizm karşıtlığı söz konusu değildir.

Tanrı-evren ilişkisi konusunda ise Raşi, pek çok Yahudi, Hristiyan ve Müslüman teoloğun öne sürdüğü gibi Tanrı'nın yoktan yaratmış olabileceği fikrine karşı çıkmaktadır (*creatio ex nihilo*).⁶⁶⁸ Ona göre evren 'başlangıcı' olmayan (ezelî) maddelerden var edilmiştir (*creatio ex materia*). Bu yönüyle Yunan geleneğiyle özellikle de Platon'un dört ezeli madde temelli kozmogonisiyle benzerlik arz etmektedir.⁶⁶⁹ Nitekim Raşi'ye göre dünyanın var edilmesinden önce *tohu ve bohu* (toprağa tekabül eder),⁶⁷⁰ su, hava ve ateş mevcuttu; yer *tohu ve bohu*'dan, gök ise su (*mayim*) ve ateşin (*eş*) bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmıştır.⁶⁷¹ Yaratılış anlatısına göre önce yer ve gök yaratılmışsa da metinde 'Tanrı'nın ruhunun' suların üzerinde gezindiğinden söz edildiğine göre 'başlangıçta' kapsamına girmeyen, daha önce mevcut olan maddeler söz konusudur. Bu nedenle Raşi 'berekşit bara' (בְּרֵאשִׁית בָּרָא) ifadesinin 'başlangıçta', 'her şeyden önce' veya 'ilk' olarak çevrilmesine karşı çıkar.⁶⁷² Tanrı 'berekşit' ile insanlara yaratılış düzenini öğretmeyi amaçlamamıştır. Onun yegâne amacı İsrail'in Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğunu ve Vadedilmiş Toprakların da onların hakkı olduğunu diğer uluslara göstermektir.

Raşi, Maimonides gibi Tanrı'nın ezeliliği veya Tanrı-alem ilişkisi konusunda felsefî ve kelami tartışmalara girmeksizin sadece Tanrı'nın evreni yaratma nedeni veya gayesine ilişkin akla gelebilecek soruları yanıtlamaya çalışır. Ona göre kâinat ve insanların varlık sebebi Tevrat'ın İsrail halkı tarafından kabul edilmesi ve Kudüs'ün Yahudilere verilmesidir.⁶⁷³ Bu yönüyle Raşi, Maimonides'ten ayrılır. Maimonides yoktan var etme düşüncesini benimserken, her şeye gücü yeten sonsuz varlık olarak Tanrı için neden dünyayı yarattığı gibi soruları ise anlamsız bulur.⁶⁷⁴

⁶⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Taşpınar, "Dinlerde Yoktan (Ex-Nihilo) Yaratılış: Yahudilik ve Hristiyanlık Örneği", *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 25-49.

⁶⁶⁹ Kenneth Seeskin, "The Greek Background", *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler - Tamar M. Rudavsky (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1/21; Platon'un evrenin zaman içinde mi yaratıldığı yoksa ezeli olduğuna ilişkin tartışmalar için bkz: Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2022), 2/342-361.

⁶⁷⁰ Platon'un Raşi'ye etkisi iddiası için bkz: Harvey, "Rashi on Creation", 27-49.

⁶⁷¹ Raşi, Yaratılış, 1. Yahudilikte ilk yaratılan varlıklar hakkındaki tartışmalar ve ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Taşpınar, *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 17-34.

⁶⁷² Malcolm E. Schrader, "Creation-Something From Something, Something from Nothing, or Something from Hardly Anything", *Jewish Bible Quarterly* 36/3 (2008), 187-188.

⁶⁷³ Raşi, Yaratılış, 1/1.

⁶⁷⁴ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 454-455.

Tanrı'nın sonsuzluğu ya da Tanrı-alem ilişkisi gibi felsefi sorunlar Raşi'nin tefsirinde konu edinilmemiştir.⁶⁷⁵

Burada şunu belirtmeliyiz ki Raşi bir kelamcı veya filozof değildir. Bu nedenle Maimonides gibi Raşi'nin de Tanrı'nın doğası, yaratılış, vahiy, bilginin kaynağı, ruh veya özgür irade/kader gibi meselelerini bir sistematik teoloji çerçevesinde ele alması beklenilmemelidir. Raşi'nin asıl amacı insanların anlayabileceği şekilde kutsal yazıları yorumlamak ve açıklamaktır. Bu yorumlarıyla Raşi'nin Tanrı tasavvuru hakkında tutarlı bir yaklaşım ortaya koyamadığı düşünülebilir. Ancak Raşi'nin nihai hedefi Tanrı ile ilgili düşünceler üzerinden yaşadığı dönemin problemlerine uygun çözümler üretmektir. Bu nedenle Raşi'nin Tanrı tasavvuru hakkında bir tutarlılık aranmamalıdır.

3.2. TANAH

Raşi'nin Tevrat anlayışı, büyük oranda kendisinin de mirasçısı olduğu Rabbinik düşünceyle uyumludur. *Şemot Raba*'da Tanrı'nın Sina'da Musa'ya verdiği Tora "*Mikra, Mişna, Talmud ve Aggada*" şeklinde açıklanmıştır. "Tanrı'nın bütün sözleri"⁶⁷⁶ bu dört katmandan oluşmaktadır.⁶⁷⁷ Daha teknik anlamda ise Sina vahyi, Yazılı Tora (Tora şe-bihtav) ve Sözlü Tora (Tora şe be al-pe) olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Yazılı Tora, bütün Tanah'ı kapsarken; Sözlü Tora ise Sina'dan itibaren gelişen ve 'Rabbinik Yahudilik' olarak bilinen öğretiyi içermektedir. Buna bir öğrencinin hocasına soracağı sorular ve kutsal yazılara getireceği yeni yorumlar da dahil edilmektedir.⁶⁷⁸ Raşi için de Tora, sadece 24 kitaptan oluşan Yazılı Tora ile sınırlı değildir. Daha ziyade Rabbinik Yahudiliği oluşturan bütün midraşik öğretiyi (aggadik ve halahik) de kapsayan bir kavramdır.⁶⁷⁹ Bu temel Rabbinik paradigmayla hareket eden Raşi, vahyin birincil kategorisinde yer alan Yazılı Tora'nın doğru açıklamasının yine vahye dayalı ikincil bir literatür ile mümkün olacağını düşündüğü için tefsirlerinde talmudik ve midraşik öğretiyi ağırlık vermiştir.

Ancak Raşi'nin metin eleştirisi olarak niteleyebileceğimiz birtakım analiz ve tespitler ortaya koyması, onun Tevrat'ın oluşum süreci ve mevcut formu konusunda Rabbinik gelenekten saptığını göstermektedir. En azından Maimonides ile birlikte, bugün elimizde bulunan Tevrat'ın

⁶⁷⁵ Raşi ve Maimonides'in yasa ve yaratılış hakkındaki görüşlerinin mukayesesi için bkz: Menachem Kellner, "Rashi and Maimonides on Torah and the Cosmos", *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, ed. Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow (Yeshiva University Press, 2010), 23-58.

⁶⁷⁶ Çıkış, 20/1.

⁶⁷⁷ Shemot Rabbah, 47/1.

⁶⁷⁸ BT, Megillah, 19b; Pirkei Avot, 1.

⁶⁷⁹ Robert A. Harris, "Concepts of Scripture in the School of Rashi", *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York: New York University Press, 2012), 103.

tamamının Musa'nın Sina Dağı'nda Tanrı'dan aldığı Tevrat olduğu ve hiçbir değişikliğe maruz kalmadığı şeklindeki Yahudi dogmasını bağlayıcı bulmamaktadır.⁶⁸⁰ Ayrıntılarına geçmeden önce burada iki hususun altını çizmek istiyoruz. Öncelikle Raşi'nin işaret ettiği hususlar olumsuz eleştiri kapsamında olmayıp daha çok metnin doğru anlaşılmasına yöneliktir. Ayrıca Raşi'nin dikkat çektiği bu noktalar, Kutsal Kitap araştırmacılarının 18. yüzyıldan itibaren tarihsel ve edebi eleştiri paradigmatlarıyla ortaya koydukları eleştiriler kadar açık, ayrıntılı ve tutarlı değildir.

Öncelikle Raşi, Knesset Ha-Gadol'un üyeleri arasında yer alan ve Tevrat'ın yazılıp düzenlenmesinden sorumlu olan Soferim'in (yazıcılar) Tevrat'ta değişiklikler yaptığını kabul etmektedir. Tikkuney Soferim (Yazıcıların Düzeltmeleri, תיקוני סופרים) olarak bilinen bu değişikliklerin sayısı hakkında Rabbinik literatürde farklı görüşler olmakla birlikte 7⁶⁸¹ ila 18⁶⁸² arasında değişmektedir.⁶⁸³ Raşi de Soferim'in 18 yerde Masoretik metne müdahale ettiği görüşündedir, fakat bunlardan sadece 8'i hakkında açıklamalarda bulunur.⁶⁸⁴ Bunlar Yaratılış 18:22, Sayılar 11:15 ve 12:12, I. Samuel 3:13,⁶⁸⁵ Habakkuk 1:12,⁶⁸⁶ Malaki 1:13,⁶⁸⁷ Eyüp 7:20⁶⁸⁸ ve 32:3'tür. Diğer 10 pasaj hakkında ise sessiz kalmayı tercih eder.⁶⁸⁹ Raşi, yazıcıların Tanah metnine müdahalesini 'Tikkun Soferim' (תיקוני סופרים) ve onunla eş anlamda 'Kina ha-Katuv' (כְּנָה הַכָּתוּב) kavramlarıyla belirtmesine karşın bazı araştırmacılar bunların daha sonra tefsire eklendiğini

⁶⁸⁰ Maimonides'in 13 maddelik Yahudi amentüsü özellikle 8 madde için bkz: Rambam on Mishnah Sanhedrin 10:1.

⁶⁸¹ W. Emery Barnes, "Ancient Corrections in the Text of the Old Testament (Tikkun Sopherim)", *The Journal of Theological Studies* 1/3 (1900), 393-401.

⁶⁸² Midrash Tanchuma, Beshalach 15-16; Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Shirah 6.

⁶⁸³ Ya'küb el-Kirkisânî'ye göre Soferim 18 yerde Masoretik metinde değişiklik yapmış olup; bunlardan 4'ü Tevrat, 14'ü ise Neviim ve Ketuvim'e ilişkindir. Bu değişikliklerin dağılımı ise şu şekildedir: Yaratılış 18/22, Sayılar 11/15, 12/12, 16/14; I. Samuel 3/13, II. Samuel 16/12, I. Krallar 12/16, Hezekiel 8/17, Habakkuk 1/12, Malaki 1/13, Zekeriya 2/12, Yeremya 2/11, Hoşea 4/7, Eyüp 7/20, 32/3, Ağıtlar 3/20, Mezmurlar 106/20. Ya'küb el-Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkûb Code of Karaite Law*, ed. Leon Nemoy (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939), 2/21-22; Ancak Rabbinik kaynaklarda bu sayı ve dağılımda farklılıklar söz konusudur. Carmel McCarthy, *The Tikkun Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (Universitätsverlag, 1981), 25-59; Rabbinik literatürde Tikkun Soferim kapsamında değerlendirilen pasajların ayrıntılı analizi için ayrıca bkz: Christian David Ginsburg, *Introduction of the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (London: Trinitarian Bible society, 1897), 308-363.

⁶⁸⁴ Raşi, Malaki, 1/13.

⁶⁸⁵ Raşi, 'mekallim' kelimesinin 'lanet' (לָנֶה) anlamına geldiğini ve her lanetin aynı zamanda bir saygısızlık ve utanç olduğunu belirtir. Raşi, I. Samuel, 3/13.

⁶⁸⁶ Raşi'ye göre Soferim "onun elinde 'ölmemiz için' teslim etme" (אל תתני למות בידו) ifadesinde geçen 'למות' kelimesini "biz ölmeyeceğiz" (לֹא נָמוּת) olarak değiştirmiştir.

⁶⁸⁷ Raşi "Onu (küçümseyerek) kokladınız" anlamına gelen 'vehipahtem oto' (וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ) ifadesini de yazıcıların düzeltmesi olduğunu belirtir. Buna göre orijinal metinde "beni kokladınız" (וְהִפַּחְתֶּם אִתִּי) şeklinde yazılmalıydı. Ancak yazıcılar bunu değiştirmiştir.

⁶⁸⁸ Raşi'ye göre "sana yük oldum" (אָהֵבָה עָלַיךְ לְמִשָּׁא) ibaresi Tikkun Soferim'den biri olup, yazıcılar tarafından Masoretik metne "kendime yük oldum" (אָהֵבָה עָלַי לְמִשָּׁא) olarak kaydedilmiştir.

⁶⁸⁹ Rabbinik literatürde Tikkun Soferim olarak kabul edilen ancak Raşi'nin yorumlamadığı veya yorumladıysa da değinmediği pasajlar şunlardır: II. Samuel 16/12, I. Krallar 12/16, Hezekiel 8/17, Zekeriya 2/12, Yeremya 2/11, Hoşea 4/7, Mezmurlar 106/20, Ağıtlar 3/20, Ezra 8/17, II. Tarihler 10/16.

öne sürmüştür.⁶⁹⁰ Ancak Raşi'nin Tikkun Soferim'e ilişkin yorumlarının çok sayıda güvenilir yazma nüsha ile ilk matbu baskılarda yer alması bu iddiayı zayıf kılmıştır.⁶⁹¹

Burada Raşi'nin Tikkun Soferim'e ilişkin değerlendirmelerinden sadece iki örnek vermekle yetineceğiz. Yaratılış 18'de Tanrı'nın, İbrahim ve Sara çiftine çocuklarının olacağını müjdelemek için üç meleğini (anaşım) gönderdiği, İbrahim'in de onları ağırladığı, Sodom ve Gomora'ya gitmek üzere ayrıldıklarında da onlara eşlik ettiği anlatılmaktadır (18:1-16). Ancak 22. pasukta “*İbrahim hala Rab'bin önünde duruyordu*” ifadesine yer verilmiştir. Raşi, Bereşit Raba'da⁶⁹² hareketle, İbrahim'in Tanrı'nın huzurundan ayrıldığı için bekleyen kişinin Tanrı olduğunu ve bu nedenle metinde “*Rab hala İbrahim'in önünde duruyordu*” yazılması gerektiğini belirtir. Ancak Soferim bu ifadeyi bekleyen İbrahim olduğu anlamına gelecek şekilde değiştirmiştir.⁶⁹³ Sayılar kitabındaki “*eğer gözünde lütf bulduysam... 'sefaletimi' görmeyeyim*” (וְאִלֶּאֱרָאָה בְּרָעָתִי) ifadesinin ise orijinal metinde “*... 'sefaletini' görmeyeyim*” şeklinde geçtiği, ancak Tanrı'ya yakıştırılmadığı için Soferim tarafından Musa'nın aleyhine değiştirilmiştir.⁶⁹⁴ Diğer örneklerde de benzer bir yaklaşım sergileyen Raşi, dolaylı da olsa Tevrat'ın daha sonra değişikliğe maruz kalan önceki bir versiyonunun varlığını kabul etmektedir.

Ancak Raşi'ye göre Soferim'in müdahaleleri Tanah'taki metinsel sorunları gidermeye yetmemiştir. Kutsal yazılardaki pek çok pasaj mevcut şekliyle özellikle de sözdizimi açısından hatalıdır. Metnin sözdiziminin değiştirildiğini belirtmek için “*mikra ze mesuras*” (מִקְרָא זֶה מְסוּרָס); yeniden düzenlenmeyi önerdiği pasajlar için ise “*sares ha-mikra*” (סָרַס הַמִּקְרָא) ifadesini kullanır.⁶⁹⁵ Raşi, eğer orijinal metnin sözdizimi metnin anlaşılmasını zorlaştırıyor ya da yanlış yorumlanmasına neden oluyorsa takdim-tehir, hazf, kelimelerin farklı formlarda çekimlenmesi gibi değişiklikler yaparak yeniden düzenlenmesini önerir. Bu değişikliklerden bazıları Raşi'den sonra yapılan Kutsal Kitap çevirilerine de yansımıştır.⁶⁹⁶

Raşi, kutsal yazılarda kronolojik hataların olduğunu da kabul eder. Ancak ona göre “*Tevrat'ta zamansal bir olgu olarak öncelik-sonralık ilişkisi yoktur*” (*eyn mukdam ve meuhar ba-*

⁶⁹⁰ Herczeg, *The Torah With Rashi*, 2017, 1/188.

⁶⁹¹ Marc B. Shapiro, “Did ArtScroll Censor Rashi? Response to R. Yisrael Isser Herczeg”, *Hakirah* 27 (2019), 15-25; Abraham Lieberman, “Tikkunei Soferim, an Analysis of a Masoretic Phenomenon”, *Hakirah* 5 (2007), 231-233; Barnes, “Ancient Corrections in the Text of the Old Testament (Tikkun Sopherim)”, 404-413.

⁶⁹² Bereshit Rabbah, 49.

⁶⁹³ Raşi, Yaratılış, 18/22.

⁶⁹⁴ Raşi, Sayılar, 11/15.

⁶⁹⁵ Örnekleri için bkz: Raşi, Yaratılış, 1/1, 14/15, 41/57; Çıkış, 2/5, 16/20, 27/4; Levililer, 22/2; II. Samuel, 3/27; Mezmurlar, 22/31.

⁶⁹⁶ *Young's Literal Translation of the Holy Bible*, çev. Robert Young (Michigan: Baker Book House, 1977), 1.

Tora, תורה ומאחר (אין מקדם). Bu kavramı Raşi, Tanah tefsirinde yaklaşık on yerde kullanır.⁶⁹⁷ Kronolojik düzensizlikten kaynaklanan hatalar belirli bir pasajın içerisinde olabileceği gibi farklı bölümler hatta kitaplar arasında da görülebilmektedir. Edebi ya da tarihsel bir metin olması halinde bu durum sorun teşkil edebilir ancak Tevrat söz konusu olunca Raşi, bu ilkenin geçerli olmadığını belirtir. Çünkü Tevrat'ın böyle bir amacı yoktur. Bu nedenle kronolojik düzeni takip etmesi de beklenmemelidir. Aksi takdirde rabbilerin açıklamakta güçlük çekecekleri sorunlar ortaya çıkacaktır. Örneğin Levililer 8:2'e ilişkin yorumunda Raşi, bu pasajın kronolojik düzen açısından Masoretik metinde yanlış kitapta yazıldığını açıkça belirtir: *“Bu bölüm Mişkan'ın son kez kurulmasından yedi gün önce söylenmiştir [bu nedenle Çıkış 40'tan önce yer alması gerekirdi] ancak Tevrat'ta öncelik ya da sonralık [kronolojik sıra] yoktur.”*⁶⁹⁸

Raşi Tevrat'ta çelişki ve tutarsızlıkların olduğunu kabul eder ancak genel bir ilke olarak sessiz kalmayı tercih eder. Açıkça değindiği pasajların sayısı oldukça sınırlıdır. Özellikle de tekrar eden anlatılar arasındaki tutarsızlıkları dile getirdiği ya da ima ettiği yorumlarda, bunları tek bir olayın birbirini tamamlayan unsurları veya farklı aşamaları olarak okur ve uzlaştırma yoluna gider. Yaratılış 1-2'de insanın yaratılış öyküsünün tekrar etmesi ve anlatılar arasındaki farklılıklar için Raşi *“Dinleyici bunun başka bir hikâye olduğunu düşünebilir, ancak bu sadece bir öncekinin ayrıntılı anlatımıdır.”* der. Çünkü insanın nerede ve nasıl yaratıldığına ilişkin ayrıntılar ikinci anlatıdadır.⁶⁹⁹ Tanah'ta kuyudan çıkartıldıktan sonra Yusuf'un farklı kişilere satıldığı ifade edilmektedir. Buna göre önce İsmailoğullarına; sonra Firavun'un yardımcılarından Potifar'a satılmıştır. Raşi iki anlatı arasındaki tutarsızlığı gidermek için Yusuf'un birkaç defa satıldığı ve bunların iki farklı kervan olduğunu öne sürer. Buna göre kardeşleri Yusuf'u İsmailoğullarına, onlar Midyanlılara ve son olarak Midyanlılar da Mısır'da Potifar'a satmışlardır.⁷⁰⁰ Tufan öyküsünde gemiye alınacak canlıların sayısı ile ilgili de tutarsızlıklar söz konusudur. Yaratılış 6:19'da 'birer çift'; Yaratılış 7:2-3'te ise temiz olanlardan 'yedişer çift'in gemiye alınması istenilmektedir. Raşi 'birer çift' ifadesini İbn Ezra gibi literal okumaz, bunun yerine *“en az bir çift”* şeklinde açıklar; 'yedişer çift' için ise bunların kurban edilecek hayvanlar olması nedeniyle çok istenildiği

⁶⁹⁷ Raşi, Yaratılış, 1/1, 6/3, 35/29; Çıkış, 4/20, 19/11, 31/18; Levililer, 8/2; Sayılar, 9/1.

⁶⁹⁸ Raşi, Levililer, 8/2.

⁶⁹⁹ Raşi, Yaratılış, 2/8.

⁷⁰⁰ Yaratılış, 37/28, 37/36.

yorumunda bulunur.⁷⁰¹ Böylece Raşi, iki emir arasında tutarsız gibi görünen ayrıntıları, tek anlatının birbirini tamamlayan unsurları olarak açıklar.

Raşi'nin dikkat çeken metin analizlerinden biri de Tevrat'ta aktarılan tarihsel veriler ve sayılarla ilgilidir. Yaratılış 12:40'da *"İsraililer Mısır'da dört yüz otuz yıl yaşadı"* bilgisi yer almaktadır. Ancak Raşi bunun mümkün olmadığını gerekçeleriyle birlikte açıkça belirtir. Çünkü *"Kehat [Musa'nın dedesi] Yakup'la birlikte gelenlerden biriydi. Gidin, onun ve oğlu Amram'ın [Musa'nın babası] yıllarını, Musa'nın 80 yılını toplayın; bu kadar bulamazsınız."*⁷⁰² Bunların toplamı sadece 350 eder. Ayrıca Amram doğduktan sonra Kehat'ın yaşadığı tüm yılları ve Musa'nın doğumundan sonra Amram'ın yaşadığı yılları da bu hesaplamadan düşmeniz gerekir.⁷⁰³ İshak'ın doğumundan itibaren 400 yılı hesaplayacak olursanız, Mısır'a geldikleri zamandan ayrıldıkları zamana kadar 210 yıl olduğunu görürsünüz."⁷⁰⁴ Bu açıklamalarından sonra Raşi, söz konusu yanlış bilginin nereden kaynaklandığını da belirtir: *"Bu, [bilgelerin] Kral Ptolemy"⁷⁰⁵ için değiştirdikleri söz/kelimelerden biridir."*⁷⁰⁶

Diğer bir tutarsızlık örneği ise Ahazya'nın Yehuda Krallığı'nın başına geçtiğinde, 22 mi yoksa 42 yaşında⁷⁰⁷ mı olduğuyla ilgilidir. Raşi, yorumunda *"Bu nasıl mümkün olabilir? Üstelik buna göre, oğul [Ahazya] babasından iki yaş büyüktür"* diyerek şaşkınlığını dile getirir. Bununla birlikte Raşi çelişkiyi giderecek açıklamalarda da bulunur. Buna göre 42 sayısı ile ilgili ifade Ahazya'nın krallığa geçtiği yıl değil, krallığının süresiyle ilgili bir bilgi olabilir.⁷⁰⁸ Keza Raşi İshak'ın annesinin çadırına geri dönmesinin garipliğine de dikkat çeker, çünkü annesi bir önceki bölümde zaten ölmüştür.⁷⁰⁹ Raşi, Harun'un nerede öldüğü konusunda da Tanah'ta verilen bilgilerin tutarlı olmadığını belirtir. Sayılar kitabında Harun'un Hor Dağı'nda; Tesniye'de ise Mosera'da

⁷⁰¹ Raşi, Yaratılış, 6/19, 7/2-3

⁷⁰² Raşi, Çıkış, 12/40.

⁷⁰³ Raşi, Yaratılış, 15/13.

⁷⁰⁴ Raşi, Çıkış, 12/40.

⁷⁰⁵ Tanah, Kral II. Ptolemy'nin (285-246) emriyle 70/72 Yahudi alim tarafından Yunancaya tercüme edilmiştir. Bu çeviri Septuagint (Septante) ya da Yetmişler Tercümesi olarak da bilinmektedir. Dursun Ali Aykıt, "Helenistik Yahudilik ve Septuagint (LXX) Algısı", *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)*, (2012), 167-186; Pınar Serdar Dinçer, "Eski Ahit'in İlk Yunanca Sürümü: Septuagint (LXX)", *Akademik Hassasiyetler* 6 (09 Aralık 2019), 159-174.

⁷⁰⁶ Raşi, Çıkış, 12/40. (וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹלִים הָאֵלֶּה הַזֵּה וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹלִים הָאֵלֶּה הַזֵּה)

⁷⁰⁷ II. Krallar, 8/26; II. Tarihler, 22/2.

⁷⁰⁸ Raşi, II. Tarihler, 22/2. Bu yorumun Tarihler kitabında yer alması nedeniyle Raşi'ye aidiyetiyle ilgili tartışmalara girmeden A.J. Rosenberg'in edisyonuna bağlı kaldık.

⁷⁰⁹ Raşi, Yaratılış, 24/67.

öldüğü aktarılmaktadır. Raşi, Tesniye'deki pasajı yorumlarken “*Harun, Hor Dağı'nda ölmedi mi?*” diye sorar.⁷¹⁰

Raşi, Tanah'ın içeriğiyle ilgili kronolojik düzensizlik, gramer hataları, tutarsız ve çelişkili ifadelerden kaynaklı birtakım sorunlara dikkat çektiği gibi Tanah'ın oluşumu, kaynakları ve yazarları konusunda da önemli tespitlerde bulunur. Raşi bazı Tanah metinlerinin iki aşamalı bir süreç sonucunda ortaya çıktığı görüşündedir. Özellikle de Yeşu, Samuel, Yeremya, Mezmurlar ve Ağıtlar kitaplarının bu şekilde kaleme alındığını belirtir. Bu aşamalardan birincisi daha uzun olup metnin içeriğini oluşturan bilgilerin asıl yazar tarafından kaydedilmesi sürecidir. İkincisi ise mevcut materyali derleme, düzenleme ya da redakte etme aşamasıdır. Birincisinin yazarı aynı zamanda anlatının bir tanığı iken; ikincisi ise sadece bir aktaran ya da derleyendir. Raşi'den önce iki aşamalı yazım sürecini Karai müfessirlerden Yefet b. Eli “*müdevvin*”;⁷¹¹ 10. Yüzyıl Bizanslı Yahudi yorumcu Reuel ise “*sadran*” kavramıyla ifade etmiştir. Reuel, Hezekiel Kitabı'ndaki üç anormalliğin anlatıcı-editörün hatası olduğunu belirtir.⁷¹²

Raşi'ye göre, Mezmurlar 110'un tamamı önceki bir dönemde yazılmış ve daha sonra Davut bunları olduğu gibi kitabına dahil etmiştir. Örneğin “*On bir mezmura gelince [Mezmurlar 90-100], bu mezmurdan [90:1] 'Davut'un Mezmurları'na kadar [101] hepsini Musa yazdı.*”⁷¹³ yorumunda bulunur. 139. Mezmura ilişkin ise Raşi, Davut'un bunları Âdem'den kalan geleneklerden aldığı yorumunda bulunur. Bu ifadelerden hareketle Raşi'nin Mezmurlar kitabında editoryal eklemeleri yinelenen bir olgu olarak değerlendirdiği görülmektedir. Davut, bir bütün olarak Mezmurlar kitabının yazarı olabilir, fakat eser daha önceki materyalleri/gelenekleri içermektedir. Nitekim midraşik literatürde başta on ihtiyar olmak üzere çeşitli bölümler farklı yazarlara atfedilmektedir. Dolayısıyla Raşi, “*Davut yazdı*” şeklindeki ifadeleri eski sözlü ve yazılı gelenekleri derleyen, düzenleyen veya birleştiren biri olarak algılamıştır.⁷¹⁴

Bava Batra 14a'da, Yeşu kitabının yazarları olarak Yeşu, Eleazer ve Pinhas gösterilmektedir. Ancak metinde Yeşu'nun ölümünden sonra gerçekleşen hadiselerle ilgili de

⁷¹⁰ Raşi, Tesniye, 10/6.

⁷¹¹ Meira Polliack, “The ‘Voice’ of the Narrator and the ‘Voice’ of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet Ben Eli”, ed. Chaim Cohen - Victor Avigdor Hurowitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 891-916.

⁷¹² Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe*, 141-144.

⁷¹³ Raşi, Mezmurlar, 90/1.

⁷¹⁴ Eran Viesel, “The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi”, *Journal of Theological Studies* 61/1 (01 Nisan 2010), 20-26.

bilgiler yer almaktadır. Hevron'un İsrail halkı tarafından işgal edilmesi de bunlardan biridir.⁷¹⁵ Yeşu'dan sonra gerçekleşen olayları Yeşu nasıl bilebilirdi? Raşi, bu soruya cevap olarak "...*Yeşu hayatıyken Hevron henüz alınmamıştı; [bu bilgi] buraya sadece ülkenin bölünmesiyle olan ilişkisi nedeniyle yazıldı.*"⁷¹⁶ Dolayısıyla Raşi'ye göre Yeşu kitabı, rabbilerin öne sürdüğü gibi, sadece Yeşu, Eleazar ve Pinhas'ın kalemleri arasında bölünmüş bir eser değildir. Aksine, daha sonraki bir yazar mevcut materyale bir bilgi ilave etmiştir. Bu nedenle Yeşu kitabı da iki aşamalı bir kompozisyona sahiptir.⁷¹⁷ Benzer durum Samuel kitabı için de geçerlidir. Örneğin I. Samuel 9:9'da "*eskiden/bir zamanlar İsrail'de*" (לפנים בישראל) diyen kişi ne Samuel ne de onun hizmetçilerinden biridir. Raşi, burada bilinmeyen üçüncü bir yazarın varlığını şu şekilde ifade etmektedir: "*bunu bir yazıcı yazdı*" (ha-sofer katav zot, הסופר כתב זאת).⁷¹⁸ Dolayısıyla Raşi, Tanah'ın birkaç aşamadan geçtiği, metnin isnat edildiği kişilerin haricinde başka bir yazar/redaktör tarafından yeniden düzenlendiği görüşündedir.

Tanah tefsirinde Raşi'yi hiçbir konu Tevrat sevgisi ve çalışmaları kadar meşgul etmemiştir. Bu durum Raşi'nin sık sık literal yorumun dışına çıkmasına da yol açmıştır. Pek çok pasajı Raşi, Tevrat'la ilgili olmasa bile ona hamletmiş ve metnin basit anlamına aykırı bir şekilde yorumlamıştır.⁷¹⁹ Ona göre Tevrat, Tanrı'nın İsrail halkına olan sevgisinin en önemli sembolüdür ve o olmasaydı dünya var olmayacaktı. Yahudiler, diğer ulusların aksine, Tevrat'ı kabul etmiş ve böylece Tanrı ile kendileri arasında derin bir bağ kurarak Tanrı'nın etki alanına girmişlerdir. Yaratılışın bütün amacı İsrail halkı ve onların kabul ettiği Tevrat'tır.⁷²⁰

Raşi yorumlarında Tevrat için ilginç benzetmelerde bulunur. Örneğin Tevrat ahlaklı, iyi bir kadınla; putperestlik ise bir fahişe ile sembolize edilir.⁷²¹ Bu nedenle iyi bir eş bulan kişinin mutlu olacağına ilişkin pasajı Raşi, Tevrat'ı bulan kişi olarak yorumlar. Bu örneğe ilave olarak Raşi Tevrat'ı yağmura benzetir. Nasıl ki yağmur dünya için hayat demek ise, Tevrat'ın sözleri de dünya için hayat demektir.⁷²² Tevrat aynı zamanda bilgeliğin de kendisidir. Tanrı dünyayı bilgelikle yani Tevrat ile yaratmıştır.⁷²³ Tevrat'ın bilgeliği insanları uyarmak için 'sokaklarda'

⁷¹⁵ Yeşu, 24/29; Hakimler, 10/1.

⁷¹⁶ Raşi, Yeşu, 15/14.

⁷¹⁷ Viesel, "The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi", 27-29.

⁷¹⁸ Raşi, I. Samuel, 9/9.

⁷¹⁹ Örnekleri için bkz: Yaratılış, 1/31, 46/28; Levililer, 26/3; Tesniye, 34/12.

⁷²⁰ Raşi, Yaratılış 1/1, 31; Mezmurlar, 40/6.

⁷²¹ Raşi, Özdeyişler, 1/1.

⁷²² Raşi, Tesniye, 32/1.

⁷²³ Raşi, Özdeyişler, 3/19.

yüksek sesle haykırmaktadır. Peki “*sokaklar*” ile kastedilen nedir? Raşi bunun İsrail topluluğu için Tevrat çalışma salonları/odaları olduğunu belirtir.⁷²⁴

Tevrat çalışmaları, Raşi’nin tefsirindeki ana temalardan biridir. Öncelikle Tevrat, eski bir kanunlar manzumesi değildir. Her bir Yahudi, Tevrat’ın emir ve yasaklarını sanki bugün vahyeyiyor, ilk defa duyuyormuşçasına yeni bir şey olarak görmeli ve yaşadığı döneme taşınmalıdır. Raşi bu temayı sadece Tesniye kitabında dahi dört yerde işler.⁷²⁵ Böylece Raşi Tevrat’ın geçerliliğini yitiren arkaik kalıntı olmadığını; emirleri her çağda geçerli ve uygulanabilir olan canlı bir öğreti olduğunu ortaya koymak ister. Bu aynı zamanda Tevrat’ı yeni bir gözle okuyup düşünmeye, yeni yorum ve hükümler ihdas etmeye imkân tanıyan bir yaklaşımdır.⁷²⁶ İlgili pasajlar incelendiğinde Raşi’nin yorumlarının tefsirden çok vaaz niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Midraşik materyalle örülen bu vaazlarının ana gündemi ise pedagojik kaygılardır. Raşi, diasporada Yahudilerin son sığınağı olarak görülen Tevrat’ın öğrenilmesinin zorunluluğunu vurgular.

Babil Sürgünü’nden sonra Tevrat giderek artan bir şekilde Tanrı’nın kendini ifşa etmesinin bir biçimi, Tanrı’nın doğasının ve iradesinin insanlara bildirildiği bir araç olarak anlaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın kendisinin bir yansıması olarak görülmüştür. Tanrı’nın mesajını içeren Tevrat’ın incelenmesini vurgulayan Raşi, neden ve nasıl çalışılması gerektiğini de ayrıntılarıyla açıklamıştır. Raşi’ye göre her bir Yahudi gerektiğinde açlık ve yokluk gibi zahmetlere katlanarak Tevrat eğitimini almalıdır. Bu aynı zamanda Tanrı korkusunun da bir gereğidir. Kendisinin de Almanya’daki eğitimi sırasında yeterli ölçüde gıda ve giyecek ihtiyaçlarını dahi karşılayamadığını buna rağmen hocalarından Tevrat ve Talmud derslerini alma zahmetine katlandığını belirtir.⁷²⁷ Tevrat’ı seven kimse ona asla doymaz ve metindeki anlaşılması zor ve sıkıcı ifadelerden bile zevk alırken; ona karşı herhangi bir sevgi veya özlem duymayan biri ise metindeki en makul ifadeleri bile değersiz ve anlamsız bulabilir.⁷²⁸

3.3. SEÇİLMİŞLİK

Geleneksel Yahudi düşüncesine uygun olarak seçilmişlik doktrini Raşi’nin yorumlarında öne çıkan bir temadır. İsrail, Tanrı’nın seçilmiş ve kutsal halkıdır (*am kodeş*, עַם קָדוֹשׁ).⁷²⁹ Raşi, seçilmiş halk inancını, temelde Tanrı’nın mutlak iradesine dayandırmakla birlikte bunun hem

⁷²⁴ Raşi, Özdeyişler, 1/20.

⁷²⁵ Raşi, Tesniye, 6/6, 11/13, 26/16, 27/9.

⁷²⁶ Marc Herman, “Jewish Renewal: Rashi’s View”, *Hakhmei Lev* 5 (2023), 150-153.

⁷²⁷ Berl Goldberg (ed.), *Chofes Matmonim* (Berlin: Sumtibus G. Bethge, 1845), 2; Shereshevsky, *Rashi*, 45.

⁷²⁸ Shereshevsky, *Rashi*, 45-46.

⁷²⁹ Raşi, Tesniye, 14/2, 26/19; Yeşaya, 1/4.

Tanrı'ya hem de İsrail'e bakan yönü olduğu görüşündedir. İsrail halkı sahip olduğu üç özelliğiyle “Tanrı'nın kutsal halkı” olmaya layık görülmüştür: (i) Diğer ulusların aksine İsrail, Tevrat'ı kabul ederek emirlerini yerine getirmeyi taahhüt etmiş;⁷³⁰ (ii) Başta İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmek istemesi gibi İsrail ataları da sınındıkları ağır imtihanlarda, Tanrı'ya olan inançlarını ispat etmiş ve Tanrı onlarla çeşitli ahitler yapmış;⁷³¹ (iii) Sürgün ve kölelik dönemlerinde bile Tanrı'ya sadakatle bağlı kalmayı sürdürmüştür.⁷³² İsrail'in bu statüsünü diğer uluslar da dikkate almalıdır. Çünkü Tanrı'nın sevdiği ve seçtiği İsrail'e zarar vermek Tanrı'ya zarar vermektir: “İsrail'e karşı olan, Tanrı'ya karşı durmuş gibidir.”⁷³³

İsrail'in sahip olduğu bu üç özellikten en önemlisi Tevrat'ı kabul etmiş olmalarıdır. Çünkü “Tanrı Tevrat'ı kabul etmeleri için ilk önce Esav'ın çocukları olan Seir'in sakinlerine [Hristiyanlar] teklifte bulunur ancak onlar bunu reddeder. Daha sonra bu teklifi Paran'da yaşayan İsmail'in çocuklarına [Müslümanlara]⁷³⁴ sunar ancak onlar da kabul etmez.”⁷³⁵ Bunu sadece ‘Tanrı'nın nişanlısı’ İsrail halkı kabul etmiştir.”⁷³⁶ İsrail halkının Tevrat'ı kabul etmesi tüm insanlık tarihini etkileyen bir hadisedir. Çünkü dünyanın yaratılış amacı Tevrat'tır ve Tevrat'ı da yalnızca İsrail onayladığına göre bütün dünya, varlığını bu anlamda İsrail halkına borçludur. Dolayısıyla Tanrı dünyayı İsrail için yaratmıştır.⁷³⁷

Seçilmişlik bağlamında Raşi'nin yorumlarında dikkat çeken bir diğer husus da bunun adalete değil Tanrı-İsrail arasında olduğunu iddia ettiği yoğun ‘ilahi sevgiye’ dayandırılmasıdır. Raşi'ye göre bu sevgi Tevrat'ın bütün emirlerinden daha değerlidir.⁷³⁸ Peygamberlik bu sevgi nedeniyle yalnızca İsrail halkına bahşedilmiştir.⁷³⁹ Bu sevgi aynı zamanda İsrail atalarının işlemiş olduğu günahların affedilebilmesini sağlamıştır.⁷⁴⁰ Yahudilerin isyan ve günahları sonucu maruz kaldıkları ‘ilahi cezaları’ bile Raşi, Tanrı'nın sevgisinin tezahürü olarak yorumlar. Bu cezalar kötülük değil; aksine İsrail halkının kurtuluşuna vesile olacak iyiliklerdir.⁷⁴¹ Tanrı onları yok etmeyi de tercih edebilirdi. Fakat bu ilahi sevgi sayesinde Yahudilerin işledikleri tüm günahlara

⁷³⁰ Raşi, Yaratılış, 1/31.

⁷³¹ Raşi, Yaratılış, 22; Tesniye, 14/2; 29/12.

⁷³² Grossman, *Rashi*, 169.

⁷³³ Raşi, Çıkış, 31/3.

⁷³⁴ Yaratılış, 21/8-21.

⁷³⁵ Sifrei Devarim 343:6; Avodah Zarah 2b.

⁷³⁶ Raşi, Tesniye, 33/2.

⁷³⁷ Raşi, Mezmurlar, 40/6.

⁷³⁸ Rashi, Yoma, 82b.

⁷³⁹ Raşi, Çıkış, 33/16; Sayılar, 24/16.

⁷⁴⁰ Raşi, Sayılar, 23/21; Midrash Tanchuma, Balak 14; Shemot Rabbah 20.

⁷⁴¹ Raşi, Tesniye, 3/29, 29/12, 32/23.

rağmen Tanrı'nın merhamet ve şefkatinde bir eksilme olmamıştır.⁷⁴² Dolayısıyla 'ceza' demek bu anlamda doğru bir ifade olmayabilir. Raşi'ye göre İsrail halkının karşılaştığı bazı zorluklar karşısında Tanrı'nın artık onlardan nefret ettiği ve onları yüzüstü bıraktığı gibi bir endişeye kapılmasının nedeni ise yanlış empatidir. Çünkü kişi, arkadaşı hakkında kalbinde beslediği duygu ve düşüncelerin, kendisi için de geçerli olduğu yanılgısına düşer. Benzer şekilde İsrail'in "...Tanrı bizden nefret ediyor" sitemi de Tanrı'nın onlara yönelik olumsuz duygusu olmayıp, İsrail'in Tanrı'dan uzaklaşmış olması ve nefret etmesinin bir yansımasıdır.⁷⁴³

Tanrı'nın İsrail'e yönelik eşsiz sevgisini Raşi evlilik metaforu üzerinden işler. Bu kapsamda tefsirlerinde 'damat',⁷⁴⁴ 'gelin',⁷⁴⁵ 'nişanlı',⁷⁴⁶ 'dul kadın',⁷⁴⁷ gibi evlilik ilişkisini çağrıştıran kavramlara sık sık yer verir. Örneğin Tanrı'nın Sina Dağı'nda Musa ve İsrail halkıyla görüşmesini, damat gelin buluşmasına benzetir. Tevrat'ı kabul ettikleri için İsrail halkını Tanrı'nın 'nişanlısı' olarak tasvir eder. Raşi'nin İsrail halkını 'Tanrı'nın çocukları' olarak tanıtmayı da bu düşüncenin bir yansımasıdır.⁷⁴⁸

İlahi sevgiden kaynaklanan seçilmişlik hakkı, ahitlerle garanti altına alınmıştır. Raşi'nin bu yorumunu Yahudi-Hristiyan polemikleri bağlamında okumak mümkündür. Nitekim Pavlus, Eski Ahit'in nesh edilip (Tevrat) yerine Yeni Ahit'in verildiğini ve artık Hristiyanların 'gerçek İsrail' olduğunu iddia etmekteydi.⁷⁴⁹ Tanrı, İbrahim'in neslini korumayı taahhüt ettiği gibi başka uluslarla değiştirmeyeceğini de vadedmiştir.⁷⁵⁰ Öyle ki Tanrı, Altın Buzağı⁷⁵¹ hadisesi dahil isyankar davranışları yüzünden İsrail halkını çeşitli cezalarla tehdit etmişse de başka uluslarla değiştirmemiştir. Çünkü İsrail atalarıyla yapılan ahitler, Tanrı'yı İsrailoğullarını başka uluslarla değiştirmemeye zorlamıştır. Tapınağın yıkılması ve sürgün de dahil olmak üzere verilen cezaların amacı ise İsrail'in Tanrı'ya olan sadakatlerini korumak ve sevgi temelli ilişkilerinin bozulmasını engellemektir. Nitekim Raşi'ye göre Tanrı'nın 'kendisini İsrail'den ayırması mümkün değildir.'⁷⁵²

⁷⁴² Raşi, Tesniye, 10/12.

⁷⁴³ Raşi, Tesniye, 1/27; Sifrei Devarim 1/27.

⁷⁴⁴ Raşi, Çıkış, 19/17.

⁷⁴⁵ Raşi, Sayılar, 7/1.

⁷⁴⁶ Raşi, Çıkış, 34/1; Levililer, 20/3; Tesniye, 33/2.

⁷⁴⁷ Raşi, Ağıtlar, 1/1.

⁷⁴⁸ Raşi, Tesniye, 21/23.

⁷⁴⁹ Örneğin Pavlus Galatyalılara mektubunda (4/21-31) iki ahit arasındaki farklı köle ve özgür insan üzerinden işlemiştir.

⁷⁵⁰ Yaratılış, 15/18-21.

⁷⁵¹ Yahudi-Hristiyan polemiklerinin yansımalarını Altın Buzağı hadisesinde görmek mümkündür. İnanç açısından önemli sorunlara gebe olan ve Hristiyanların önemli bir argümanı olarak öne sürdüğü bu olayı Raşi 'dış aktörler' ile açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Altın Buzağı günahını işleyenler İsrail halkı değil, onların arasına karışmış Mısırlılar ya da Şeytan'ın saptırmış olduğu insanlardır. Bkz: Raşi, Çıkış, 32/1-4.

⁷⁵² Raşi, Tesniye, 29/12.

Bütün Yahudiler Tanrı ile kurdukları bu yakın ilişkiyi canlı tutabilmek için her günlerini Tanrı ile ahit yapılan ilk gün gibi düşünmeli, Tevrat çalışmalarını sürdürmeli ve emirleri yerine getirmelidir.⁷⁵³

Burada Raşi'nin Yahudi olmayanlara bakışına da değinmek yerinde olacaktır. Orta Çağ'da Yahudi din adamlarını meşgul eden önemli sorunlardan biri de hiç kuşkusuz diğer ulusların yani 'ötekinin' statüsü ve onlarla kurulacak ilişkilerdir. Raşi'nin Yahudi olmayanlar konusunda da tutarlı ve sistematik bir düşünce modeli ortaya koymadığı görülmektedir. Bu durumun arkasında daha önce ifade edildiği gibi teolojik ve pedagojik kaygılar bulunmaktadır. Nitekim bireysel olarak Yahudi olmayan komşularıyla oldukça yakın sosyal ve ekonomik ilişkiler geliştirmişse de tefsirlerinde 'ötekine' yönelik olumsuz veya düşmanca diyebileceğimiz bir tutum takındığı da açıktır. Grossman ve Shereshevsky gibi araştırmacılar Raşi'nin bu tutumunu Yahudilerin zorla Hıristiyanlaştırıldığı, müsadere yoluyla mallarına el konulduğu ve en önemlisi de Haçlı Seferlerinin yaşandığı tarihsel arka plandan kaynaklandığını öne sürmüştür.⁷⁵⁴

Raşi'nin pişmanlık duyup günahlarından tövbe eden yabancılar için kurtuluş kapısını tamamen kapattığı söylenemez. Gog-Magog'a⁷⁵⁵ karşı Mesih'in safında yer alanlar dolayısıyla Tanrı'nın egemenliği altına girmeyi kabul edenler, bir İsrailinin statüsünde olmamakla birlikte kurtuluşa erecektir.⁷⁵⁶ Tövbe etmemek ve din değiştirmemekte ısrar edenler ise canavarlara ve hayvanlara benzetilir.⁷⁵⁷ Raşi, "*İsrail'in sürgünlerini toplayan Rab Yahve diyor ki: Toplanmış olanlara katmak üzere daha 'başkalarını' da toplayacağım.*" ifadesini İsrail'in dağılmış kabileleri şeklinde açıklayabilecekken 'diğer uluslar' şeklinde yorumlar.⁷⁵⁸ Daha ilginç olanı tüm olumsuz eleştirilerine rağmen Raşi, Yahudilerin çektiği ızdırapların, aynı zamanda diğer ulusların günahlarına da kefaret olacağını belirtir.⁷⁵⁹

3.4. VADEDİLMİŞ TOPRAKLAR (ARZ-I MEV'ÛD)

Raşi'nin yorumlarında ön plana çıkan konulardan biri de Vadedilmiş Topraklar'dır. Raşi'nin konu hakkındaki hassasiyetini, Tevrat tefsirine İsrail'in Kenanlılar'ın topraklarına zorla el koyduğu ve bölge sakinlerini ülkeden kovduğu şeklindeki eleştirilere cevap vererek

⁷⁵³ Raşi, Tesniye, 27/1.

⁷⁵⁴ Grossman, *Rashi*, 198.

⁷⁵⁵ Yasin Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

⁷⁵⁶ Raşi, Yeşaya, 42.

⁷⁵⁷ Raşi, Yeşaya, 56/9.

⁷⁵⁸ Raşi, Yeşaya, 56/8.

⁷⁵⁹ Raşi, Yeşaya, 53/4.

başlamasında görmek mümkündür. Raşi'nin meseleye teolojik olduğu kadar politik kaygılarla baktığı açıktır.⁷⁶⁰ Nitekim yaşadığı dönemde Müslümanlar ve Hristiyanlar da Kudüs üzerinde hak iddiasında bulunmaktadır ve bu nedenle bölgede yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Müslümanların Kudüs'ü ele geçirmesi mesih beklentisini tetiklerken; Hristiyanların hakimiyeti onların 'gerçek İsrail' olduğu iddiasını pekiştirmekteydi. Bu durum Raşi'nin dönemin Hristiyan Avrupa'sında Yahudilerin Vadedilmiş Toprak üzerindeki hak iddiasını teolojik ve politik açıdan temellendirmeye itmiş olabilir.⁷⁶¹ Raşi Tevrat tefsirine şu yorumla başlar:

Tanrı [Tevrat] anlatısına neden 'bereşit' ile başlamıştır? [Mezmurlar'da ifade edildiği üzere] 'Ulusların mirasını halkına [İsrail] vermiş, onlara işlerinin gücünü göstermiştir.'⁷⁶² Eğer dünya halkları İsrail'e, 'Siz hırsızsiniz, çünkü [Kenan'daki] yedi halkın topraklarını işgal ettiniz' diyecek olursa, İsrail şöyle cevap verecektir: 'Bütün yeryüzü Kutsal Olan'a aittir; Tanrı onu yarattı ve onu kendi gözünde uygun olanlara verdi. Dilediğinde onlara verdi ve yine dilediğinde onlardan alıp bize verdi.'⁷⁶³

Bu yorumuyla Raşi bütün dünyanın Tanrı'nın mülkünde olduğunu ve yaptığı taksimin adalet ilkesinden çok, Tanrı'nın mutlak iradesine dayandığının altını çizmiştir. İsrail toprakları nasıl ki daha önce Tanrı'nın isteğiyle Kenanlılara verilmişse, Yahudilere bahşedilmesi de yine bu mutlak iradenin bir sonucudur. Raşi'nin bu yorumunu siyasi ve dini polemikler bağlamında değerlendirmek mümkündür.⁷⁶⁴ Nitekim bir responsum/fetvasında "[İsrail toprakları] üzerinde [siyasi] egemenliğimiz olmasa bile, sonsuza kadar bizim mülkiyetimizdedir"⁷⁶⁵ diyerek yaşadığı dönemde Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin geçiciliğine işaret etmiştir. Dolayısıyla Raşi'nin bu yorumunun pratikte iki somut karşılığı vardır. Raşi, Yahudilerin Yeşu komutasında başlayan Kenan işgalini ilahi iradeyle meşrulaştırırken; Müslümanlar ile Hristiyanların bölge üzerindeki hak iddialarına ve hakimiyetlerine karşı da Yahudilerin mülkiyet hakkı konusunda ihtiyaç duydukları teolojik zemini inşa etmiştir.

Tanah'ta Kenan topraklarının İsrail halkına verilmesi İbrahim ile başlatılmaktadır. Tanrı İbrahim'e yaşadığı kent olan Ur'dan ayrılıp kendisine Kenan topraklarını vereceğini vadeder ve bir ahit yapar.⁷⁶⁶ Bu ahdin sembolü ise sünnettir. Tanrı İbrahim'e "*Sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak*" diyerek İsrail'i diğer milletlerden ayrı tuttuğunu ve bunun alametinin de sünnet olduğunu açıkça belirtir.⁷⁶⁷ Dolayısıyla sünnet, bir Yahudi erkeğin İsrail ulusuna aidiyetini

⁷⁶⁰ Harris, "Rashi's Introductions to His Biblical Commentaries", 292-293.

⁷⁶¹ Touito, "Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy".

⁷⁶² Mezmurlar, 111/6.

⁷⁶³ Raşi, Yaratılış, 1; Ayrıca bkz: Yaratılış, 14/19.

⁷⁶⁴ Harris, "Concepts of Scripture in the School of Rashi", 103.

⁷⁶⁵ Elfenbein, *Teşuvot Raşi*, 299.

⁷⁶⁶ Yaratılış, 12-13.

⁷⁶⁷ Bkz. Yaratılış, 17.

tescilleyen en önemli bedensel işarettir. Raşi, bu vadi ve ahdi aynı zamanda bir ‘sevgi’ ve ‘toprak ahdi’ olarak görür ve sünnet ile ilişkilendirir.⁷⁶⁸ Bu anlamda Raşi her erkek Yahudinin sünnet olarak hem Tanrı hem de Vadedilmiş Topraklar ile yaptığı ahdin bir işaretini bedeninde taşıdığını öne sürer. Burada da Raşi’nin kutsal yazıları yaşadığı döneme taşıma kaygısını görmek mümkündür. Vadedilmiş Topraklar, Yahudilere atalarından kalan bir miras değil “bugün” doğrudan kendilerine verilen bir ülke olarak görülmelidir. Bu durum Tanrı ile yapılan ahit ve Tevrat için de geçerlidir. Yahudiler, her gününü Tanrı ile ilk defa ahitleşiyor gibi düşünmeli; Tevrat sanki “bugün” onlara veriliyormuş gibi okuyup anlamalıdır.⁷⁶⁹ Raşi’ye göre, toprak vadi ve ahdi, İbrahim’in neslinin çoğalacağı ve sonsuza dek devam edeceği müjdesinden daha önemlidir. Çünkü İbrahim soy vadi için Tanrı’dan bir delil veya işaret isteme gereği duymazken toprak vadi için “...bu toprakları miras alacağımı nasıl bileceğim”⁷⁷⁰ diyerek bir gösterge talep etmiştir.⁷⁷¹

Buradaki temel problem Kenan topraklarının İbrahim’e vadedip edilmediği değil; kimin ya da kimlerin İbrahim’in mirasının gerçek vârisi olduğudur. Çünkü İbrahim’in İsmail ve İshak adında iki oğlu vardır. Geleneksel anlayışa göre İbrahim’in mirasına layık olanlar sadece İshak ve onun oğlu Yakup’un soyundan gelen Yahudilerdir. İbrahim’in ilk oğlu İsmail Müslümanların, Yakup’un ilk oğlu Esav ise Hristiyanların atası olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa uygun olarak Raşi, Esav’ın dedesi İbrahim’den miras kalan topraklarda söz sahibi olamayacağı görüşündedir. Çünkü Esav *behorluk* hakkından feragat ettiği gibi Makpela mağarasındaki payını da Yakup’a satmıştır. Ayrıca Esav ve çocukları Vadedilmiş Toprakları terk etmiş, dört yüzyıl sürecektir sürgüne katlanmayı da reddetmiştir.⁷⁷² Metinde Hristiyan ibaresi geçmese de Raşi’nin midraşik temelli bu yorumlarında Esav ile Hristiyanları kastettiği açıktır. Raşi bir yandan Yahudilerin Vadedilmiş Topraklar üzerindeki haklarının teolojik temellendirmesini yaparken diğer yandan Hristiyanların, Yakup’un Esav’ı kandırarak ilk oğulluk ve kutsama hakkını ondan gasp ederek İsrail Topraklarını hile yoluyla elde ettiği suçlamasını da çürütür.⁷⁷³ Yahudilerin büyük bir kısmının diasporada yaşıyor olmalarına karşın Tanrı’nın Yahudilerin üç atasıyla yaptığı ahit gereği ilahi vadin gelecekte gerçekleşeceğini savunur.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Raşi, Yaratılış, 17/2, 8-10; Raşi, BT, Berakhot 48b.

⁷⁶⁹ Raşi, Çıkış, 13/11; Tesniye, 26/16; 27/9; Midrash Tanchuma , Ki Tavo 1.

⁷⁷⁰ Yaratılış, 15/8.

⁷⁷¹ Grossman, *Rashi*, 177-179.

⁷⁷² Raşi, Yaratılış, 16/12-21, 36/7-8, 46/6.

⁷⁷³ Grossman, *Rashi*, 179-180.

⁷⁷⁴ Raşi, Çıkış, 4/6, 13/5; Levililer, 20/2.

Raşi, genel olarak dini pratiğin İsrail'deki değerinin diasporadaki değerinden daha üstün olduğu görüşündedir.⁷⁷⁵ Onun etkisinde kalan Nahmanides de bir kişinin Yahudi dini hayatını gerçek anlamda ancak İsrail topraklarında yaşayabileceğini belirtir.⁷⁷⁶ Vadedilmiş Topraklar dışında yaşamak günahı beraberinde getirir ve oradaki Yahudileri değersizleştirir. Bu nedenle Yahudiler İsrail'de yaşamayı tercih etmelidir.⁷⁷⁷ Raşi, 'senin ve soyundan geleceklerin Tanrısı olacağım' gibi ifadeleri de bu anlayışına uygun olarak sınırlandırır. Ona göre, Yahve İsrail dışındakilerin tanrısı değil; sadece İsrail'de ikamet edenlerin tanrısı olacaktır.⁷⁷⁸

Vadedilmiş Topraklar dışında yaşamanın günahla ilişkisini Raşi, Talmud'da geçen 'çıplak adam' örneği üzerinden açıklar. Buna göre çıplak olma durumu kişinin yaşadığı yere göre farklı anlamlara gelmektedir. Babil'de yaşayan bir Yahudinin rüyasında çıplak olduğunu görmesi günah işlemekten kurtulduğuna işaret eder. Çünkü İsrail dışında yaşamak başlı başına bir günahdır ve çıplaklık bu günahtan arınmayı simgeler. İsrail'de yaşayan kişinin çıplaklığı ise Tanrı'nın emirlerini yerine getirmemenin işaretidir. Mitzvotsuz yaşamak çıplak yaşamaya benzetilir.⁷⁷⁹

Raşi'nin yorumlarında dikkat çeken bir diğer husus ise Tanah tefsirinde çizmiş olduğu harita, plan ya da diyagramlardır. Sadece Talmud şerhinde 102 diyagram bulunmakta olup bunlardan 12 tanesi haritadır. Tanah tefsirindeki haritalardan sadece bir tanesi matbu nüshalara girebilmiştir (I. Krallar 6:31), diğerleri müstensihler ve onları kaynak olarak kullanan matbaacılar tarafından ana metinden çıkartılmıştır. Bununla birlikte Raşi'nin Tanah tefsirinde çizmiş olduğu haritalardan beş tanesi el yazmaları aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu haritalar, Raşi'nin Sayılar 34:3-12; Hezekiel 45:7, 48:35 ve Hakimler 21:19'a ilişkin yorumlarında geçmektedir.⁷⁸⁰ Sayılar kitabının tefsirindeki haritalar, İsrail topraklarının sınırları ve yerleşim alanlarını kapsamakta olup çeşitli yazmalarda yer almaktadır. Hezekiel'de ise İsrail topraklarının Yahudi kabileleri arasındaki paylaşımı gösteren şematik çizimlerdir. Bunlar aynı zamanda bilinen en eski İbranice haritalardır. Bu yönüyle Raşi, İbrani tarihinde İsrail topraklarının sınırlarını haritalandıran ilk Yahudi bilgin olmuştur.⁷⁸¹

⁷⁷⁵ Grossman, *Rashi*, 174-175.

⁷⁷⁶ Nahmanides, *Levililer*, 18/25.

⁷⁷⁷ Raşi, *Levililer*, 26/33, 38.

⁷⁷⁸ Raşi, *Yaratılış*, 17/7-8; BT, *Ketubot*, 110b.

⁷⁷⁹ Raşi, BT, *Berakhot* 57a.

⁷⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Gabrielle Sed-Rajna, "Some further Data on Rashi's Diagrams to his Commentary on the Bible", *Jewish Studies Quarterly* 1/2 (1993), 149-157.

⁷⁸¹ Smith - Gruber, "Rashi's Legacy: Maps of the Holy Land", 30; Rubin, *Portraying the Land*, 1-3.

Haritaların Raşi'ye aidiyeti konusunda çeşitli eleştiriler öne sürülmüşse de⁷⁸² Zev Vilnay, Gruber, Grossman ve Rehav'ın ortaya koyduğu deliller bu tartışmaları geride bırakmıştır.⁷⁸³ Bu delillerin başında Raşbam'ın tanıklığı ve söz konusu haritaların takip eden yüzyıllarda tefsirin bir parçası olarak el yazmalarındaki varlığını koruması gelmektedir.⁷⁸⁴ Raşi'nin kimden ilham aldığı ise tartışmalıdır. Hanan Mazeh, onuncu yüzyıl Karai alimlerinden Yafet ben Eli'nin etkisinin olabileceğine dikkat çekerken;⁷⁸⁵ Gruber ise Raşi'nin Mısır'ın bir eyaleti olan Kenan topraklarının bir çivi yazılı haritasını model almış olabileceğini öne sürmüştür. Bezalel Narkiss ise haritaların tamamen kutsal yazılara dayandığını ancak coğrafi bilgilerin hatalı olduğunu öne sürmüştür.⁷⁸⁶ Bununla birlikte genel kabul Raşi'nin yaşadığı dönemde Hristiyanlar arasında yaygın olan dikdörtgen harita veya şemaları örnek aldığı şeklindedir.⁷⁸⁷

3.5. PEYGAMBERLİK

Yahudi dini düşüncesinde Tanrı ile insan arasındaki iletişimin yolu vahiydir. Vahiy genel olarak Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi veya iradesiyle ilgili birtakım emirleri bildirmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁸⁸ Vahyin kaynağı ise aşkın bir varlık olarak tasvir edilen Tanrı'dır. Ancak vahiy geliş şekilleri açısından farklılık gösterebilmektedir. Vahiy, vasıtasız iletebildiği gibi teofani, ruyet⁷⁸⁹ (Tanrı'nın tecellisi), rüya⁷⁹⁰ ya da Tanrı'nın Ruhü ve Eli,⁷⁹¹ Tanrı'nın Meleği⁷⁹² ve “Tanrı'nın adamı” anlamına gelen Gabriel (Cebra-İl)⁷⁹³ aracılığıyla da verilmiştir.⁷⁹⁴ Tanah'a göre Tanrı sadece Musa ile vasıtasız görüşmüştür. Diğer bütün Yahudi peygamberler çeşitli vasıtalarla vahiy almıştır. Tanah'ta bu durum “*Rab Musa'yla iki arkadaş gibi yüz yüze konuşurdu*”⁷⁹⁵ ve “*O*

⁷⁸² Örneğin tefsirin edisyon kritiğini yapan Berliner, incelediği önemli el yazmalarında Raşi'nin haritalarını görmüş olsa da hazırlamış olduğu baskıda bunlara yer verecek kadar güvenilir bulmamıştır. Benjamin Z. Kedar, “Rashi's Map Of The Land Of Canaan, Ca. 1100, And Its Cartographic Background”, *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*, ed. Richard J. A. Talbert - Richard W. Unger (Leiden & Boston: BRILL, 2008), 155.

⁷⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Rubin, *Portraying the Land*, 1-24; Smith - Gruber, “Rashi's Legacy: Maps of the Holy Land”.

⁷⁸⁴ Rashbam on Numbers 34/2.

⁷⁸⁵ Hanan Mazeh, “Maps of the Land of Israel in the Writings of Rashi and Yefet ben Eli the Karaite”, *Cathedra* 180 (2022), 33-44.

⁷⁸⁶ Kedar, “Rashi's Map Of The Land Of Canaan, Ca. 1100, And Its Cartographic Background”, 157-164.

⁷⁸⁷ Raşi'nin haritaları için bkz: Ek 1, 2, 3, 4.

⁷⁸⁸ Shalom Rosenberg, “Revelation”, *20th Century Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen - Paul Mendes-Flohr (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2009), 815.

⁷⁸⁹ Yaratılış, 12/7, 18/1-15, 32/25-32; Çıkış, 3/16, 13/21-22, 24/9-11; Sayılar, 12/6; Tesniye, 31/15-16; I. Samuel, 3/21; Yeşaya, 6; Yeremya, 1/11-12; 31.

⁷⁹⁰ Yaratılış, 20/3, 28/12-15, 31/10-12, 24, 37/5-10; I. Krallar, 3/5, 15; Daniel 7/1-28.

⁷⁹¹ Hakimler 6/34; Hezekiel 36/27, 39/29; Yeşaya 29/10, 63/11-13.

⁷⁹² Yaratılış 21/17, 16/7, 9, 15, 31/11; Çıkış, 3/2, 4; Hakimler, 2/1, 6/11, 13/6.

⁷⁹³ Daniel, 8/16-17, 9/21-22. Ayrıca bkz: W. Brueggemann, “Gabriel”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, ed. George A. Buttrick (New York & Nashville: Abingdon Press, 1981).

⁷⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 50-68.

⁷⁹⁵ Çıkış, 33/11; Sayılar, 12/8.

*günden bu yana İsrail’de Musa gibi Rabb’in yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı.”*⁷⁹⁶ şeklinde açıkça dile getirilmiştir.⁷⁹⁷

Vahyin başlıca alıcıları ise peygamberlerdir. Tanah’ta Tanrı’dan aldığı vahyi insanlara ileten veya Tanrı adına konuşan kişi için ise “*nabi*”,⁷⁹⁸ “*roeh*”,⁷⁹⁹ “*hozeh*”,⁸⁰⁰ “*iş ha-Elohim*” (Tanrı’nın adamı),⁸⁰¹ “*obedah ha Elohim*” (Tanrı’nın kulu)⁸⁰² terimleri kullanılmıştır. *Nabi*, “çağırılan veya çağırılan”; *roeh* ve *hozeh* ise “gören” anlamına gelmektedir.⁸⁰³ Bununla birlikte geliş şekillerinde olduğu gibi alıcıları açısından da değişiklik söz konusudur. Buna göre İsrail halkına dini ve siyasi açıdan liderlik eden krallar, kahinler ve hakimler de (bilge kişiler) vahiy almıştır.⁸⁰⁴ Tanrı’nın Nuh, İbrahim, İshak, Yakup, Yeşu, Davut’la kurduğu iletişim ve onlarla yaptığı ahitler de vahiy sayılmıştır. Keza Yusuf, Süleyman, Laban ve Daniel gibi peygamber sayılmayan kişilerin gördükleri rüyalar da vahiy kapsamına dahil edilmiştir.⁸⁰⁵ Kahinlerin Urim ve Tumim (evet-hayır)⁸⁰⁶ denilen kehanet araçlarıyla ilahi iradenin hangi yönde olduğunun tespitine yönelik açıklamaları da vahiy kapsamında değerlendirilmiştir.⁸⁰⁷ Bunların dışında Tanah’ta İsrailoğullarına mensup olmayan ancak ilahi vahye muhatap olan insanlardan da söz edilmektedir.⁸⁰⁸ Talmud’a göre bunlar Balam,⁸⁰⁹ Balam’ın babası Beor, Eyüp ve dört arkadaşdır (Elifaz, Bildad, Sofar, Elihu).⁸¹⁰

*Seder Olam*⁸¹¹ ve Talmud’da⁸¹² İsrailoğullarından 48 erkek ve 7 kadın Yahudi peygamberin olduğu belirtilmektedir. Ancak Raşi “[peygamberlerden] ikisinin peygamber

⁷⁹⁶ Tesniye, 34/10; Sayılar, 12/6-8.

⁷⁹⁷ Bu ifadelerin Rabbinik literatürdeki geniş yorumu için ayrıca bkz: Araz, *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa*, 151-171.

⁷⁹⁸ Yaratılış, 20/7; Çıkış, 15/20; Tesniye, 18/15; Hakimler 4/4; I. Krallar, 22/22; II. Krallar, 22/14; I. Tarihler, 25/1-3, 34/22; Nehemya, 6/14; Yeşaya, 8/3; Amos, 3/8; Hezekiel, 21/9, 28, 30/2, 36/3, 37/12, 38/14.

⁷⁹⁹ I. Samuel 9/9, 18, 19; 16/4.

⁸⁰⁰ II. Samuel 24/11; I. Tarihler 21/9; II. Tarihler 9/29, 19/2, 33/18, 35/15.

⁸⁰¹ Tesniye, 33/1; Yeremya, 35/15; I. Krallar, 12/21-24; II. Tarihler, 11/2.

⁸⁰² Yaratılış, 26/24, 24/14; Yeşu, 24/29; Hakimler, 2/8; Hezekiel, 28/25; Mezmurlar, 119.

⁸⁰³ Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, 22-23.

⁸⁰⁴ Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Ömer Faruk Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamber”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (2010), 149-152; Eldar Hasanov, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 676-695.

⁸⁰⁵ Yaratılış, 6/13-22, 7/1-5, 9/8-17, 17/1-21, 22/1-3, 11-18, 26/2-5, 28/12-15, 31/3, 11-13, 35/1, 46/2-4; Yeşu, 1/1, 3/7, 4/1, I. Samuel, 23/2, 4-5; II. Samuel, 2/1, 21/1-3; I. Krallar, 3/5, 6/11; II. Tarihler, 1/7-12; Mezmurlar, 89/3-4.

⁸⁰⁶ Çıkış, 28/30; Levililer, 8/8; Tesniye, 33/8; I. Samuel, 23/9-12; Ezra, 2/63; Nehemya, 7/65.

⁸⁰⁷ I. Mendelsohn, “Urim and Thummim”, *The Interpreter’s Dictionary of the Bible (IDB)*, ed. George A. Buttrick (New York & Nashville: Abingdon Press, 1981).

⁸⁰⁸ Yaratılış, 2, 4, 16/7-14, 20/3-7, 21/17, 25/22, 31/24; Çıkış 24/9-11, Levililer 10/8, Sayılar 12/1-2.

⁸⁰⁹ Sayılar, 22-23.

⁸¹⁰ BT, Bava Batra, 15b.

⁸¹¹ *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology*, çev. Heinrich W. Guggenheimer (Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 1998), 184-186.

⁸¹² BT, Megillah, 14a.

olduğunu bilmiyorum” diyerek bu sayıyı 46 ile sınırlı tutmuştur. Eksik iki peygamberin kim olduğu konusu ise tartışmalı olmakla birlikte bunlardan birinin Daniel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Talmud şerhinde Raşi, Daniel’in peygamber olmadığını açıkça belirtir.⁸¹³ *Seder Olam*’ın Musa ile başlattığı peygamberlerin listesini Raşi “navi” ünvanıyla anılan ilk peygamber olan İbrahim ile başlatır. Raşi ayrıca Talmudik gelenekte peygamber kabul edilmeyen Eber’in (Ever) de peygamber olduğunu öne sürer.⁸¹⁴

Diğer konularda olduğu gibi Raşi’nin peygamberlik müessesine bakışı da seçilmişlik inancıyla yakından ilişkilidir. Tanah’ta açıkça belirtilmesine ve Talmudik literatürde kendilerine geniş yer verilmesine rağmen Raşi, Yahudi olmayanların peygamberliğini reddetme eğilimindedir. Ona göre ilahi vahiy, Tanrı’nın seçilmiş halkı olmanın bir gereği olarak Yahudi peygamberlere has kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle nübüvvet, Yahudilerin diğer uluslardan üstün olduklarını gösteren bir kanıttır.⁸¹⁵ Bununla birlikte diğer ulusların Tanrı ile iletişim kurdukları fikrini de Raşi tamamen reddetmemektedir. Ancak onların peygamberleri olmadığı için Tanrı ile iletişimlerini kehanet, büyü ya da fal gibi araçlarla gerçekleştirirken; İsrail halkı ise bu iletişimi Tanrı ile görüşen peygamberleriyle sağlamıştır. Çünkü Tanrı *şekinasını* (Tanrı’nın tecellisi, ilahi nur ya da vahiy)⁸¹⁶ peygamberler ya da Urim ve Tumim ile indirmiştir.⁸¹⁷ Bu anlamda nübüvvet Yahudilerin tanımlayıcı bir özelliğidir. Buradaki tutarsızlık açıktır. Raşi bir taraftan diğer ulusların Tanrı ile iletişimi dolaylı olduğu için küçümseme yoluna giderken, diğer taraftan daha çok kahinlerin başvurduğu Urim ve Tumim’i Yahudi peygamberlerin aldığı vahiyle eş değerde görmüştür. Raşi’nin bu görüşünün temel dayanağı ise Talmud’dur.⁸¹⁸

Talmud’da Altın Buzağı hadisesinden sonra Sina’da yapılan ancak içeriği bilinmeyen ikinci bir ahitle ilgili olarak iki görüş mevcuttur. Rabbi Yahuda’ya göre bu ahit Tanrı’nın merhametiyle ilgili on üç sıfatı konu edinmekte;⁸¹⁹ Rabbi Yose’ye göre ise Musa’nın Tanrı’dan *şekinasını* sadece İsrail halkına bahşetmesi ve diğer uluslardan herhangi bir peygamber çıkarmaması talebiyle ilgidir. Musa’nın duasını kabul eden Tanrı “*Tevrat İsrail halkına verildikten*

⁸¹³ Vilna Edisyonu’nda ise Raşi’nin listesine ekmediği iki peygamberin Hanani Ha-Oreh ve Oded olduğu ileri sürülmüştür. Bkz: *Seder Olam*, 185-186; Rashi, BT, Megillah, 3a.

⁸¹⁴ Raşi, Yaratılış, 10/25.

⁸¹⁵ Grossman, “Rashi’s Position on Prophecy Among the Nations”, 403.

⁸¹⁶ Salime Leyla Gürkan, “Sekîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁸¹⁷ Raşi, Tesniye, 18/14-15.

⁸¹⁸ BT, Berakhot, 7a.

⁸¹⁹ BT, Rosh ha-Shanah, 17b; Çıkış, 34/6-7. (שְׁלוֹשֵׁי עָשָׂר מִיָּדוֹת הַרְחָמִים).

sonra” ‘şekinanın’ diğer uluslara verilmesini sonlandırmıştır.⁸²⁰ Raşi, Rabbi Yose’nin görüşünden hareketle Tanrı ile İsrail halkı arasında Sina’da yapılan ikinci ahitten sonra vahyin tek alıcısının Yahudi peygamberler olduğu yorumunda bulunur.⁸²¹ Peygamberlik görevinin İsrail halkına bahşedilmesi ise bir kişi ya da nesille de sınırlı olmayıp “peygamberden peygambere devam edecek” bir ayrıcalıktır.⁸²²

Talmudik geleneğin yanı sıra Raşi birtakım dilbilimsel argümanlara da başvurmuştur. Raşi ‘nehaltenu’ (bizi kendine mülk edin, נְחַלְתָּנוּ)⁸²³ ve ‘niflinu’ (bizi ayır, נִפְלִינוּ)⁸²⁴ kelimeleri ile ‘ease nifla’ot’ (harikalar/mucizeler yapacağım, נִפְלֵאֹת) arasında bir bağ kurar. Buna göre Tanrı, İsrail halkı için harikalar yaratarak, İsrail’i kutsal halkı olarak seçmiş ve diğer uluslardan ‘ayırılmış’ ve bu nedenle de ‘şekinasını’ artık Yahudi olmayanlara bahşetmemiştir.⁸²⁵ Tanah’ta 44 yerde geçen ‘nifla’ot’ kelimesi sadece “mucize, şaşkınlık uyandıran olay, görülmemiş harikalar” anlamında kullanılmıştır.⁸²⁶ Hiçbir yerde “ayırarak veya ayırtırmak” anlamı söz konusu değildir. Ancak Raşi ikinci anlamda ısrar eder.⁸²⁷ Açık bir dini polemik söz konusu olmasa da peygamberliği İsrail halkına özgü kılmak diğer ulusların (Müslüman ve Hristiyanların) bu yöndeki olası bütün iddialarını temelsiz kılacaktır.⁸²⁸

Bununla birlikte yukarıda da belirttiğimiz üzere Raşi, Yahudi olmayan peygamberlerle ilgili Tanah’ta ve talmudik literatürde geçen geleneklerin de farkındadır. Raşi, diğer uluslara verilen vahyi, Sina’daki ikinci ahitten önce ve sonra verilenler olmak üzere iki kategoride değerlendirmiştir. Vahiy diğer uluslara Sina’daki ahitten önce gizlice ve bir vasıtayla verilirken (melek, rüzgâr veya ses gibi); ahitten sonra Yahudi olmayanların peygamberliği tamamen son bulmuştur.⁸²⁹ Tanrı Abimelek, Laban, Balam gibi Yahudi olmayanlarla bir vasıtayla geceleyin gizlice; örneğin Yahudi peygamberlerden Musa ile dolaysız ve gündüz konuşarak vahiy iletmiştir. Raşi, Eyüp’ün arkadaşı Elifaz’ın örneğinde Sina’daki ahitten önce İsrailli olmayan peygamberlere vahyin verilmesini, bir kralın ‘gece gizlice’ ziyaret ettiği ‘sevgilisine’; İsrailli peygamberleri ise

⁸²⁰ Seder Olam, 189-190.

⁸²¹ Raşi, Çıkış, 33/16, 34/9-10.

⁸²² Raşi, Tesniye, 18/15; Yeşaya, 41-43.

⁸²³ Çıkış, 34/9.

⁸²⁴ Çıkış, 33/16.

⁸²⁵ Raşi, Çıkış, 33/16, 34/9-10.

⁸²⁶ Kitabı Mukaddes Şirketi’nin Kutsal Kitap çevirilerinde de “niflaot” kelimesi “görülmemiş harikalar, diğer milletlerde yapılmamış harikalar” şeklinde tercüme edilmiştir.

⁸²⁷ Grossman, “Rashi’s Position on Prophecy Among the Nations”, 404.

⁸²⁸ Grossman, “Rashi’s Position on Prophecy Among the Nations”, 406-407.

⁸²⁹ Grossman, “Rashi’s Position on Prophecy Among the Nations”, 408-409.

kralın herkesin içinde kendisiyle görünmekten çekinmediği ‘karısına/eşine’ benzetir.⁸³⁰ Fakat Tanah’ta İsraili olmayan peygamberlere Sina’daki ikinci ahitten sonra da vahyin verildiği belirtilmektedir.

Bunlar arasında en dikkat çekici isim ise kuşkusuz Yahudilerle ilgili güçlü kehanetleriyle bilinen, onları kutsayan ve bu nedenle Tanrı’nın övgüsüne mazhar olan Balam’dır. Tanrı İsrailoğullarını kurtarmak için Balam’ı seçmiş ve onunla hem gece hem de gündüz doğrudan konuşmuştur.⁸³¹ Raşi ise Balam’ı çeşitli açılardan eleştirerek onu sadece olumsuz profile sahip bir kişi olarak tasvir etme çabasıdadır. Balam gibi Yahudi olmayan güçlü bir karakterin varlığı Tanah yazarlarını da rahatsız etmiş görünmektedir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde Balam figürü giderek olumsuz bir karaktere dönüşmüştür. Sayılar kitabında peygamber veya kâhin olarak tasvir edilen Balam; Tesniye, Yeşu ve Mika’da öldürülmesi gereken sahte bir peygamber olarak sunulur.⁸³² Talmud’da da Balam hakkında hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmeler bulmak mümkündür.⁸³³

Tanah’ta Tanrı’nın Balam’la gündüz görüştüğü açıkça ifade edilmesine rağmen Raşi bunun “*isteksizce ve küçümseyici*” üslupla olduğunu belirtir. Çünkü “*Tanrı sadece İsrail’e olan sevgisini göstermek istediği için Balam’a gündüz görünmüştür.*”⁸³⁴ Raşi, Balam’ı ve misyonunu öven midraşik kaynakları da görmezden gelir. Örneğin *Sifre Devarim*’de Balam, Yahudi olmasa bile, Tanrı’nın Musa’dan sonra yüz yüze görüştüğü tek peygamber olarak tasvir edilir.⁸³⁵ Sünnetli doğduğu ve daha bilgili olduğu için Balam’ın peygamberliğinin Musa’ninkinden daha üstün olması gibi abartılı anlatılar dahi mevcuttur. Ancak Raşi tefsirinde Balam’a dair hiçbir olumlu değerlendirmeye yer vermez.⁸³⁶

Raşi’ye göre büyük bir sihirbaz olan Balam peygamber olmaya layık değildir. Çünkü Balam Tanrı’ya meydan okuyan, İsrail halkından nefret eden, zinayı meşrulaştıran, şehvet düşkünü, aç gözlü ve putperest biridir.⁸³⁷ Tanrı, Balam’a geçici bir süreliğine peygamberlik etme

⁸³⁰ Raşi, Eyüp, 4/12-15; Sayılar, 23/23; Bereshit Rabbah, 52/5.

⁸³¹ Sayılar, 22-24.

⁸³² Ayrıntılı bilgi için bkz: Ed Noort, “Balaam the Villain: The History of Reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former Prophets”, *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, ed. George H. van Kooten - Jacques van Ruiten (Leiden & Boston: Brill, 2008), 3-24.

⁸³³ BT, Sanhedrin, 90a-106b.

⁸³⁴ Raşi, Sayılar, 23/4.

⁸³⁵ Sifrei Devarim, 357.

⁸³⁶ Grossman, *Rashi*, 199-200.

⁸³⁷ Raşi, Sayılar, 22/5, 6, 8, 11, 13, 18, 21, 22, 23, 29, 34, 39, 23/3-4, 28, 25/1, 35/8, 16.

görevi vermekle, Yahudi olmayan birinin eliyle İsrail halkının kutsanmasını sağlamayı ve onların üstünlüklerini dünya uluslarına ispat etmeyi amaçlamıştır.⁸³⁸

Burada bir örnek üzerinden Raşi'nin Balam'ın kehanetleriyle ilgili bir yorumuna da göz atmak yerinde olacaktır. Balam İsrail kabilelerinin kamplarını gördüğünde “*Ey Yakub, senin çadırların, Ey İsrail, meskenlerin/çadırların (mişkenoteyha, מִשְׁכְּנֹתַיְהָ) ne güzeldir!*” diyerek över. Raşi'ye göre “*Ey İsrail, çadırların*” ifadesi Mişkan ve Tapınak'ın yıkılmasına atıfta bulunmaktadır. Raşi “*Harabe halinde olsa bile Tapınak sizin [İsrail] için bir rehindir... ve canlarınız için bir kefarettir*” diyerek Tapınağın yıkılmasını İsrail halkının fiziksel yok oluşunu engelleyen bir olay şeklinde yorumlar.⁸³⁹ Bir diğer ifadeyle İsrail'in en kutsal mekanlarının yok edilmesi, işledikleri günahlarının kefareti olduğu için bir iyiliktir; aksi takdirde, onlara verilen ceza daha da ağır olacak ve insanlar daha fazla acı çekecektir. Bu yorumun dayanağı ise midraşik kaynaklardır.⁸⁴⁰ Mezmurlar kitabının tefsirinde de bu yoruma değinen Raşi, Tapınağın yıkılışında söylenen mezmurun bir ağıt değil sevinç şarkısı olduğunu; çünkü Tanrı'nın öfkesini İsrail'in bütün çocuklarını yok etmek yerine “*odunların ve taşların üzerine boşalttığını*” belirtir.⁸⁴¹ Burada Raşi ‘çadırlar’ (mişkenotey) ile ‘rehin’ (maşkon) kelimeleri arasında analogik ilişki kurmuştur. Böylece Tanrı, Toplanma Çadırını ve Tapınağı İsrail halkına bir süreliğine “rehin” olarak vermiş, günah işlediklerinde ise bu rehini kaybetmişlerdir. Ancak ne rehin vermek fiili (lemaşken) ne de rehin ismi (maşkon) Tanah'ta geçmektedir. Ayrıca Balam'ın gördükleri, Tapınak ya da Buluşma Çadırı olmayıp, İsrailoğullarının kamp çadırlarıdır.⁸⁴²

Muhtemelen Raşi de Balam'ın peygamberliğine⁸⁴³ ilişkin anlatıların Sina'daki ikinci ahitten sonra ortaya çıktığı ve bu durumun vahyin diğer uluslara artık verilmediği iddiasıyla çeliştiğinin farkındaydı. Ancak Hristiyanların gerçek İsrail oldukları veya Yahudilerden üstün olduklarına ilişkin iddiaları için Balam şahsında diğer uluslara vahiy verilmediği veya peygamberlerinin daha düşük bir konumda olduğunu öne sürmenin Raşi için önemli bir argüman olarak görüldüğü de açıktır. Burada da üstü kapalı bir Hristiyanlık karşıtı bir polemiğin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hristiyanlar, siyasi hegemonyaları ile Tapınağın yıkılmasını ve

⁸³⁸ Doron, *Rashi's Torah Commentary*, 208.

⁸³⁹ Raşi, Sayılar, 24/5.

⁸⁴⁰ Midrash Tehillim, 79; Eikhah Rabbah, 4.

⁸⁴¹ Raşi, Mezmurlar, 79/1.

⁸⁴² Grossman, “Rashi's Position on Prophecy Among the Nations”, 412.

⁸⁴³ İslam literatüründe Balam'ın peygamberliğine ilişkin görüşler için bkz: Ömer Faruk Harman, “Bel'am b. Bâûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

İsrailoğullarının sürgün edilmesini, Tanrı'nın Yahudilerden kesin olarak vazgeçtiği ve gerçek İsrail'in artık kendileri oldukları şeklinde okuma eğilimindedir. Hristiyanlara göre Yahudilerin sürgün edilmesine yol açan en büyük günah ise İsa'nın misyonunu reddetmiş olmalarıdır. Raşi'nin yaşadığı dönemde II. Tapınağın yıkılışı ile başlayan Roma sürgününün hala devam etmesi de Hristiyanların iddialarını teyit etmiştir. Buradan hareketle Raşi, Tapınağın yıkılışı ve sürgün ile nihai olarak Yahudilerin kurtuluşunun amaçlandığını, Yahudi olmayan bir peygamberin ağzından dile getirerek; Yahudilerin üstünlüklerini her koşulda diğer uluslara kabul ettirmeyi hedeflemiş olabilir.⁸⁴⁴

3.6. MESİH

Raşi'nin yorumlarında “mesih beklentisi” söz konusuysa da Raşi, pek çok açıdan Rabbinik gelenekten ayrılmaktadır. Talmudik ve midraşik literatürde eskatolojik beklentiler kapsamında değerlendirilen çok sayıdaki Tanahik pasajı Raşi, mesiyanik bağlam yerine tarihsel veriler temelinde yorumlar. Raşi'nin bu pasajları “İsrail'in gelişini umduğu, Tanrı'nın meshettiği ve Davut soyundan gelecek kişi”⁸⁴⁵ yerine tarihsel bir figür olan Kral Davut olarak açıklaması şaşırtıcıdır. Keza, mesih çağı ve öte dünya (*olam ha-ba*)⁸⁴⁶ mefhumu arasında net ve tutarlı bir ayırım söz konusu değildir.⁸⁴⁷

Rabbinik gelenekten ayrıldığı yorumlara ilk olarak, Mezmurlar 2:1'de geçen ‘uluslar arasındaki kargaşanın sebebini’ soran anlatıcının kim olduğu hakkındaki açıklamasını örnek gösterebiliriz. Raşi “*Hahamlarımız ‘Kral Mesih’⁸⁴⁸ olarak yorumlamış olsa da metni zahir anlamına göre, Davut'un kendisine atıfta bulunarak açıklamak daha doğru olacaktır*”⁸⁴⁹ yorumunda bulunur.⁸⁵⁰ Mesihle ilişkilendirilen bir başka mezmuru ise Raşi doğrudan Kral

⁸⁴⁴ Grossman, “Rashi's Position on Prophecy Among the Nations”, 412-417.

⁸⁴⁵ Marinus de Jonge, “Messiah”, *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 4/779-780.

⁸⁴⁶ Mesihle beraber başlayacak gelecek dünya anlamında kullanılmakla birlikte bu kavram ölümden sonraki hayat için de kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).

⁸⁴⁷ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature* (New York: Hermon Press, 1968), 51-53.

⁸⁴⁸ BT, Berakhot, 7b.

⁸⁴⁹ Raşi, Mezmurlar, 2/1.

⁸⁵⁰ Signer, buradaki ‘Kral Mesih’ teriminin Raşi'nin ilavesi olduğunu öne sürer. Ona göre Rabbinik gelenekte ilgili pasajın anlatıcısı olarak “Davut”, “Davut oğlu Mesih” gibi ifadeler geçmemektedir. Bunun nedenini ise Signer, Hristiyan karşıtlığı ile açıklar. Raşi, Mezmurlar Kitabını, Davut'un krallığa geçişinin anlatıldığı Samuel kitabının devamı ve Tanrı-Davut diyalogu olarak sunmak istemiştir. Bkz: Signer, “King/Messiah”, 274-275; Robert Harris ise, Raşi'nin Mezmurları mesihçi olmayan bir içerikle tefsir etmek istediğini ancak her zaman tutarlı olmadığını öne sürmüştür. Ona göre Raşi, Rabbinik literatürde Mesih kapsamında değerlendirilmeyen pasajları da Mesih ile ilişkilendirilerek aslında kristolojik iddialara açık kapı bırakmıştır. Bu da Raşi'nin genel tefsir metodundaki tutarsızlığın bir yansımasıdır. Bkz: Harris, “Rashi and the ‘Messianic’ Psalms”.

Süleyman olarak açıklar.⁸⁵¹ “Acı çeken, ezilen, hor görülen” kişi için ise Raşi, bunun peygamberlerin genel bir üslubu olduğunu, tekil şahıs kipi kullanılmışsa da kastedilenin bir kişi değil bütün İsrail halkı olduğunu; bununla onların çektiği acıya işaret ettiğini belirtir.⁸⁵² Sayılar 24:7’de geçen ‘kral’ın ‘Saul’a; ‘krallığın’ ise Davut ve Süleyman döneminde güçlenecek İsrail Krallığı’na gönderme olduğunu öne sürer.⁸⁵³ Mezmurlar 80:16’daki “oğul” kelimesini ise Raşi Esav⁸⁵⁴ olarak açıklar.⁸⁵⁵ Raşi’ye göre ‘yıldız’ ve ‘asa’ metaforu ile kastedilen de gelecekteki Mesih değil; tarihsel bir şahsiyet olan Davut’un kendisidir.⁸⁵⁶ Tapınağı inşa edecek ve *tsemah şmo* olarak anılan (*adı filiz/tomurcuk*, *וְשֵׁן תִּמְצֵחַ*) kişi hakkında ise “O yukarıda sözü edilen Zerubbabel’dir... Bazıları bunu Kral Mesih’e atıfta bulunduğu şeklinde açıklasa da tüm bağlam İkinci Tapınak dönemiyle ilgilidir”⁸⁵⁷ yorumunda bulunur. Kanaatimizce Raşi’yi metodolojik açıdan midraşik gelenekten sapmaya iten en önemli faktör, ilgili pasajların Hristiyan öğretilerine de dayanak teşkil etmeye elverişli olmasıdır.⁸⁵⁸ Dolayısıyla İsa’nın mesihliğinin Tanah’ta müjdelendiğini ispatlamak isteyen Hristiyanların bu argümanlarını temelsiz bırakmak ve Yahudileri din değiştirme propagandasına karşı dirençli kılmayı hedeflemiş olması muhtemeldir.⁸⁵⁹

Çeşitli farklılıklara rağmen hem Hristiyan hem de Yahudi geleneğinde beklenen kurtarıcı ya da Mesih “eşek sırtına binmiş”⁸⁶⁰ kişi olarak tasvir edilmektedir. Hristiyanlara göre Tanah’ta bahsi geçen Mesih İsa’dır ve O’nun gelişiyle bu kehanet gerçekleşmiştir.⁸⁶¹ Raşi de ilgili pasajın “Kral Mesih’e atıfta bulunmadan yorumlanamayacağını belirtir; ancak bahsi geçen Mesih’in henüz gelmediğini vurgular. Çünkü kutsal yazılarda “[Kral Mesih’in] egemenliğinin denizden denize kadar olacağı”⁸⁶² ifade edilmiştir ancak “II. Tapınak dönemi boyunca” Yahudilerin böyle bir yöneticisi olmamıştır.⁸⁶³ Yeşaya kitabında geçen bir kehanete göre Tanrı, İsrail halkına,

⁸⁵¹ Raşi, Mezmurlar, 132/10.

⁸⁵² Raşi, Yeşaya, 53/3; Mezmurlar, 22/6.

⁸⁵³ Raşi, Sayılar, 24/7.

⁸⁵⁴ Raşi, Mezmurlar, 80/16; 2/7.

⁸⁵⁵ Shereshevsky, “Rashi’s and Christian Interpretations”, 81.

⁸⁵⁶ Raşi, Sayılar, 24/17. Rabbinik gelenekte “Yakup soyundan bir yıldız çıkacak” cümlesinde geçen ‘yıldız’ ifadesini Mesih’in gelişi bağlamında okuyan yorumculardan biri de Rabbi Akiva’dır. Ona göre burada kastedilen Mesih de Bar Kokhba yani ‘yıldızın oğlu’ ismini alacak olan Simon bar Kosiba’dır. Jerusalem Talmud, Taanit, 4/5. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Menahem Mor, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE* (Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2016); Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 2001), 183-221.

⁸⁵⁷ Raşi, Zekeriya, 6/12.

⁸⁵⁸ Jack Irwin Meadows, *An Investigative Study of Rashi’s and Maimonides’ Messianic Interpretations of The Star Prophecy in Numbers 24:14-19* (Deerfield, Illinois: Trinity Evangelical Divinity School, Ph.D., 1998), 122-128.

⁸⁵⁹ Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 88.

⁸⁶⁰ Zekeriya, 9/9.

⁸⁶¹ Yeni Ahit’te İsa’nın Havarilerinden bir eşek istediği ve onunla Kudüs’e geldiği anlatılmaktadır: Matta, 21; Markos, 11; Luka, 19.

⁸⁶² Mezmurlar, 72/8; Çıkış, 23/31.

⁸⁶³ Raşi, Zekeriya, 9/9.

“şimdi[den] sonsuza dek” (me ‘ata ve ‘ad olam, מעתה ועד עולם) sürececek bir egemenlik kurarak İsrail’e kurtuluş getirecek olan mucizevi bir çocuk müjdelemiştir.⁸⁶⁴ Metni mesianik bağlamda okuyan Hristiyanlar açısından bahsi geçen ‘çocuk-oğul’ (yeled-ben) kuşkusuz İsa’dır.⁸⁶⁵ ‘Sonsuza dek’ ifadesinden hareketle Rabbinik gelenek içerisinde de mesianik okumayı tercih eden yorumcular olduğu gibi kastedilen ‘çocuğun’ Kudüs’ün Sanherib’den kurtuluşuna tanıklık eden Kral Ahaz’ın oğlu Hizkiya olduğunu belirten yorumcular da olmuştur.⁸⁶⁶ Raşi’ye göre de kastedilen kişi günahkar olsa bile Kral Ahaz’a müjdelenen Hizkiya’dır. Yorumunda “sapkınlara cevap vermek”⁸⁶⁷ için şu soruyu sorabileceğimizi belirtir: “şimdi[den] itibaren’ ne demek? Mesih üç yüzyıl geçmesine rağmen gelmedi mi?(!)”⁸⁶⁸ Raşi’nin ‘şimdi’ kelimesi hakkındaki açıklamasının, ilgili pasajı İsa’nın Mesihliğine delil olarak kullanan Hristiyanların iddiasına bir meydan okuma amacı taşıdığını söylemek mümkündür. İsa’nın birkaç yüzyıl sonra doğduğu düşünüldüğünde Hristiyan yazarlar için bu yorum önemli bir sorun teşkil etmektedir. Mezmurlar 2’nin Kral Mesih yerine Davut olarak açıklanmasını da aynı amaç çerçevesinde okumak mümkündür.⁸⁶⁹ Bu yorumlarıyla Raşi, diaspora Yahudilerinin dirençlerini diri tuttuğu ve umutlarını tazelediği kadar, Hristiyanların İsa’nın şahsında geliştirdikleri Mesih doktrinine de cevap vermiş olabilir.

Raşi Mesih’in kimliği, ne zaman geleceği, tanrısal krallık, diğer krallıkların akıbeti gibi pek çok konuyu Yeşaya, Daniel ve Mezmurlar gibi apokaliptik ve eskatolojik karakterli kitaplardaki referanslarla temellendirmektedir. Özellikle de Daniel kitabına yoğunlaşması kaçınılmaz olmuştur. Bunda sadece Daniel’in mesihçi içeriği değil, Hristiyanların kristolojik inançlarının temellendirilmesinde sıklıkla bu kitaba başvurmalarının da etkili olabileceği göz ardı edilmemelidir. Kristolojik yorumlara en ikna edici itirazlar da aynı metnin farklı okuması üzerinden verilebilirdi.⁸⁷⁰ Kristolojik söyleme dayanak teşkil eden pasajların başında Davut’la özdeşleştirilen “kral mesih” ifadesi gelmektedir. Raşi bu ifadenin geçtiği pasajların bağlamını dikkate alarak farklı kişilere işaret ettiğini öne sürer.⁸⁷¹ Örneğin Pers kralı Cyrus/Koreş da mesih olarak nitelendirilmektedir.⁸⁷² Kristolojik doktrin için öne sürülen diğer bir argüman da mesih

⁸⁶⁴ Yeşaya, 9/5-7.

⁸⁶⁵ Benzer ifadeyi Luka İncili’nde (1/32-33) görmekteyiz.

⁸⁶⁶ Avraham Grossman, “The Commentary of Rashi on Isaiah and the Jewish-Christian Debate”, *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, ed. David Engel vd. (Leiden: Brill, 2012), 49-50.

⁸⁶⁷ Bazı nüshalarda bu ifade “diğerlerine’ (aharim) cevap vermek için...” şeklinde geçmektedir.

⁸⁶⁸ Raşi, Yeşaya, 9/6-7.

⁸⁶⁹ Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 479.

⁸⁷⁰ Robert Chazan, “Rashi’s Commentary on the Book of Daniel: Messianic Speculation and Polemical Argumentation”, *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, ed. Gilbert Dahan vd. (Paris: E. Peeters, 1997), 111-112.

⁸⁷¹ Meadows, *Rashi’s and Maimonides’ Messianic Interpretations*, 121.

⁸⁷² Raşi, Daniel, 9/25.

ilahi tabiatıyla ilgilidir. Ancak Raşi bu düşünceyi de reddetmektedir. Beklenen mesih ilahi tabiatlı değil, beşer tabiatlı olacaktır.⁸⁷³ İnsan tabiatlı mesih, Yakup (Yusuf) ya da Davut'un soyundan gelecektir.⁸⁷⁴

Raşi'nin yorumlarında Mesih konusunda dikkat çeken önemli hususlardan biri de geliş tarihini tespit etme girişimleridir. Bu konuda iki tahminde bulunur. İlk tahminine göre Mesih Mısır'dan çıkıştan 2874 yıl sonra gelecektir. Bu tarih Mısır'dan çıkıştan II. Tapınak döneminin sonuna kadar olan 1590⁸⁷⁵ yıllık süre ile, günlük kurban ibadetinin kaldırıldığı günden Kral Mesih'in geleceği zamana kadar geçecek 1290 yılın hesaplanmasına dayanmaktadır.⁸⁷⁶ Rabbinik geleneğe göre günlük kurban ibadeti II. Tapınak döneminin bitiminden 6 yıl önce yasaklanmaya başlamıştır. Bu bilgiyi dikkate alan Raşi, 1590'dan 6 yıl çıkartılarak yapılan hesaplamada (1584+1290) 2874 sonucunu elde edeceğimizi belirtir.⁸⁷⁷ Bir müfessir olarak vardığı sonucun sağlamasını da yine kaynak metin üzerinden yapar. Ona göre 2874 hesaplaması, Daniel 8:14'te açıkça belirtilen 2300 yıl ile “*erev boker*” sözcüklerinin gematria karşılığı olan 574'ün toplamına eşittir.⁸⁷⁸ Sonuç olarak Raşi, Mesih'in miladi 1352 yılında geleceği beklentisindedir.⁸⁷⁹ Bununla birlikte Raşi “*ne mutlu 1290'nın üzerine 45 yıl daha bekleyene*” diyerek Kral Mesih'in 45 yıl gecikebileceğini ya da kendisini gizleyeceğini belirtir. İkinci tahmini ise Talmud şerhinde geçmektedir. Buna göre Mesih miladi 1478⁸⁸⁰ civarı gelecektir. Bu tarih ise Şmuel ben David Halevi'nin Mezmurlar 80:6'a ilişkin “*ve onlara üç kat göz yaşı içirdin*” yorumuna dayanmaktadır. Bu yorumdan hareketle Raşi, içinde bulundukları son sürgünün, Mısır (400 yıl) ile Babil sürgünün (70 yıl) toplamının üç katından fazla olacağı sonucuna varır.⁸⁸¹

Mesih'in geliş tarihini tespit etmeye yönelik yorumları, apokaliptik söylem bağlamında değerlendirmek mümkün olduğu gibi Hristiyanların İsa ile birlikte aslında Mesih'in ortaya çıktığı inancına yönelik de bir cevap niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.⁸⁸² Raşi, bu konudaki söylemleriyle

⁸⁷³ Raşi, Daniel, 7/13.

⁸⁷⁴ Raşi, Sayılar, 24; Mika, 5/1; Yeşaya, 11/13, 24/18.

⁸⁷⁵ Mısır sürgünü 210; Mısır'dan çıkıştan I. Tapınağa kadar 480; I. Tapınak 410; Babil sürgünü 70; II. Tapınak dönemi ise 420, toplam 1590 yıl sürmüştür.

⁸⁷⁶ Raşi, Daniel, 12/11.

⁸⁷⁷ Raşi, Daniel, 8/14; 12/11-12.

⁸⁷⁸ Chazan, “Rashi's Commentary on the Book of Daniel”, 116-117.

⁸⁷⁹ Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, 59.

⁸⁸⁰ Raşi, BT, Sanhedrin, 97b.

⁸⁸¹ Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York: The Macmillan Company, 1927), 66-67.

⁸⁸² Metnin bağlamı ve tarihsel arka planı düşünüldüğünde Raşi'nin mesihi kurtuluşu Titus'tan sonraya bırakması [Daniel 7/8 ve 7/24], Titus'tan önce gelen İsa'nın kesinlikle Daniel kitabında belirtilen Mesih olamayacağını kanıtlama amacına matuf bir yorumdur. Memzmurlar'da geçen ve Mesih'i çağrıştıran pek çok ifadeyi tarihsel Davut figürü üzerinden okuması da buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Signer, “King/Messiah”, 273-278; Harris, “Rashi and the ‘Messianic’ Psalms”.

Rabbînik gelenek içerisinde Mesih'in geldiğini savunan görüşleri de reddetmektedir. Mesih'in 1352 (ya da 1397) yılında geleceğini öngörmek, bir anlamda daha önceki iddiaların aldatıcı olduğunu ileri sürmek demektir. Bu açıdan bakıldığında Raşi kendisinden önceki Yahudi yorumcuların yaptığı gibi Mesih'in gelişinin yaklaştığını öne sürme hatasına düşmemiştir. Mesih'in ileri bir tarihte geleceği düşüncesi; kristolojik söyleme cevap olabileceği gibi Mesih'in gelmemesi nedeniyle diasporada hayal kırıklığına uğrayan Yahudilere de bu umutlarını öteleme imkânı sağlamıştır.⁸⁸³

Raşi'ye göre mesih çağı dört güçlü krallıktan sonra başlayacaktır. Bu krallıklar ise Babil, Med-Pers, Yunan ve Roma'dır. Roma aynı zamanda İsrail halkına zulmedecek son ulustur. Raşi Sayılar 23 ve 24'ü yorumlarken İsrail tarihini üçe ayırmaktadır: Mısır'dan çıkıştan Kral Süleyman'a kadar olan dönem; Asur ve Babil esareti ile Roma dönem; son olarak Mesih'in Roma'yı⁸⁸⁴ yıkacağı tarihi dönem. Mesih'in gelişiyile Roma İmparatorluğu yıkıma uğratılacak ve Yahudiler özgürlüklerine kavuşacaklardır.⁸⁸⁵ Raşi, Mesih'in Kızıldeniz'den Filistin Denizi'ne (Akdeniz) kadar olan toprakları hakimiyeti altına alacağını belirtir.⁸⁸⁶ Sayılar 24:19'u Edom şehrini Roma; Esav'ın çocuklarını ise Yahudi olmayan 'öteki' üzerinden okuyarak açıklar. Buna göre Yakup'un soyundan gelecek Kral Mesih, Edom şehrini yani Roma'yı yok edecek ve Esav'ın soyundan kimseyi sağ bırakmayacaktır.⁸⁸⁷ Mesih, Tanrı'nın Yakup'a verdiği sınırsız toprakların hakimi olacaktır.⁸⁸⁸ Mesih çağı ezilmiş İsrail halkı için nihai kurtuluş,⁸⁸⁹ onlara zulmedenler için ise yargılanma ve hesap günü olacaktır.⁸⁹⁰ Raşi, Mesih'in gelişiyile putperestlerin yok edileceği görüşündedir.⁸⁹¹ Keza "Mesih'in kurtuluş günlerinde" Yahudiler Tevrat'ı Tanrı'nın ağzından öğrenecek⁸⁹² ve büyük bir bolluğa erişeceklerdir.⁸⁹³

Kurtuluşun Mesih'le birlikte geleceğini savunan Raşi'ye göre bu dönemde özellikle de Yahudi olmayanlara yaşam hakkı tanınmayacağı konusunda bir tereddüt yoktur. Sonradan ihtida edip Yahudi olmayı tercih edenler ise doğuştan Yahudi olanların statülerine hiçbir zaman

⁸⁸³ Chazan, "Rashi's Commentary on the Book of Daniel", 111-121.

⁸⁸⁴ Targum'un bazı nüshalarında Edom'un en önemli kenti olarak Konstantinopolis (İstanbul) geçmektedir. Bkz: Meadows, *Rashi's and Maimonides' Messianic Interpretations*, 121-122.

⁸⁸⁵ Raşi, Daniel, 2, 7, 8; Sayılar, 24/19-24.

⁸⁸⁶ Raşi, Mezmurlar, 72/8; Çıkış, 23/31.

⁸⁸⁷ Raşi, Sayılar, 24/19.

⁸⁸⁸ Raşi, Ezekeil, 37/25.

⁸⁸⁹ Raşi, Mezmurlar, 22/27.

⁸⁹⁰ Raşi, Mezmurlar, 9/1, 10.

⁸⁹¹ Lasker, "Rashi and Maimonides on Christianity", 18.

⁸⁹² Raşi, Sayılar, 23/2.

⁸⁹³ Raşi, Mezmurlar, 22/27.

erişemeyecek olsalar da işledikleri günahların cezasını çektikten sonra kurtuluşa ermeleri mümkündür. Fakat bu kurtuluş, Tanrı Krallığını hâkim kılmak isteyen Mesih'e karşı savaşılabacak olan Gog-Magog'un safında mı yoksa Mesih'in yanında mı yer alacakları konusundaki imtihanlarında belirginlik kazanacaktır. Raşi'ye göre az sayıdaki mühtedi dışında çoğu bu imtihanı kaybedecek ve helak olacaktır.⁸⁹⁴ Ayrıca bir Yahudi mühtedi tüm pişmanlık ve tövbesine, hatta şehit olmasına rağmen bir İsrailinin sahip olduğu yüksek statüye asla erişemez.⁸⁹⁵ Bu konu Raşi'nin zihin dünyasını derinden etkileyen meselelerin başında gelmektedir. Raşi, Yahudi mühtedileri veya diğer ulusların kurtuluşunu kasteden Tanah'taki açık ifadeleri⁸⁹⁶ eğer mümkünse sadece İsrail'e hamletmiş; metnin bağlamı, midraşik literatür gibi çeşitli engeller söz konusuysa, mühtedilerin imanını değersizleştirmiş ve statülerini düşük göstermiştir.

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Raşi, başta sürgünden kurtuluş olmak üzere Yahudilerin hayalini kurdukları bir 'gelecek dünya' inancına sahiptir. Fakat Mesihî dönem ile 'gelecek dünya' arasında bir ayırım yapıp yapmadığı açık değildir.⁸⁹⁷ Onun gelecek dünya tasavvuru, Maimonides ve diğer Orta Çağ yazarlarının öngörmüş olduğu soyut öte dünya hayatından farklıdır.⁸⁹⁸ Raşi maddi zevkler sunan bir mesihî dönem tasavvuruna sahiptir.⁸⁹⁹ Tanrı İsrail halkını daha önce farklı zamanlarda mucizelerle nasıl kurtardıysa gelecekte Mesihî dönemde de öyle kurtaracaktır.⁹⁰⁰ İsrail özgür kalacak ve Vadedilmiş Topraklar'da toplanacaktır.⁹⁰¹

Mesihî dönemde gerçekleşecek kurtuluş bu dünyada olacaktır.⁹⁰² Her şey değişime uğrayacak; *"yeni gökler ve yeni yeryüzü"* yaratılacaktır. İnsan doğası da değişecek ve yenilecektir.⁹⁰³ Kurtuluşun en önemli göstergelerinden biri ise Üçüncü Tapınağın Kudüs'te inşa edilecek olmasıdır. Bu tapınak önceki ikisinden farklı olarak Tanrı tarafından yapılacağı için⁹⁰⁴ *"egemenliği sonsuza dek sürecektir."*⁹⁰⁵ Egemenliğin Tanrı'ya ait olması Yahudilerin Vadedilmiş Topraklar'a döndükten sonra Tapınağın inşa edileceğini ima etmektedir. Bununla birlikte Raşi, Mesih'in mucizevi gelişini pasif bir şekilde beklemek mi yoksa İsrail topraklarına göç ederek bunu

⁸⁹⁴ Raşi, Zekeriya, 13/7-9.

⁸⁹⁵ Raşi, Mezmurlar, 47/10

⁸⁹⁶ Kutsanmayı hak eden Mısırlılar ve Asurlular için bkz: Yeşaya, 19/24-25.

⁸⁹⁷ Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, 62.

⁸⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, 198-266.

⁸⁹⁹ Meadows, *Rashi's and Maimonides' Messianic Interpretations*, 99-100.

⁹⁰⁰ Örnek olarak bkz: Raşi, Mezmurlar, 46/3; Yeşaya, 51/6.

⁹⁰¹ Raşi, Yeşaya, 43/2.

⁹⁰² Grossman, *Rashi*, 118; Mesihî dönem ile soyut ahiret hayatı ayırımı, Orta Çağ Yahudi bilginlerinden Maimonides tarafından sistematik olarak işlenmiştir. Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, 209-222.

⁹⁰³ Raşi, Hezekiel, 36/26.

⁹⁰⁴ Raşi, Yeremya, 31/3; Hezekiel, 40/1; Hoşea, 6/2.

⁹⁰⁵ Raşi, Çıkış, 15/17.

aktif bir şekilde desteklemek mi gerektiği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Grossman ve Gerson D. Cohen, Aşkenaz Yahudilerin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve siyasi baskılar nedeniyle Raşi'nin Mesih'in gelişini pasif beklemeye ittiğini öne sürmüştür.⁹⁰⁶

3.7. SÜRGÜN

Raşi'nin yorumlarını şekillendiren temalardan biri de sürgündür. Genel olarak kutsal yazıları yaşadığı dönemin sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarına uyarlamaya çalışan Raşi, sürgünü de bu perspektifle ele almıştır. Ezgiler Ezgisi'nin girişinde “*bu sürgün*” (*bagalut haze*, בגלות הזה) diyerek kastedilen sürgünün, içinde bulunduğu mevcut diaspora olduğunu öne sürer.⁹⁰⁷ Hristiyanların Yahudi karşıtlığını ise önceki toplumların düşmanlıklarıyla ilişkilendirir.⁹⁰⁸

Sürgün sadece sonuçları itibarıyla değil, aynı zamanda yol açtığı teolojik sorunlar nedeniyle de Raşi'nin gündemini meşgul etmiştir. ‘Çıplak adam’ örneğinde gördüğümüz üzere günaha sevk ettiği için, bizatihi diaspora hayatı olumsuz görülmüştür.⁹⁰⁹ Sürgünün uzaması seçilmişlik doktrinine zarar verdiği gibi putperestliğe de kapı aralamıştır.⁹¹⁰ Raşi diasporada putlara tapan kimselere hizmet etmenin putlara tapmakla eş değerde olduğu yorumunda bulunur.⁹¹¹ Bu nedenle Raşi'ye göre İsrail toprakları dışında yaşayan Yahudilerin bir değeri yoktur ve onlar yok edileceklerdir.⁹¹² Ortak dini geleneklere sahip Hristiyanların gerçek İsrail oldukları iddiasının temelinde de Yahudilerin diasporada başka ulusların boyunduruğu altında yaşamaya mahkûm edilmesi düşüncesi vardır. Bu da Yahudilerin seçilmiş halk olduğu inancını zayıflatmıştır.

Raşi en olumsuz tarihsel koşulların bile Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği görüşündedir. Sürgün bir yönüyle Yahudilerin işledikleri günahların bir sonucuyken⁹¹³ diğer yönüyle de Tanrı'nın onları arındırma yoludur. Raşi, Rabbinik geleneğe uygun olarak, Tapınağın iki defa yıkılması (Babil ve Roma) gibi en trajik olayları bile ‘İsrail halkının işledikleri günahların ve kötülüklerinin kefareti’ olarak sunar.⁹¹⁴ Her şey Tanrı'nın mutlak iradesi ve kontrolü altında olup ilahi kurtuluş planının bir parçasıdır. İsrail halkını arındırmayı

⁹⁰⁶ Grossman, *Rashi*, 190; Gerson D. Cohen, “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim”, *Studies of the Leo Baeck Institute*, ed. Max Kreutzberger (New York: Leo Baeck Institute, 1967), 115-156.

⁹⁰⁷ Raşi, *Ezgiler Ezgisi*, 1/7.

⁹⁰⁸ Raşi, *Çıkış*, 2/25.

⁹⁰⁹ Grossman, *Rashi*, 177. BT, Berakhot, 57a.

⁹¹⁰ Grossman, *Rashi*, 196.

⁹¹¹ Raşi, *Tesniye*, 4/28.

⁹¹² Raşi, *Levililer*, 26/33, 38.

⁹¹³ Bunların başında evlilik yoluyla Yahudi olmayanlarla kurulan ilişkiler gelmektedir. Örneğin Kral Süleyman, Yahudi olmayan kadınlarla evlenmiş ve eşleri onu Yahve'ye tapmaktan alıkoymuştur. Raşi, *Yeremya*, 32/31.

⁹¹⁴ Raşi, *Daniel*, 9/24.

hedeflediği için sürgün bu anlamda Tanrı'nın onlara bahsettiği bir iyiliktir/lütuftur. Tanrı, İsrail sınırlarının “*son denize kadar*” (*ad ha-yam ha-aharon*, עַד הַיָּם הָאֲחֵרִים) olan bölgelerini Musa'ya göstermiş ancak girmesini yasaklamıştır. Raşi ‘Akdeniz’ için kullanılan ‘*ad ha-yam ha-aharon*’ ifadesinin ‘*ad ha-yom ha-aharon*’ yani ‘son güne kadar’ (עַד הַיּוֹם הָאֲחֵרִים) şeklinde de okunabileceğini belirtir. Bu yorumuyla Raşi, devam eden sürgün dahil olmak üzere yaratılıştan kıyamet gününe kadar Yahudilerin yaşadıkları/yaşayacakları olayların tanrısal planın bir parçası olduğunu kutsal metinle temellendirmek istemiştir.⁹¹⁵ Diasporada çekilen acılar ne kadar büyükse, kefareti ve arınmaları da o kadar büyük ve değerli olacaktır.⁹¹⁶ Raşi bu kefaretin sadece Yahudilerin değil tüm ulusların günahlarının bedeli olduğunu belirtir.⁹¹⁷ Eğer günahların (Yabancı kadınlarla evlilik gibi)⁹¹⁸ kefareti Tapınağın yıkılışıyla sağlanmamış olsaydı Yahudiler, tamamen yok edilmek gibi, çok daha büyük bedeller ödemek zorunda kalacaklardı.⁹¹⁹

Hristiyanların siyasi üstünlüklerini gerekçe göstererek artık gerçek İsrail'in kendileri oldukları iddia ettikleri bilinmektedir.⁹²⁰ Sürgün, Tanrı'nın Yahudileri sonsuza kadar terk ettiği anlamına gelmemelidir. Onların durumu kocasının terk ettiği ancak daha sonra geri döneceği ‘dul kadın’ gibidir.⁹²¹ Raşi, İsrail-Tanrı ilişkisini tek eşli hayvanların (kumru, güvercin gibi) ilişkisine benzetir. Rabbinik görüşü takip eden Raşi, Tanrı'nın İsrail halkını terk edilmiş dul bir kadın gibi bıraktığını fakat buna rağmen Yahudilerin Tanrı'ya sadık kalmaya devam ettiklerini, başka ilahlar edinmediklerini belirtir.⁹²² Sürgünden kurtuluş da her koşulda Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekle gerçekleşecektir.⁹²³

Raşi, sürgünün ana nedeninin Yahudilerin işlediği günahlar olduğunu öne sürmüştü de Tanrı'ya yönelik suçlayıcı yorumlara da imza atmıştır. Bütün felaketler neden İsrail halkının başına gelmekte ve Tanrı neden sessiz kalmaktadır?⁹²⁴ Raşi, Ağıtlar kitabında “*Yiyeceklerinden, içeceklerinden ve [kızlarıyla] evlenmekten beni alıkoyarak onların benden nefret etmelerine neden oldun. Eğer onlarla evlenseydim, bana ve kızlarının çocuklarına merhamet ederlerdi.*” diyerek

⁹¹⁵ Raşi, Tesniye, 32/23, 35, 34/2; BT, Megillah, 13b; Sifrei Devarim 34/18.

⁹¹⁶ Grossman, *Rashi*, 192.

⁹¹⁷ Raşi, Yeşaya, 54/4

⁹¹⁸ Raşi, Yeremya, 32/31.

⁹¹⁹ Raşi, Sayılar, 24/5.

⁹²⁰ Hristiyan teologlar, Augustinus (ö. 430) tarafından formüle edilen “tanıklık doktrini” ile Yahudilerin sürgün hayatına mahkûm edilmelerini Hristiyan teolojiyi doğrulayan bir argüman olarak kullanmışlardır. Bkz: Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1999), 35-37.

⁹²¹ Raşi, Ağıtlar, 1/1.

⁹²² Raşi, Mezmurlar, 74/19.

⁹²³ Raşi, Tesniye 33/3.

⁹²⁴ Raşi, Ağıtlar, 3/3; Habakkuk, 1/3; Mezmurlar, 39/9.

sitem etmiştir. Bu sitemde İsrail'in maruz kaldığı acılardan kimin sorumlu tutulduğıyla ilgili önemli bir ipucu yer almaktadır.⁹²⁵



⁹²⁵ Raşı, Ağıtlar, 1/21.

4. BÖLÜM: RAŞİ’NİN ETKİSİ VE RAŞİ’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

4.1. TEFSİRİN YAYGINLAŞMASI

Raşi’nin Tanah ve Talmud tefsirlerinin en dikkat çekici özelliği, bu iki metnin Rabbinik öğretiyi temsil eden midraşlarla açıklanmasıdır. Özellikle de Tevrat’ın talmudik ve midraşik öğretilere dayanan tefsiri, “Yazılı Tora”nın “Sözlü Tora” ile açıklanması şeklinde algılanmış ve kısa sürede yaygınlaşarak otorite haline gelmiştir. Önce Fransa ve Almanya’da Yahudi toplulukları arasında yayılan tefsir, daha sonra İspanya’ya, oradan da Afrika ve Asya’daki Yahudi cemaatlerine ulaşmıştır.

Raşi’nin Kuzey Fransa ve Almanya Aşkenaz Yahudileri arasındaki ünü daha hayattayken yayılmaya başlamışsa da asıl şöhretini ölümünden sonra kazanmıştır. Kuzey Fransa talmudistleri verdikleri bir fetvada Raşi’nin Tevrat ve Talmud tefsirlerini kabul etmenin Yahudiliğin bağlayıcı bir ilkesi olduğu ilan etmiş; bu ilkeyi kabul etmeyenleri ise lanetlemişlerdir.⁹²⁶ Buradan hareketle Aşkenaz Yahudi geleneği içerisinde başka hiçbir din alimine verilmeyen otoritenin veya kanonik statünün Raşi’ye verildiğini söyleyebiliriz. Onun tefsiri kısa süre içerisinde Almanya’da da kabul görmeye başlamıştır. Mainz cemaatinin önde gelen Tosafistlerinden Eliezer ben Natan (Raban, ö. 1170) Raşi’yi ‘dünyanın direği’ olarak nitelerken;⁹²⁷ 12-13. yüzyıl Aşkenaz Yahudi mistik hareketinin (Hasidey Aşkenaz) kurucusu Yahuda ben Şmuel ha-Hasid (ö. 1217) ise Tevrat tefsirini şerh etmeye başlamıştır.⁹²⁸

4.1.1. Güney Fransa (Provence)

Raşi’nin ünü çok geçmeden Orta Çağ’da Yahudi felsefesi ve teolojisi açısından önemli bir merkez haline gelen Provence bölgesi rabbileri arasında da yayılmaya başlamıştır. Provençal rasyonalist Yahudi yazarlar, Raşi’nin tefsirlerini kendi çalışmalarına entegre ederek onun şöhretini daha da artırmışlardır. Bu bağlamda, Raşi’nin eserleri sadece dini anlamda değil, aynı zamanda felsefi ve entelektüel tartışmalarda da merkezi bir rol oynamıştır. Provence rabbileri arasında

⁹²⁶ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 66.

⁹²⁷ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 33.

⁹²⁸ Ivan G. Marcus, “Exegesis for the Few and for the Many: Judah heHasid’s Biblical Commentaries”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), 7-8.

Raşi'nin tefsirlerinin yaygınlaşması, onun Yahudi düşüncesine yaptığı katkıların ne denli derin ve kalıcı olduğunu göstermektedir.

Raşi'nin yorumları, özellikle Lunelli Zerahiya ben Yitshak ha-Levi (1125-1186) ve Abraham ben David (Rabad; ö. 1198) gibi Provence rabbilerin yazılarında önemli izler bırakmıştır. Talmudist Zerahiya ha-Levi, okuyucunun Raşi'nin yorumlarını bildiğini varsayarak alıntı yapmadan yalnızca ona (Rabbi Şlomo ha-Tsafati) atıfta bulunmakla yetinmiştir. Bu da eserlerinin Provence bölgesinde geniş çapta yayıldığının bir göstergesidir.⁹²⁹ Provençalı başka bir yazar ise, “*küçük ya da büyük [açıklama yapmadığı] hiçbir meseleyi geride bırakmadı*” diyerek Raşi'den övgüyle bahseder.⁹³⁰ Ayrıca tefsirin tüm dünyaya yayıldığını ve kendi dönemine kadar hiçbir Yahudi alimin böyle bir eseri ortaya koyamadığına da belirtir.⁹³¹

Peşat ile geleneksel Rabbinik yorum metodu (*deraş*) arasındaki uç noktaları uzlaştırmak isteyen Provençal rabbilerden David Kimhi (ö. 1235) ise, tefsirinde öncelikle Raşi'nin alıntıladığı midraşlara yer vermiş olmakla dikkat çekicidir. Kimhi, hem karşılaştırmalı tefsir açısından hem de midraşik materyal ve onun formülasyonları için muteber kaynak olarak Raşi'yi tercih etmiştir.⁹³² Özellikle Raşi'nin kullanmış olduğu midraşik yorumları alıntılanması onun Raşi'nin etkisinde kaldığını göstermektedir.⁹³³ Öyle ki Kimhi'nin alıntıladığı bazı midraşik yorumları bugün sadece Raşi'nin tefsirinde bulunabilmektedir. Mevcut midraşik eserlerde yer almamaktadır. Yiftah'ın yeminini bozması ve Tanrı'nın Moav'ı ne zaman cezalandırdığı ile ilgili yorumları buna örnek olarak gösterilebilir.⁹³⁴ Bu anlamda Raşi'nin Tanah tefsiri Kimhi için sadece bir yorum değil, aynı zamanda midraşik gelenekler bakımından da zengin bir arşiv görevi görmüştür. Kimhi, midraşik malzemenin ayıklanması hususunda da Raşi'yi kriter olarak kullanmıştır. Nitekim kaynağı mevcut bir midraşik yorum eğer Raşi'nin versiyonuyla farklılık arz ediyorsa ana kaynak yerine Raşi'yi tercih etmeyi uygun bulmuştur.⁹³⁵ Dolayısıyla Kimhi'nin midraşik yorum açısından Raşi'ye bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Kimhi midraşik yorum üzerinden Raşi'ye dolaylı

⁹²⁹ Liber, *Rashi*, 1906, 205.

⁹³⁰ BT, Sukkah, 28a.

⁹³¹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 63.

⁹³² Grunhaus, “The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi”, 416-417.

⁹³³ Naomi Grunhaus, *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 56-58.

⁹³⁴ Raşi, Yeşaya, 16/13. Bunların dışında Kimhi, I. Krallar 18/30, Yeşaya 21/8, Hoşea 9/8 ve Yeşu 24/26'yı yorumlarken de mevcut Rabbinik kaynaklarda yer almayan ancak Raşi'nin Tanah tefsirinde yer verdiği yorumları alıntılamıştır. Her üç örnekte de Raşi kendi yorumları için kaynak belirtmemiştir. Ancak Kimhi bu yorumların midraşik olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Grunhaus, “The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi”, 419-424.

⁹³⁵ Örneğin Kimhi, II. Krallar 12/22, Yeşaya, 8/8'e ilişkin yorumunda midraşik kaynak yerine Raşi'nin versiyonunu tercih etmiştir. Hatta Yeşaya 8/8'de Kimhi “ve midraşa [şöyle yazıyor]” diye başladığı yorumunda aslında doğrudan Raşi'den alıntı yapmıştır. Ayrıca bkz: Grunhaus, “The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi”, 422-424.

eleştiriler de yönelmiştir. İster olumlu ister olumsuz yönden olsun, Raşi henüz 12. yüzyılın sonu ile 13. yüzyılın başında yaşayan Kimhi örneğinde de görebildiğimiz gibi Yahudi kutsal kitap yorumcularının kendilerini konumlandırmalarında bir ölçüt olmuştur.⁹³⁶

Raşi'nin Tevrat tefsirinin Provençal gelenekteki etkisi on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı tahmin edilen *Hizkuni* isimli eserde daha açıktır. Yakov ben Şabtay (13. yüzyıl) tarafından kaleme alınan bu eserin yüzde 70'inde, Talmud yorumları da dahil olmak üzere, Raşi'ye atıfta bulunulmuştur. Bu nedenle Yakov'un eseri, tefsirin erken dönem bir şerhi olarak görülmüştür.⁹³⁷

14. yüzyıla gelindiğinde ise Raşi, Güney Fransa tefsir geleneğindeki etkisini yitirmeye başlamıştır. Buna paralel olarak rasyonalistlerin etki alanı ise giderek genişlemiştir. Bununla birlikte Raşi'nin kayda değer bir takipçi kitlesine sahip olduğunun farkında olan rasyonalist yorumcular dolaylı da olsa onu dikkate almak zorunda kalmışlardır. İbn Ezra'nın Raşi'yi doğrudan hedef almamasını buna örnek gösterebiliriz.

Literal tefsir anlayışını benimseyen rasyonalistlerden biri de Yosef Kaspi'dir (ö. 1345). Tevrat'ı özellikle de halahik olmayan bölümlerini literal yorumlamayı amaçlayan Yosef Kaspi, dil ve mantık ilkelerinin bu pasajları açıklamada yetersiz kaldığı noktalarda okuyucularını Raşi'ye yönlendirmiştir. Yosef Kaspi, “*atalarımızın geleneğine sadık*” yorumları öğrenmek isteyen birinin Raşi'nin tefsirine güvenmesi gerektiğini açıkça belirtir. Yine Yosef Kaspi, rasyonalistlerden İbn Ezra'nın Rabbinik geleneği reddeden ve Karai eğilimli biri olduğu yönündeki suçlamalar karşısında ise, onu aklamak adına yine Raşi'ye başvurmaktan çekinmez. Çünkü Raşi'nin de hukuki konularda midraşik anlam yerine literal anlamı tercih ettiği yorumları vardır. Bu da İbn Ezra'yı haklı çıkartmak için güvenilir bir emsal teşkil etmiştir. “*Bir şeyi en iyi, onun tam zıddına maruz kaldığınızda anlayabilirsiniz*” diyen Yosef Kaspi, İbn Ezra'nın literal yorumlarının doğru anlaşılması için önce onun zıddı olan Raşi'nin midraşik yorumlarının bilinmesi gerektiğini kast etmiştir.⁹³⁸ Katı *peşat* yanlısı rasyonalistler bir tarafta kutsal metinleri yanlış yorumladığı gerekçesiyle Raşi'ye sert eleştiriler yöneltirken, diğer tarafta talmudistler tarafından Rabbinik

⁹³⁶ Grunhaus, *The Challenge of Received Tradition*, 118; Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 68.

⁹³⁷ Kuzey Fransalı Hizkiya ben Manuah'ın kaleme almış olduğu ve aynı ismi taşıyan eserle karıştırılmamalıdır.

⁹³⁸ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 68, 71; İleri okuma için ayrıca bakınız: Adrian Sackson, *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence* (Leiden & Boston: Brill, 2017).

geleneği reddettikleri için sapkınlıkla suçlandıklarında ise “*Rabbi Şlomo böyle demiştir*” diyerek ona başvurabilmiştir.⁹³⁹

4.1.2. İspanya

Kuzey ve Güney Fransa’dan sonra İspanyol Yahudilerinin de Raşi ile tanışmaları uzun sürmemiştir. Berberi Muvahhidlerin, Hristiyan tehdidini ortadan kaldırmak adına 1140 ortalarında Kuzey Afrika ve İspanya’da başlattıkları fetih hareketlerinden sonra Yahudiler baskı ve şiddete maruz kalmış⁹⁴⁰ ve daha kuzeydeki Hristiyan bölgelere göç etmişlerdir.⁹⁴¹ Raşi’nin tefsirleri de ilk olarak Hristiyan İspanyol bölgelerine göç eden Sefarad Yahudileri arasında yayılma imkânı bulmuştur.

Raşi’nin İspanya’da yükselen bir figür olduğunu gösteren bazı yazışmalar günümüze ulaşmıştır. 1206 ile 1213 yılları arasına tarihlendirilen bu yazışmalardan birinde, Barcelona Yahudi cemaatinde iç çekişmelerin yaşandığı ve tarafların birbirine yönelttikleri suçlamalarda dini otorite olarak Raşi’nin ismini referans aldıkları görülmektedir. Cemaat lideri Mekir ben Şeşet (ö. 1236), isyancı Şmuel ben Benvenist’e (13. yüzyıl) bazı suçlamalar yöneltmiş ve *herem* (cemaatten uzaklaştırma) cezasına çarptırmıştır.⁹⁴² Suçlamalardan biri Şmuel’in Raşi’ye hakaret ettiği iddiasıdır.⁹⁴³ Mekir, Raşi ile ilgili bölümde: “...*efendimiz, öğretmenimiz, kutsal olan, sürgünün ışıltı, yüce Rabbi Şlomo [Raşi] olmasaydı İsrail Tevrat’ı unutturdu.*” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹⁴⁴ Mekir’in iddialarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı tartışmaları bir kenara, Raşi’nin on üçüncü yüzyılın başından itibaren Katalan bölgesinde bir İspanyol-Yahudi cemaatindeki ekonomik ve teo-politik bir tartışmaya konu edinilecek kadar popüler ve saygın bir figür olduğu açıktır. Diğer her konuda anlaşmazlıklar sürse de 13. yüzyılın başlarında, Raşi’nin ‘tüm Yahudi diasporasının’ öğretmeni olduğu, onsuz ‘Tevrat’ın unutulacağı’, dahası her iki tarafın da ‘Raşi’ye’ dil uzatmayı affedilmez bir günah olarak kabul ettiği yeni bir süreç başlamıştır.⁹⁴⁵

⁹³⁹ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 71-72.

⁹⁴⁰ Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 15, 223.

⁹⁴¹ İbn Daud, *The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah)*, 65, 99; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996), 65.

⁹⁴² Krizin sebepleri, tarafların kültürel ve ekonomik arka planları ve birbirine yönelttikleri suçlamalar için bakınız: Bernard Septimus, “Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 197-230; Elka Klein, *Jews, Christian Society, & Royal Power in Medieval Barcelona* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006).

⁹⁴³ Klein, *Jews, Christian Society, & Royal Power in Medieval Barcelona*, 100-101.

⁹⁴⁴ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 41; Bernard Septimus, Şmuel’in Raşi’nin Talmud tefsirindeki bir fikrine küçümseyici bir eleştiri yöneltmiş olabileceğini ve Mekir’in de bunu ona karşı aldığı herem kararını haklı çıkarmak için ‘hakaret etme’ olarak kullanmış olabileceğini belirtir. Septimus, “Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia”, 1/209.

⁹⁴⁵ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 41.

Sefarad Yahudilerinin Raşi'ye dair farkındalığının en açık göstergesi kuşkusuz Meir ha-Levi Abulafia'nın (RaMaH, ö. 1244) yazılarıdır. Abulafia günümüze ulaşan bir mektubunda Aragon'da seyahat eden Tudelalı bir dostuna Raşi'nin Talmud risalelerine yazdığı tefsirlerden birkaçını satın alması için ricada bulunur. Bu da İspanya Talmudistlerinin Raşi'nin Talmud tefsirlerini kesin olarak kullanmaya başladıklarını göstermektedir.⁹⁴⁶

Raşi'nin Tevrat tefsirinin İspanya Yahudileri arasında yayılması; Abulafia örneğinde olduğu gibi, Sefarad alimlerini çeşitli açılardan tedirgin etmeye başlamıştır. Rasyonel yaklaşım ve gramer duyarlılıklarıyla ön plana çıkan İspanyol yorumcuların metnin literal anlamı (peşat) olarak yaptıkları yorum ile Raşi'nin ortaya çıkardığını iddia ettiği literal yorum aynı değildir. Raşi'nin literal yorumları büyük oranda midraşik nitelikteyken Sefarad alimlerinin literal yorumları ise metnin sözdizimi, gramer ve filoloji merkezliydi. Bu nedenle Endülüs'teki Greko-Arap felsefe geleneğinden gelen ve peşat tefsir anlayışının ilk temsilcilerinden Abraham ibn Ezra (ö. 1167) Raşi'nin yorumlarına sert eleştiriler yöneltmiştir. İbn Ezra'nın Raşi'ye yönelttiği eleştirilerden en çarpıcı olanı “*Tanah'ı deraş'a göre yorumlamasına*” rağmen “*peşat yöntemini uyguladığını*” düşündüğünü öne sürmesidir. Ancak tüm ağır eleştirilerine rağmen İbn Ezra, Raşi'nin tefsirlerinin oldukça popüler olduğu ve dönemin alimlerince beğenildiği gerçeğini de dile getirmek zorunda kalmıştır.⁹⁴⁷

13. yüzyılın ikinci yarısı ve 14. yüzyılın başlarında Kastilya'da Kabalanın klasik eseri *Zohar*'ı oluşturan metinleri kaleme alan diğer mistik yazarlar da Raşi'nin Tevrat tefsirine büyük ilgi göstermişlerdir. Ancak bu ilginin nedeni net değildir. Kabalistler bu dönemde midraşlara Raşi'nin alıntıları vasıtasıyla erişmiş olabilirler. Bununla birlikte mistik eğilimli yazarlar *Zohar* düşüncesine uygun olanları onaylarken diğer midraşik alıntıları reddetmişlerdir.⁹⁴⁸

Kabalistler arasında Raşi'nin etkisini en çok Nahmanides'in eserlerinde görmekteyiz. Raşi'nin Nahmanides'in çalışmalarındaki yeri oldukça merkezi görünmektedir. Yorumlarının yaklaşık yüzde kırkında Raşi'nin Tevrat tefsirine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴⁹ Nahmanides, Raşi'yi kendisine rehber edindiğini; “*midraşik yorum ve literal açıklamaları (peşat) ışığında düşüneceğini*” ve “*Raşi'nin sözlerinin aşkıyla kendinden geçeceğini*” açıkça dile getirmiştir. Ona

⁹⁴⁶ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 42.

⁹⁴⁷ Mordechai Z. Cohen, “Emergence of the Rule of Peshat in Medieval Jewish Bible Exegesis”, *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, ed. Mordechai Z. Cohen - Adele Berlin (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 217; Lockshin, “Tradition or Context: Two Exegetes Struggle with Peshat”, 2/175.

⁹⁴⁸ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 51.

⁹⁴⁹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 49.

göre ‘ilk oğulluk’⁹⁵⁰ hakkı da Raşi’ye aittir.⁹⁵¹ Nahmanides ‘ilk oğulluk’ metaforu ile Raşi’nin yazmış olduğu tefsirin tüm İsrail halkı tarafından kabul edilen ilk büyük tefsir olduğunu ima eder. Bununla birlikte Nahmanides, Raşi’nin görüşlerini kapsamlı bir şekilde kritik edeceğine ilişkin kapıyı da açık bırakır ve yer yer eleştiriler yöneltir.⁹⁵²

Yitshak ben Şešet Perfet (ö. 1408) Raşi’yi Talmud’u ‘mühürlü bir kitap’ olmaktan çıkartan “büyük aydın” şeklinde nitelerken, tefsire şerh yazan Aragonlu Moşe ben Şem Tov Gabay (ö. 1443) ise Raşi için “İsrail’in babası” ifadesini kullanmıştır.⁹⁵³ On beşinci yüzyılın sonlarında ise bir İspanyol kabalist, Raşi’nin tefsirlerinin ilham ürünü olarak görülmesi gerektiği iddiasıyla, Raşi’nin Yahudi tefsir geleneğindeki değeri ve literatürdeki konumuna ilişkin tartışmalara yeni bir boyut kazanmıştır. Kendisini de vahiy deneyimini yaşayan biri olarak sunan bu kabalist, *Sefer ha-Meşiv* isimli eserinde Raşi’yi kelimenin tam anlamıyla ilham alan yarı-peygamber statüsünde biri olarak sunmuştur.⁹⁵⁴ Gerçi Raşi’nin eserlerini yüce bir kaynağa atfeden ilk Sefarad bilgini *Sefer ha-Meşiv*’in yazarı değildir. Fransız kökenli Kastilyalı Menahem ben Zerah (14. yüzyıl) da ‘kutsal ruhun (*ruah ha-kodeş*) Raşi’nin üzerinde olduğunu ve eğer Raşi olmasaydı Talmud’un ‘İsrail tarafından unutulmuş olacağını’ dile getirmiştir.⁹⁵⁵ Raşi’nin tefsirlerinin pek çok yerde kabul görmüş olması, bahsi geçen Kabalisti Raşi’nin bu eserlerini ilahi bilgeliğin himayesi altında yazmış olması gerektiği fikrine itmiştir. Mistik yazarın ilahi bilgelikle kaleme alınan tefsirler listesinde Orta Çağ’da sadece Raşi’nin Tevrat tefsirine yer vermesi dikkat çekicidir.⁹⁵⁶

Sefer ha-Meşiv’in yazarının İspanya’da Raşi’yi yarı-peygamber şeklinde tanıttığı dönemle eş zamanlı olarak Raşi ‘Parşandata’ (Yasanın yorumcusu) sıfatıyla da anılmaya başlamıştır. Tanah’ta geçtiği üzere Parşandata, Haman’ın büyük oğlunun ismidir.⁹⁵⁷ Tarihsel açıdan bakıldığında ise bu kişi Ester elyazmasında da tasvir edildiği üzere muhtemelen Ahameniş (Pers) İmparatorluğu döneminde yaşayan bir kişidir. Nitekim bu döneme ilişkin keşfedilen ve British Müzesi’nde korunan bir silindir mühür “*Artadata’nın* (Arthadatha) *oğlu Parşan-Data’nın mührü*” imzasını taşımaktadır. Parşan-Data, biri İbranice ‘*parşan*’ (açıklayan/yorumlayan, פֶּרֶשׁ) diğeri

⁹⁵⁰ Tesniye, 21/15-17.

⁹⁵¹ Ramban on Genesis Introduction. (Charles B. Chavel. Shilo Pub. House, 1971-1976)

⁹⁵² Yaakov Elman, “‘It Is No Empty Thing’: Nahmanides and the Search for Omnisignificance”, *Torah U-Madda Journal* 4 (1993), 1-83.

⁹⁵³ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 57; Teshuvot HaRivash, 394.

⁹⁵⁴ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 60-61.

⁹⁵⁵ Grossman, *Rashi*, 48. Bu ifadeler Raşi’nin bir Talmud alimi olarak İspanya’daki statüsü hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ancak bu ve benzeri tasvirlerin mecazi olarak görülmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Bkz. Isadore Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 297.

⁹⁵⁶ Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven & London: Yale University Press, 1988), 237.

⁹⁵⁷ Ester, 9/7.

Aramice kökenli ‘dat/data’ (yasa, דָּתָא)⁹⁵⁸ olmak üzere iki kelimedenden oluşmaktadır. ‘Yasa’nın yorumcusu’ anlamına gelen ‘Parşandata’ daha sonra Raşi için kullanılan bir sıfata dönüşmüştür.⁹⁵⁹

Parşandata, ilk olarak İbn Ezra’ya atfedilen bir şiirde geçmektedir. Ancak İbn Ezra, Raşi’ye sert eleştiri yönelten bir yorumcu olduğu için şiirin ona aidiyeti şüpheli görülmektedir.⁹⁶⁰ Şiirin girişinde “*Fransa’dan doğan bir yıldızdan*” söz edilmektedir. “*Körlere ışık*” ve “*susamışlara su olan*” bu kişi aynı zamanda “*tüm İsrail’de kabul edilen*” bir “*Tevrat tefsiri yazmış*” ve bu nedenle kendisine artık “*Parşan-Data adı verilmiştir*” (עַל כֵּן נִקְרָא פַרְשָׁן-דָּתָא).⁹⁶¹ Raşi’nin ‘parşandata’ unvanını nasıl kazandığını tartışan Ephraim E. Urbach, bunun ilk kaynağının mistik eğilimleriyle bilinen Rabbi Yitshak Aboab’ın (1433-1493) öğrencilerinden Rabbi Moşe ben Danon ile *Sefer Yuhasin*’in yazarı Rabbi Avraham b. Şmuel Zacuto (1452-1515) olduğunu belirtir. Hayim Yosef David Azulai (Hida, ö. 1806), Rabbi Yitshak Aboab’ın *Kelalim* isimli eserinde şu değerlendirmede bulunduğunu aktarır: “*Raşi’den sonra gelenler onun için şöyle demiştir: Fransa’nın tüm tefsirleri çöpe atılabilir; Parşan-Data ve Ben Porata [yani Raşi ve Rabbenu Yosef Tov Elem] hariç.*”⁹⁶²

Raşi’nin tefsirlerinin Afrika ve Asya’ya yayılması ise İspanya ve Portekiz’den göç eden Sefarad Yahudi bilginlerinin aracılığıyla olmuştur. Kuzey Afrika’ya göç eden Yehuda Kalats (16. yüzyıl), kendisinden Tevrat’ı Raşi’nin tefsiriyle birlikte öğretilmesini istendiğinde bunun zaten bir gelenek olduğunu aktarmıştır. Kalats, Raşi’nin tefsirine *Mesiah Ilmim* (מִשִּׁיחַ אֱלִמִּים) isimli bir şerh de kaleme almıştır.⁹⁶³ Talmudist Moşe ben Şem Tov Gabay da Kuzey Afrika’da Raşi’nin tefsirine 1420 civarı bir şerh kaleme almıştır.⁹⁶⁴

Urgenç’li (Özbekistan) Şlomo ben Şmuel, 1339/1340’ta kaleme aldığı *Sefer ha-Melitza* isimli İbranice-Farsça sözlüğünde, Raşi’den alıntılar yapmıştır. Şlomo ben Şmuel, Tanah, Talmud ve midraşik metinlerde geçen 18.000’den fazla kelimenin alfabetik olarak açıkladığı bu sözlükte,

⁹⁵⁸ Ezra, 7/12.

⁹⁵⁹ Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 116-117; *Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Secunda: Inscriptions Aramaicas Continens, Tomus I* (Paris: E Reipublicae Typographie, 1889), 95-96.

⁹⁶⁰ Urbach, “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?”, 390.

⁹⁶¹ Aidiyet tartışmalarına rağmen, Raşi’nin doğumunun 900. yıldönümünü anısına Judah Leib Fishman’ın editörlüğünde hazırlanan *Sefer Rashi* kitabında bu şiir Abraham bin Ezra’nın ismiyle ‘Parshandata’ başlığıyla yer almıştır. David Rosin, *Reime und Gedichte des Abraham Ibn Ezra* (Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1891), I/4/223-225; Urbach, “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?”, 389-391; Eric Lawee, hem bahsi geçen şiirin İbn Ezra’ya aidiyetini hem de “Parşandata” ile kastedilen kişinin de Raşi olduğu görüşünü reddetmektedir. Bkz. Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 62.

⁹⁶² Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Gruber, *Rashi’s Commentary on Psalms*, 117-118; Urbach, “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?”, 387-398.

⁹⁶³ Grossman, *Rashi*, 47-48.

⁹⁶⁴ Eric Lawee, “From Sepharad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition”, *AJS Review* 30/2 (2006), 400.

Tevrat bölümünde sadece Raşi'nin yorumlarına yer vermiştir. Dolayısıyla 14. yüzyılda Raşi'nin Tevrat tefsirinin artık Orta Asya bölgesine de taşındığını ve bilindiğini söyleyebiliriz.⁹⁶⁵

4.2. ETKİSİ

Raşi'nin Tevrat tefsiri sadece yorum geleneğinin değil geleneksel Yahudi eğitim müfredatlarının ve litürjik metinlerin de vazgeçilmez parçası haline gelmiştir. İbrani matbuatı tarihi açısından da Raşi'nin yorumları ön plana çıkmıştır. Tarihi bilinen ilk İbranice matbu kitap Raşi'nin Tevrat tefsiri olduğu gibi Tevrat'ın ilk İbranice baskısı da yine Raşi'nin Tevrat tefsiriyle birlikte yapılmıştır. Keza Raşi'nin Talmud şerhi de Mişna ve Gemara ile birlikte Talmud'un bütün matbu nüshalarında yer alan tek bütüncül şerhtir.

4.2.1. Eğitim

Raşi, Yahudi dini eğitimi üzerinde de derin izler bırakmıştır. Yazdığı tefsirler, 13. yüzyıl gibi erken bir tarihten itibaren Tevrat eğitimi müfredatına girmeye başlamış ve zamanla Tevrat ve Talmud çalışmalarının odağı haline gelmiştir.⁹⁶⁶ Raşi'nin yorumları, yüzyıllardır Yahudi çocuklarına ilk (*bet ha-sefer, heder*) ve orta öğretim (*bet ha-midrash, yeşiva*) kurumlarında⁹⁶⁷ temel ders olarak okutulmuş ve hala okutulmaktadır.⁹⁶⁸ Raşi, Yahudilere sadece Tevrat ve Talmud'u öğretmekle kalmamış, aynı zamanda eğitim yoluyla onların Tevrat ve Talmud algılarının şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır.⁹⁶⁹ Raşi'nin, Rabban Şel Yisrael olarak şöhret bulmasının en temel nedeni de bu merkezi rolüdür.⁹⁷⁰

Yehuda ben Şmuel ibn Abbas (13. yüzyıl),⁹⁷¹ hazırladığı haftalık “Tevrat tefsirleri” programında Raşi'nin yorumlarına ilk sırada yer vermiştir.⁹⁷² Ona verilen bu önceliğin Talmud çalışmalarını küçümseyen bir Sefarad rasyonalistinden gelmesi dikkat çekicidir. 15. yüzyıla

⁹⁶⁵ Walter Joseph Fischel, “Solomon ben Samuel”, *Encyclopedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 18/772-773; Aron Freimann, “Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch”, *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 74; Amnon Netzer, “Judeo Persian Communities (Judeo-Persian Literature)”, *Encyclopædia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Erişim 27 Mayıs 2024).

⁹⁶⁶ Yairah Amit, “The Place of Genres in Bible Curricula”, *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Chaim Cohen vd. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 2/757.

⁹⁶⁷ Detaylı bilgi için bkz: Nuh Arslantaş, “Abbasiler Döneminde Yahudilerin Temel Eğitim Kurumları: Bet Ha-Seferler ve Beytülmidraslar”, *BELLETON* 78/282 (01 Ağustos 2014), 435-474.

⁹⁶⁸ Grossman, *Rashi*, 73.

⁹⁶⁹ Nahum Sarna, Raşi'nin Tevrat tefsiriyle “*Ortaya çıktığı ilk günden itibaren her Yahudi neslinin eğitimini, karakterini ve davranışını tam anlamıyla şekillendirdiğini*” belirtir. Nahum M. Sarna, “Rashi the Commentator”, *Lexington Theological Quarterly* 34/1 (1999), 2.

⁹⁷⁰ Blumenfeld, *Master of Troyes*, 3.

⁹⁷¹ Dov Schwartz, “Abbas, Judah Ben Samuel Ibn”, *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 1/231.

⁹⁷² Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 54.

gelindiğinde yine başka bir Sefarad bilgini olan Kastilyalı Yehuda Kalats, Tevrat'ın Raşi'nin yorumlarıyla birlikte öğretilmesinin “*tüm Yahudi toplulukları arasında zaten var olan bir gelenek*” olduğunu belirtir.⁹⁷³ Başka bir yerde ise Kalats, tefsiri Talmud eğitimine geçmek isteyen öğrenciler için de vazgeçilmez bir kaynak olarak niteler.⁹⁷⁴ Böylece Tevrat tefsiri sadece çeşitli Aşkenaz cemaatlerinde değil, aynı zamanda İspanya'da Sefarad toplulukların eğitim faaliyetlerinde de büyük bir etki yaratmıştır.

Matbaanın ortaya çıkması da Raşi'nin Yahudi din eğitimindeki yerini olumlu yönde etkilemiştir. Raşi'nin Talmud şerhi, Mişna ve Gemara ile birlikte Talmud'un bütün edisyonlarında yer alan tek bütüncül şerhtir. Yine tefsirle basılan neredeyse bütün Tevrat nüshalarında onun tefsiri yer almaktadır. Dolayısıyla Raşi'den bağımsız Tevrat veya Talmud eğitimi düşünmek mümkün değildir.

16. yüzyıla gelindiğinde ise Krakow rabbileri, Tevrat'ı gerçek ve düz anlamına göre doğru yorumladığı için Raşi'nin yorumlarıyla öğretilmesini zorunlu kılarken, başka tefsirleri yasaklamışlardır. Dönemin dini eğitimi hakkında bilgi veren Natan Hanover, öğrencilere her gün Gemara'nın bir bölümünün *Peruş Raşi* ve *Tosafot* ile birlikte öğretildiğini ve bu sisteme de *Halaha* denildiğini aktarmıştır.⁹⁷⁵ Tefsir, 1923'te Mizrahi Hareket'in Siyonist okulları için hazırlanan müfredata girdiği gibi, İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra 1953-1955'te çıkartılan eğitim yasasıyla birlikte laik eğitim programlarına da dahil edilmiştir.⁹⁷⁶

Doğu Avrupa'da *Talmud Torah*,⁹⁷⁷ Amerika'da ise *Heder* okullarında Tevrat, Raşi'nin yorumlarıyla birlikte okutulmaktadır. *Heder Humaş* sınıfında Tevrat, *Heder Gemara*'da ise Talmud, Raşi'nin yorumlarıyla öğretilmektedir.⁹⁷⁸ İsrail'de ise Tevrat derslerinin başlıca tefsir metnidir. Tevrat'ın Raşi'nin tefsiriyle birlikte öğretilmesi oldukça yaygındır. Nitekim, *Humaş im peruş Raşi* (Raşi'nin Yorumlarıyla Tevrat) denilen dersler ve eserler ortaya çıkmıştır.⁹⁷⁹ Tevrat ve Raşi'nin yorumu o kadar iç içe geçmiştir ki, bu nedenle Salo Baron, birçok yetişkinin ezberden

⁹⁷³ Shulchan Arukh, Orach Chayim, 285.

⁹⁷⁴ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 55; Ayrıca bkz: Grossman, *Rashi*, 48-49, 106.

⁹⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Nathan Hanover, *Abyss of Despair*, çev. Abraham J. Mesch (Abingdon: Routledge, 2017), 110-117; Gemara merkezli bu sisteme GeFeT (Gemara, Peruş Raşi ve Tosafot) denilmektedir. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 163.

⁹⁷⁶ Tali Tadmor Shimony, “Teaching the Bible as a Common Culture”, *Jewish History* 21/2 (2007), 72-73; Amit, “The Place of Genres in Bible Curricula”, 2/761-762.

⁹⁷⁷ Joseph Jacobs - Judah David Eisenstein, “Talmud Torah”, *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Jacob Zallel Lauterbach - Isidore Singer (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905).

⁹⁷⁸ “Heder” (Erişim 22 Mayıs 2024).

⁹⁷⁹ Deena Sigel, *Teaching Midrash Explicitly in the Primary School* (University of London, 2008), 18-19.

alıntı yaparken çoğu zaman tefsirden mi yoksa Tevrat'tan mı alıntı yaptığına emin olamadığını belirtir.⁹⁸⁰

Tevrat eğitiminde Raşi'nin tercih edilmesinde iki faktör etkili olmuştur diyebiliriz. Raşi'nin yorumları kaynak açısından midraşik karakterlidir ve oldukça sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Bu da Raşi'nin tefsirlerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasını kolaylaştırmıştır.⁹⁸¹ Blumenfield'in belirttiği üzere Raşi, belki İbn Gabirol'un özgünlüğüne ya da Maimonides'in derinliğine sahip değildir;⁹⁸² ancak İsrail tarihinde *Parşandata* (Yasanın Yorumcusu) ünvanıyla anılan tek müfessirdir.⁹⁸³

4.2.2. Litürji

Raşi'nin yorumları, eğitim ve tefsir geleneğindeki rolünün yanı sıra Fransız Tosafist Moşe ben Yakov'un (13. yüzyıl) *Sefer Mitzvot Gadol* (SeMaG, Emirler Kitabı) isimli halahik eserini kaleme almasıyla birlikte yeni bir boyut daha kazanmıştır. Talmud'da Haftalık Peraşa Okumalarının “iki kez Tevrat ve bir kez Targum”⁹⁸⁴ okunarak icra edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu hükme ilişkin Moşe ben Yakov, *Peraşa* Okumalarının Tevrat'ın Aramice tercümesi Targum yerine “Tevrat ile beraber Raşi'nin tefsiri” şeklinde ifa edilmesini önermiştir. Onun bu önerisi Raşi'ye eşsiz bir prestij sağlayacak yolun kapısını aralamıştır. Yahudi yorum geleneği içerisinde başka hiçbir müfessirin tefsiri, Targum'a alternatif olarak görülmemiştir.⁹⁸⁵ Moşe, “*tefsirin Targum'dan daha etkili [faydalı] olduğunu hocalarıyla tartıştığını*” ve onların da bunu kabul ettiğini belirtir.⁹⁸⁶ Böylelikle Raşi'nin yorumları Yahudi litürjisinin nesnesi olmaya başlayacaktır.

Moşe ben Yakov'un bu fikri, farklı şekillerde karşılık bulsa da zamanla halahik statüye evrilmiştir. Raşi'nin tefsirine ilişkin bu formülasyona daha sonra *Arbaa Turim*'in yazarı Yakov ben Aşer (ö. 1340) ile onu örnek alan ve *Şulhan Aruh*'un müellifi Yosef Karo (ö. 1575) resmiyet kazandırmıştır.⁹⁸⁷ Her iki halaha yazarı, *peraşa* hakkındaki talmudik hükmü ‘iki kere Tevrat’ artı ‘Raşi'nin tefsiri’ şeklinde revize ederek Moşe'nin fikrini halahik statüye çıkartmıştır. Yakov ben Aşer'e göre Aramice tercümelerin (Targum) amacı *peraşalarda* geçen konuların anlaşılmasını

⁹⁸⁰ Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1958, 6/278.

⁹⁸¹ Pearl, *Rashi*, 92.

⁹⁸² Samuel M. Blumenfield, “Rashi, the Teacher in Israel (1040-1105)”, *Jewish Social Studies* 2/4 (1940), 392.

⁹⁸³ Urbach, “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?”, 387-398.

⁹⁸⁴ BT, Berakhot, 8b. (Shenayim mikra ve ehad targum / שנים מקרא ואחד תרגום).

⁹⁸⁵ Williams, “Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss”, 182.

⁹⁸⁶ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 36.

⁹⁸⁷ Grossman, *Rashi*, 106-107.

sağlamaktır ve Raşi de bu ihtiyacı karşılamaktadır. Bu nedenle haftalık Tevrat bölümleri Raşi'nin yorumlarıyla birlikte çalışılabilir.⁹⁸⁸ Basit ve anlaşılır olmanın yanı sıra Raşi'nin tefsiri, Tevrat'ın bir tür tercümesi işlevi de görmektedir. Daha önce belirttiğimiz üzere Raşi okuyucunun kutsal yazıları anlayabilmesi için çok sayıdaki İbranice kelimeyi Fransızcaya (Le'azim) çevirmiştir. Karo ise peraşa okumalarının Targum ya da tefsir ile yerine getirilebileceğini; ancak “*Tanrı'dan korkan bir kişinin*” her ikisini de yapması gerektiğini belirtir.⁹⁸⁹ On altıncı yüzyıl Polonyalı talmudist Solomon Luria ile on yedinci yüzyıl Aşkenaz halaha yazarı Abraham Gumbiner de Tevrat tefsiri ile Targum'u kıyaslarken, tefsirin Rabbinik geleneğe dayandığı gerekçesiyle haftalık okumalarda tercih edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁹⁹⁰

Raşi'nin kaleme aldığı seliha/dualar da başta Aşkenaz olmak üzere bugün hâlâ birçok Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudi cemaatinin sinagog ibadetlerinde okunmaktadır. *Elohey ha-Tsevaot*, Roş ha-Şana'nın arifesinde okunan dualardan biridir. Bu seliha (dua/ilahi) ayrıca Kuzey İtalya'da (Asti, Fossano ve Monclova) Yom Kippur günü akşam ibadetinde (Arvit) de okunmaktadır. *Tefila Le-Kademha* selihası ise Avrupa'nın en eski sinagoguna (Altneuschul) ev sahipliği yapan Prag cemaatinde yaygındır. Aşkenaz Yahudilerinin günlük ibadetlerine konu olan bir diğer ilahi ise *Az Terem Nimitahu* olup Gedalya Orucunda okunmaktadır.⁹⁹¹ Böylece on üçüncü yüzyılda yaşamış bir Fransız hahamın yorumları ve litürjik şiirleri dünya Yahudilerinin çoğunun mirası haline gelmiştir.

4.2.2. Halaha

Raşi daha çok yorumcu (*parşan*) kimliğiyle bilinse de o aynı zamanda önemli halahik kararlara da imza atan bir “posek”tir. Raşi'nin vermiş olduğu halahik hükümlerin bir kısmı, Tanah tefsiri ile Talmud şerhindeki yorumları arasında; diğer bir kısmı da öğrencilerinin kaleme aldığı responsa türü eserler üzerinden günümüze ulaşmıştır. Bunların başında ise *Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-Orah* ve *Sidur Raşi*, *Mahzor Vitry*, *Sefer Isur* ve *Heter* gibi eserler gelmektedir.⁹⁹² Raşi'nin vermiş olduğu pek çok halahik hüküm Yahudilerin dini pratiği haline gelmiştir. Rabbinik geleneğe bağlı kalmakla birlikte Raşi Tevrat'ın emir ve yasakları ile talmudik yasaları yaşadığı dönemin koşullarına uyarlamayı ihmal etmemiştir.

⁹⁸⁸ *Arbaa Turim, Orach Chayim* 285.

⁹⁸⁹ *Shulchan Arukh, Orach Chayim* 285.

⁹⁹⁰ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 37.

⁹⁹¹ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 32; Raşi'nin Selihaları için ayrıca bkz: Haberman, *Piyutey Raşi*, 9-26.

⁹⁹² Liber, *Rashi*, 1906, 169-172; Bergman, “Rashi as Commentator”, 115.

Talmud'da bir yerel mahkemenin verdiği kararı kabul etmeyenlerin bunu daha büyük ve yetkin bir mahkemeye (*bet din haşuv*, בית דין חשוב) taşınmasına izin verilmiştir. Cemaat üyelerinden bazıları bunu gerekçe göstererek yerel mahkemenin veya cemaat liderinin kararlarına itiraz etmiştir. Bu da toplumsal düzenin bozulmasına yol açmıştır. Raşi de bunun önüne geçmek için yerel de olsa bir mahkemenin kararının, nihai olması gerektiğini savunmuştur.⁹⁹³ Raşi'nin bu yorumu Yahudi cemaatlerin kendi iç meselelerini çözme noktasında *Bet Din*'in mutlak otorite kabul edilmesinde etkili olmuştur.

Pragmatik düşünen Raşi, ticaret gibi bazı konularda başta Hristiyanlar olmak üzere Yahudi olmayanlarla iyi ilişkiler geliştirmekten yana tavır takınırken diğer sosyal ilişkiler ve dini konularda ise Yahudilerin izole yaşamaları gerektiğini savunmuştur. Tevrat ve Talmud'da belirtilen emir ve yasaklar arasında üç konuda temel bir ilke olarak esneklikten yana olmuştur. Başta şarap olmak üzere Hristiyanlarla ticari faaliyetlerin geliştirilmesi, faizden gelir elde edilmesine imkân tanınması ve bir şekilde din değiştirenlerin tekrar Yahudiliğe dönmelerine izin verilmesi konusunda hoşgörülü davranmıştır. Bunları yaparken Raşi'nin 'Ahd'in çocukları' olarak tanımladığı Yahudilerin geçimlerini sağlamalarını kolaylaştırmayı ve maddi kayıplarını azaltmayı hedeflediği açıktır. Özellikle de geçim kaynakları söz konusu olduğunda Raşi bu amacına uygun kararlar vermiştir.

Raşi, bir Yahudinin başka bir Yahudiden faiz alma yasağı konusunda, şeklen de olsa Yahudi olmayan (Hristiyan) bir kişiyi aracı kılarak faiz alabileceğine hükmetmiştir. Keza Yahudi olmayanlardan Hristiyanların ürettiği şarabın tüketimi ve ticaretine izin vermesini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.⁹⁹⁴

Raşi can güvenliği ve ekonomik kaygılardan ötürü Yahudi olmayanlar (goyim) arasında Hristiyanlara ayrı bir parantez açmış ve onları 'putperest olmayan goyim/gentile' kategorisinde değerlendirerek Hristiyanlarla başta şarap olmak üzere belirli şartlarda ticari faaliyetlerin sürdürülmesine izin vermiştir. Raşi Talmud'un bu konudaki açık hükümlerini elbette biliyordu fakat bu hükümlerin diasporada yaşayan Yahudilerin hayatta kalmalarını sağlayacak şekilde revize edilmesinden yana bir tutum sergilemiştir. Dindaşlarının geçimlerini büyük oranda bağıcılık ve

⁹⁹³ Grossman, *Rashi*, 33-34.

⁹⁹⁴ Grossman, *Rashi*, 34-35.

şarap ticaretinden sağladıklarının farkında olan Raşi, böyle bir yasağın Yahudilere vereceği muhtemel ekonomik zararları da öngörebilmiştir.⁹⁹⁵

Bu yaklaşımını Hristiyanların ürettiği şarap konusundaki hükmünde görmek mümkündür. Raşi bu içkileri libasyon yani putperestlerin sıvı takdimeleri kapsamında görmemiştir. Hristiyanların ürettiği şarabı, günahsız bir çocuğun dokunduğu veya ürettiği şaraba benzetir.⁹⁹⁶ Bir diğer fetvada ise Raşi, Hristiyanları kastederek onların putlara tapmak amacıyla şarap kullandıklarını ne gördüklerini ne de içtiklerini ifade etmektedir.⁹⁹⁷ *Avoda Zara*'da ilgili bölümü yorumlarken ise Raşi “*Diaspora’da [Yahudi olmayanlarla] ilişki kurmaktan kaçınamayız çünkü onların arasında yaşıyor ve geçimimizi onlardan sağlıyoruz*” der. Buradan iyimser bir yaklaşımla Raşi’nin Hristiyanlara toleranslı davrandığı şeklinde bir sonuca varmak da kanaatimizce hatalı olacaktır. Çünkü Raşi, yorumunun devamında neden böyle davranmaları gerektiğini açıkça dile getirir: “*Dahası korku içinde yaşıyoruz.*”⁹⁹⁸ Bir başka responsasında ise Raşi mevcut koşullarda Yahudilerin Avdala ayinine⁹⁹⁹ uygun şarap üretmekte zorlandıklarını, dolayısıyla başkalarının ürettiği şarabı tüketmek durumunda kaldıklarını açıkça belirtir.¹⁰⁰⁰ Yukarıda belirtildiği üzere burada Raşi’nin asıl gayesinin diaspora Yahudilerinin hayatlarını kolaylaştırmak ve varlıklarını sürdürmeyi sağlayacak şekilde halahayı yeniden yorumlamak olduğunun altını çizmeliyiz.

İster zorla (*anusim*, אָנאָסִים) ister gönüllü (*meşumadim*, מְשֻׁמָּדִים) olsun Yahudiler on birinci yüzyıl Hristiyan Avrupa’sında din değiştirme sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. Din değiştirmelerin bir kısmı sosyo-ekonomik nedenlerden kaynaklanırken bir kısmı da Hristiyan propagandası ve kılıç zoruyla gerçekleşmiştir. Ancak her iki durumda da bu sorun hem cemaatleri hem de din adamlarını zor durumda bırakan yeni sosyal ve dini problemleri beraberinde getirmiştir.¹⁰⁰¹ Bu sorun 11. ve 12. yüzyıl Yahudi-Hristiyan polemiklerine ve tefsir metinlerine de yansımıştır. Rabbiler, din değiştiren kişiyle kurulacak sosyal ve ticari münasebetler, bu kişilerin evlilik sözleşmesinin (*ketuba*) geçerliliği veya eşinin yeni evlilik için *get* belgesini alma zorunluluğu, tövbe edip tekrar Yahudi dinine dönenlerin statüsü gibi sorunlara çözüm üretmek zorunda kalmışlardır. Bazı rabbiler bu kişilerin cemaatten tamamen dışlanması gerektiğini

⁹⁹⁵ Shereshevsky, *Rashi*, 41-42; Grossman’a göre Raşi Hristiyanları da putperestler olarak kabul etmiştir. Bkz. Grossman, *Rashi*, 31-32.

⁹⁹⁶ Elfenbein, *Tešuvot Raši* 337.

⁹⁹⁷ Elfenbein, *Tešuvot Raši*, 179.

⁹⁹⁸ Raši, BT, *Avodah Zarah*, 11b.

⁹⁹⁹ Avdala, Şabat’ın bitiminde gerçekleştirilen ayinde okunan bir duadır. Avdala duasının önemli bir unsuru da kaşer şaraptır. Yusuf Besalel, “Avdala”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001).

¹⁰⁰⁰ Grossman, *Rashi*, 35.

¹⁰⁰¹ Baer, “Rashi and the World Around Him”, 107.

önerirken bazıları da topluma yeniden kazandırılmalarının daha doğru olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁰⁰²

Haçlı Seferlerinin başlamasıyla Hristiyanların Yahudilere yönelik artan şiddet ve baskısına bağlı olarak *anusim*'in sayısı da artmaya devam etmiştir. Dolayısıyla Raşi de diğer Aşkenaz rabbileri gibi toplumsal bir krize dönüşen mürtedlerin sosyal ve dini statüsüyle ilgili sorunla mücadele etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁰³ Rabbi Gerşom'un izinden giden Raşi *anusim*'e hiç günah işlememiş Yahudiler olarak muamele edilmesini istemiş; onlara “*sen dinden çıktın*” veya “*mürted oldun*” gibi ifadelerle hitap edilmesini ise o kişilerin onurunu zedeleyeceği gerekçesiyle yasaklamıştır. Karar vermesi için kendisine getirilen bir davada Raşi, davacının davalıyı karalamak için daha önce vaftiz olduğunu ve bir Hristiyan olarak yaşadığını; dolayısıyla günahkâr olduğunu iddia etmesi üzerine, Rabbi Gerşom'un konuya ilişkin hükmünü anımsatarak sert bir dille eleştirmiştir. Raşi, sadece zorla din değiştiren *anusim*'in değil sıradan bir günahkârın da Yahudi cemaatinden çıkarılmasını reddetmiştir. Bir Yahudi günah işlemiş olsa bile, diğer Yahudilerin sahip olduğu tüm haklar, ayrıcalık ve sorumluluklarıyla birlikte İsrail halkının ayrılmaz bir parçası olmaya devam eder.¹⁰⁰⁴

4.2.4. Hristiyanlara Etkisi

13. yüzyıldan itibaren Hristiyan yazarların da Raşi'nin yorumlarıyla ilgilenmiş olmaları dikkat çekicidir. Buna zemin hazırlayan pek çok neden öne sürülebilir ancak bunlar arasında ön plana çıkan etken Yahudi-Hristiyan polemikleridir. Katolik Kilisesi, 11. yüzyılda yoğun bir şekilde hem krallıkların siyasi baskıları hem de Hristiyan teologların misyonerlik çalışmalarıyla Yahudileri Hristiyanlaştırma faaliyetleri yürütmüştür. Daha çok Dominiken tarikatına mensup olan bu teologlar, Yahudileri İsa'nın beklenen Mesih olduğuna ve Yeni Ahit'i kabul etmeye ikna etmek için yoğun bir şekilde Rabbinik geleneğe başvurmuşlardır. Rabbinik geleneğin Hristiyanlık karşıtı içeriği de yine bu metinlerden referansla vurgulanmıştır.¹⁰⁰⁵ Raşi'nin Talmud ve Tanah yorumları da bu kapsamda başvuru bir kaynak olmuştur.

Yahudiliğe karşı en güçlü reddiyeler, Rabbinik geleneğe vakıf olan ancak daha sonra Hristiyan olmayı tercih eden Yahudi yazarlardan gelmiştir. Nitekim Talmud'un yasaklanmasıyla

¹⁰⁰² Grossman, *Rashi*, 263-264.

¹⁰⁰³ Baer, “Rashi and the World Around Him”, 107.

¹⁰⁰⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 43-44, 53; Baer, “Rashi and the World Around Him”, 107; Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (London: Oxford University Press, 1961), 70-71.

¹⁰⁰⁵ Yasın Meral, “Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”, *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsrâ Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 165-168.

sonuçlanan 1240 Paris tartışmalarını da Nicolas Donin ile Thibaud de Sezanne (13. yüzyıl) isimli Fransalı iki Yahudi asıllı yazar başlatmıştır. Dominiken Donin, 1236'da Papa IX. Gregory'e (ö. 1241) sunduğu raporunda, Talmud ve Raşi'nin şerhinden yaptığı alıntılarla Talmud'un İsa karşıtı içeriğe sahip olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰⁰⁶ Tartışmalar sonucunda Talmud'un yakılmasına karar verilmiştir. Ancak bu durum Hristiyan yazarların Talmud'a ve Raşi'ye ilgisini artırmıştır. Bu tarihten sonra polemik amacıyla da olsa Talmud, Latinceye tercüme edilmeye (*Extractiones de Talmud*) başlanmıştır.¹⁰⁰⁷ Talmud'dan yaklaşık 2000; Tanah'tan ise 167 alıntı Raşi'nin yorumuyla birlikte tercüme edilmiştir.¹⁰⁰⁸ Raşi'nin şerhine, Mişna ve Gemara'dan sonra ya da genellikle “*peruş ha-quntres*” adı verilen ayrı bir kitapçıkta yer verilmiştir.¹⁰⁰⁹

Raşi'den ismiyle alıntı yapan Hristiyan teologların başında Orta Çağ'ın en önemli Yahudi karşıtı polemik eseri kabul edilen *Pugio Fidei*'nin yazarı Raymond/Raymundus Martini (ö. 1285) gelmektedir.¹⁰¹⁰ Dominiken tarikatı üyesi Martini, *Capistrum Judaeorum* isimli eserinde Yahudi kaynakları da kullanarak İsa'nın beklenen Yahudi Mesih olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bunlar arasında Rabbi Şlomo Yarhi olarak andığı Raşi'nin yorumları da yer almaktadır. Martini, 19 yerde Raşi'nin Talmud şerhine, 18 yerde ise Tanah tefsirine atıfta bulunur. On yıl sonra kaleme aldığı *Pugio fidei* içinde ise Raşi'den yapılan alıntıların sayısı 300'ü aşmıştır.¹⁰¹¹ Burada şunu belirtmeliyiz ki hem Martini'nin hem de Talmud'u Latinceye tercüme eden diğer Hristiyan teologların Raşi'nin yorumlarına başvurması, Yahudilerin iddialarını çürütmek ve kristolojik doktrini temellendirmek amacıyla.¹⁰¹²

Martini dışında Saint Victor Manastırı (Paris, 12. yüzyıl) teologları (Hugh, Achard, Andrew, Richard of St. Victor)¹⁰¹³ ile Saint Peter Katedrali (Troyes) piskoposu Petrus Comestor'un (ö. 1180) Yahudilere nispetle alıntılardıkları bazı rivayetlerin/anlatıların (*Hebraei dicunt, tradunt Hebraei*) Raşi'nin yorumlarını anımsatmasından ötürü Raşi'nin tefsirlerinden etkilendikleri ileri

¹⁰⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Altuncu, *Kilise ve Sansür Papalığın İbrani Matbuatına Yönelik Sansürü*, 48-53.

¹⁰⁰⁷ Alexander Fidora, “The Latin Talmud and Its Translators: Nicholas Donin vs. Thibaud de Sézanne?”, *Henoch* 37/1 (01 Ocak 2015), 17-28.

¹⁰⁰⁸ Gorge K. Hasselhoff, “Rashi and the Dominican Friars”, *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, ed. Charles Burnett - Pedro Mantas Espana (London, 2016), 202-203.

¹⁰⁰⁹ A González Flores, “The Latin Talmud Translation: The Hebrew Sources”, *Studies on the Latin Talmud*, ed. Cecini Ulisse - Vernet i Pons Eulàlia (Servei de Publicacions, 2018), 78.

¹⁰¹⁰ Hayatı ve eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Mahir Alper, “Martini, Raymundus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹⁰¹¹ Hasselhoff, “Rashi and the Dominican Friars”, 208-209.

¹⁰¹² Orta Çağ'da Hristiyan-Yahudi dini polemikleri ve tartışma konuları için ayrıca bkz: Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hristiyan münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

¹⁰¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Berndt, “The School of Saint Victor in Paris”, 466-495.

sürülmüştür. Ancak bu ilahiyatçıların kutsal yazıları özellikle de Tevrat'ı yorumlarken Raşi'yle aynı talmudik ve midraşik kaynakları kullanmış olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir.¹⁰¹⁴

Dini polemiklerden bağımsız olarak Raşi'nin yorumlarının etkisinde kalan Hristiyan Kutsal Kitap yorumcuları da vardır. Bunların başında Fransisken tarikatına mensup Nicholas de Lyra (ö. 1349) gelmektedir. Nicholas, literal anlamı esas alarak kaleme aldığı *Postillae Perpetuae* (*Postilla litteralis super totam Bibliam*) tefsirinde Raşi'nin ismini zikrederek ondan sık sık alıntı yapmıştır.¹⁰¹⁵ Raşi'nin yorumlarını alıntılarken ise bunu “*Glossa*” ya da “*Glossa Hebraica*” kavramlarıyla ifade etmiştir. H. Hailperin, *Postilla*'nın neredeyse her sayfasında Raşi'den bahsedildiğini öne sürmenin bir abartı olmayacağını belirtir.¹⁰¹⁶ Burgoslu Paul/Pablo de Santa María (Şlomo ha-Levi, 1352–1435) ise yazdığı şerhte (*Additiones*), hem içerik hem de metot açısından Raşi'nin Nicholas'ın gizli kaynağı olduğunu öne sürer. Nicholas'ın literal anlamın dışına çıktığı durumlar aslında Raşi'yi model almasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹⁷ Kutsal yazıların *Sensus literalis* ve *sensus mysticus* olmak üzere başlıca iki yöntemle yorumlanabileceğini belirten Nicholas, olabildiğince mistik/alegorik açıklamalardan kaçınacağını ve metnin literal/gerçek anlamına odaklanacağını yazmıştır.¹⁰¹⁸

Eserinde sadece Katolik ilahiyatçılara değil aynı zamanda Yahudi tefsir geleneğine de başvuracağını belirten Nicholas, makul açıklamalar ve argümanlar sunduğu için Yahudi müfessirler arasında özellikle Raşi'nin görüşlerine yer vereceğini açıkça dile getirmiştir.¹⁰¹⁹ Nicholas'ın Yahudi tefsir geleneğine dayandırmış olduğu yorumlardan Ağıtlar Kitabı'ndakilerin tamamı; Mezmurlar'ın ise büyük bir bölümü Raşi'ye aittir.¹⁰²⁰ Neviim kitaplarının tefsirlerinde de Raşi'nin etkisi açıkça görülmektedir.¹⁰²¹ Bu nedenle Paris Kraliyet Akademisi'nden Jean Mercier

¹⁰¹⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 3.

¹⁰¹⁵ Shereshevsky, *Rashi*, 2.

¹⁰¹⁶ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 138-139.

¹⁰¹⁷ Yosi Yisraeli, “A Christianized Sephardic Critique of Rashi's ‘Peshat’ in Pablo de Santa María's ‘Additiones Ad Postillam Nicolai de Lyra’”, *Medieval Exegesis and Religious Difference*, ed. Ryan Szpiech (New York: Fordham University Press, 2015), 129-132.

¹⁰¹⁸ Herman Hailperin, “Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets”, *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 116-117. Raşi'nin Nicholas de Lyra'ya etkisi hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz: s. 138-248.

¹⁰¹⁹ Hailperin, “Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets”, 117.

¹⁰²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ari Geiger, “Nicholas of Lyra's Literal Commentary on Lamentations and Jewish Exegesis: A Comparative Study”, *Medieval Encounters* 16/1 (2010), 1-22.

¹⁰²¹ Örnekleri için bkz: Hailperin, “Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets”, 122-147.

(ö. 1570) Nicholas'ı Raşi'nin taklitçisi olmakla suçlamış ve onun için 'Simius Solomonis' yani 'Şlomo'nun maymunu' eleştirisinde bulunmuştur.¹⁰²²

Raşi'nin Hristiyan tefsir geleneğine etkisi de Nicholas üzerinden devam etmiştir. Martin Luther'in Kutsal Kitap anlayışı konusunda Nicholas'ın ayrı bir yeri vardır. Kutsal Kitap'ın Almancaya çevirisini yaparken de büyük oranda Nicholas'ın (*Postillae Perpetuae*) açıklamalarından yararlanmışır. Luther'in Yahudi tefsir geleneğine ilişkin bilgileri Nicholas'a dayanmaktadır.¹⁰²³ Nicholas-Luther ilişkisinin somut ifadesini şu meşhur tekerlemede görmek mümkündür: "Si Lyra non lyrasset, Lutherius non saltasset/Lyra" (yani Nicholas) *lir çalmasaydı, Luther dans etmezdi/oynamazdı.*"¹⁰²⁴ Yine, on altıncı yüzyılda Kutsal Kitabı Latinceye çeviren mütercimler (Xanthus Pagninus, ö.1541; Leo Juda, ö.1542; Sebastian Munster, ö.1552) de İbranice kaynak olarak Raşi'nin tefsirini kullanmıştır. Özellikle Xanthus Pagninus, Raşi'ye sık sık atıfta bulunmuştur.¹⁰²⁵ King James Versiyonu'nun hazırlanmasında Luther'in ve diğer Latince çevirilerin de kullanıldığı düşünüldüğünde Raşi'nin Hristiyan kutsal kitap literatürüne etkisinin çok daha geniş kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰²⁶

4.2.5. İbrani Matbuatındaki Yeri

Raşi'nin Tanah ve Talmud tefsirinin Yahudi eğitimi ve dini pratiği açısından vazgeçilmez bir kaynak haline gelmesi, İbrani matbuatına da yansımıştır.¹⁰²⁷ Nitekim 15. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan Yahudi matbaacılığı faaliyetleri arasında Raşi'nin tefsirlerinin özel bir yeri vardır. Mevcut bilgilerimize göre, İstanbul'daki Nahmias kardeşler hariç, 1470-1500 arasında (İncunabula)¹⁰²⁸ faaliyet gösteren İbrani matbaalarının neredeyse hepsi Raşi'nin Tevrat tefsirinin bir baskısını yapmıştır.¹⁰²⁹ İncunabula eserler arasında baskı tarihi bilinen ilk İbranice eser Raşi'nin tefsiri olduğu gibi ilk İbranice Tevrat da onun tefsiriyle birlikte basılmışır. Talmud'un ilk matbu risalesi de yine Raşi'nin şerhiyle basılmışır. Raşi'nin tefsir ve şerhini, Tevrat

¹⁰²² Literal olarak tercüme edildiğinde 'Şlomo'nun maymunu' anlamına gelen bu ifade taklitçilik yaptığı düşünülen kişilere karışı hakaret maksadıyla kullanılmaktadır. Bkz. Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 145; Elie Wiesel, *Rashi: A Portrait*, çev. Catherine Temerson (New York: Nextbook, 2009), 28.

¹⁰²³ Luther'in Yaratılış kitabının tefsiri konusunda Nicholas'ın etkisinde kaldığına ilişkin tartışmalar için bkz: Thomas Marian Kalita, *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's "Commentary on Genesis"* (Washington: The Catholic University of America, Doktora Tezi), 1985.

¹⁰²⁴ Shereshevsky, *Rashi*, 3-4; Pearl, *Rashi*, 100.

¹⁰²⁵ Sarna, "Rashi the Commentator", 10.

¹⁰²⁶ Örnekleri için bkz: Rosenthal - Guppy, "Rashi and the English Bible".

¹⁰²⁷ Başta İstanbul Yahudileri olmak üzere Yahudi matbuatı ile ilgili ileri okuma için ayrıca bakınız: Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı*.

¹⁰²⁸ Matbaa literatüründe İncunabula terimi ile 1500'e kadar olan dönemde basılan eserler kastedilmektedir. Salgır, "Matbaacılığın İlk Ürünleri: İnkunabeller", 191.

¹⁰²⁹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 73.

ve Talmud metninden ayırt edebilmek için de matbaacılar iki farklı yazı stili kullanmaya özen göstermiştir. Sayfanın ortasına yerleştirdikleri Tevrat metni için daha çok köşeli harflerin kullanıldığı (Otiyot Merubaot, אֲתִיּוֹת מְרֻבְּעוֹת) Aşurî hattı kullanılırken; Raşi'nin tefsirini ise onun ismiyle anılan Raşi hattıyla (Ktav Raşi, כְּתָב רַשִׁי) basmışlardır. Daha sonra basılan pek çok tefsir ve şerh, ana metinle karışmaması için Raşi yazı stiliyle basılmıştır.

Gutenberg devriminden yaklaşık yirmi yıl sonra İbranice baskı yapan ilk Yahudi matbaa 1469 yılı civarında Roma'da kurulmuştur.¹⁰³⁰ Başta Ovadya, Menaşşe ve Benyamin kardeşler olmak üzere dört farklı matbaacı 1469 ile 1472/73 yılları arasında ilk İbranice eserleri 3 seri halinde 8 kitap olarak basmıştır.¹⁰³¹ Bibliyograf Moses Marx ve A. K. Offenbergl yer, tarih ve matbaa bilgisi bulunmamasına rağmen bu ilk nesil eserleri üç gruba ayırmıştır. Onlara göre Raşi'nin *Peruş ha-Tora*'sı 1. seride basılmıştır. Masoretik metnin yer almadığı Roma nüshası, harekesiz olup sadece Raşi'nin yorumlarından oluşmaktadır. Yazı stili olarak köşeli/kareli Aşkenaz harfleri tercih edilmiştir.¹⁰³² Roma baskısının 11 nüshası günümüze ulaşmıştır.¹⁰³³

Raşi'nin Tevrat tefsirinin ikinci, belki de en önemli baskısı ise İspanyol Abraham ben Garton'un (Carton) 17 Şubat 1475'te Güney İtalya'nın Reggio di Calabria kentinde yapmış olduğu baskıdır.¹⁰³⁴ Günümüze sadece tek bir kopyası ulaşan bu baskı '*Editio Princeps*' olarak kabul edilmektedir.¹⁰³⁵ Reggio nüshası olarak da bilinen bu baskı, aynı zamanda İbrani dizgileriyle matbaada basılan ve yayın tarihi bilinen ilk İbranice matbu kitaptır. Raşi'nin Tevrat tefsirinin ikinci baskısında da Masoretik Tevrat metninin bulunmadığını belirtmeliyiz.¹⁰³⁶ Abraham ben Garton, Reggio nüshasını "*İbrahim'in tüm çocukları için bir ışık*" olarak nitelendirmiştir.¹⁰³⁷ Reklam ve

¹⁰³⁰ Gracia, "Minor Printing Offices in Fifteenth and Sixteenth Centuries", 311.

¹⁰³¹ Bazı kaynaklarda Yahudi matbaasında basılan ilk İbranice serinin 8 değil 6 kitaptan oluştuğuna ilişkin görüşler öne sürülmüştür. Eliot - Rose, *A Companion to the History of the Book*, 156-157.

¹⁰³² Adri K. Offenbergl, "What do we know about the very first Jewish printers of Hebrew books?", *Studia Rosenthaliana* 33/2 (1999), 174-180.

¹⁰³³ Eisenstat, "Taking Stock of the Text(s) of Rashi's Torah Commentary", 212.

¹⁰³⁴ Eliot - Rose, *A Companion to the History of the Book*, 157; Kolofonunda yazan bilgiye göre bu eser İbrani takvimine göre 10 Adar 5235 tarihinde basılmıştır. 17 Şubat 1475 ise Gregoryen takvime göre'dir. Roma'da basılan kitapların tarihlendirilmesiyle ilgili olarak bkz: Marx, "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books", 1/484, 496-498.

¹⁰³⁵ A. K. Offenbergl (ed.), *Catalogue of Books Printed in the XVth Century Now in the British Library (BMC). Part XIII: Hebraica* (The Netherlands: Hes & De Graaf, 2004), xvii; Ada Yardeni, *The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy and Design* (London: Oak Knoll, 2002), 102.

¹⁰³⁶ Gracia, "Minor Printing Offices in Fifteenth and Sixteenth Centuries", 311; Raşi'nin tefsirinden üç ya da dört ay sonra basılan ve kolofonda baskı tarihi bilgisinin yer aldığı ikinci eser ise Yakov ben Aşer'in (ö. 1340) Arbaa Turim'dir. Bkz: Marx, "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books", 1/484; Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı*, 21-22 Matbaacıların Tevrat metni olmaksızın Raşi'nin yorumunu basmayı tercih etmelerinde baskı maliyetlerinin yüksek olması; Sinagog ibadetlerinde (Haftalık Peraşa Okuması gibi) ihtiyaç duyulan bir Sefer Tora nüshasının bulunması ve yeterli görülmesi; Tevrat eğitiminde daha açık ve yalın olduğu için tefsirlere duyulan ihtiyacın artması gibi nedenler etkili olmuştur.

¹⁰³⁷ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 73.

pazarlama kaygıları taşımakla birlikte bu ifade Yahudilerin Raşi'ye yükledikleri anlamı göstermesi açısından önemlidir.

Reggio baskısından yaklaşık bir yıl sonra Şlomo ben Moşe Ha-Levi Alkabets, Guadalajara'da (İspanya) yeni bir matbaa kurmuş ve 1 Eylül 1476'da Raşi'nin Tevrat tefsirini tekrar basmıştır. Bu aynı zamanda İber Yarımadası'nda basılan ilk kitaptır. Guadalajara'da kurulan matbaadan çıkan ilk kitabın da aynı şekilde Raşi'nin Tevrat yorumunun bir baskısı olmasına şaşırmamak gerekir. Tevrat yorumu konusunda Raşi ve tefsirinin gördüğü saygınlık açık olsa da Şlomo Alkabets'in Raşi tercihinde Roma'dan İspanya'ya dönen matbaacı Abraham ben Garton'un etkisi de göz ardı edilmemelidir. Abraham ben Garton, hem yeni bir matbaa kurmasında hem de basılacak kitabın seçilmesi konusunda Şlomo Alkabets'i teşvik etmiştir. Bu anlamda Guadalajara baskısı bir anlamda Reggio di Calabria'da çıkan nüshanın yeniden basımıdır.¹⁰³⁸ Guadalajara'dan beş yıl sonra, 1487'de Zamora'da (İspanya) bulunan bir başka İbrani matbaası da Raşi'nin Tevrat tefsirinin bir başka baskısını yapmıştır.¹⁰³⁹ Günümüze bir kopyası ulaşmıştır.¹⁰⁴⁰

1482'de ise Avraham ben Hayyim İtalya'da (Bologna) Raşi'nin Tevrat tefsirinin bir baskısını yapmıştır. Bologna edisyonu, İbranice Tevrat'ın ilk baskısı olup Tevrat metni, *Targum Onkelos* ve Raşi'nin tefsiri birlikte basılmıştır. Bu baskısında sayfanın ortasında orijinal İbranice Tevrat metnine, alt ve üst kenarlarında Raşi'nin yorumlarına, sağ/sol kenarlarında ise *Targum Onkelos*'a yer verilmiştir. Bu baskıdaki bir diğer yenilik ise ilk defa hareke ve tonlama/terennüm işaretlerinin (אָרְטוֹמָלָה) kullanılmış olmasıdır.¹⁰⁴¹

Raşi'nin Tevrat tefsiri Roma, Reggio di Calabria, Guadalajara ve Bologna'dan sonra Incunabula döneminin en önemli İbrani matbaası olan Soncino'da, Yeşua Şlomo Soncino tarafından 1483-1487'de basılmıştır.¹⁰⁴² 1483'teki *Peruş Raşi al ha-Tora* baskısından altı kopya günümüze ulaşmıştır.¹⁰⁴³ Daha sonra 1490'da Eliezer Alantansi'nin Hijar'daki (İspanya) matbaasında basılan Tevrat nüshası da Raşi'nin yorumlarına yer verilmiştir. Bundan bir yıl sonra 1491'de Raşi'nin Tevrat tefsiri Napoli ve Lizbon'da basılmıştır.¹⁰⁴⁴

Sefarad Yahudileri İspanya ve İtalya'da kurmuş oldukları matbaalarda Raşi'nin Tevrat tefsirini basmaya özen göstermişlerse de David ve Şmuel Nahmias kardeşlerin İspanya

¹⁰³⁸ Bloch, "Early Hebrew Printing in Spain and Portugal", 18-19.

¹⁰³⁹ Bloch, "Early Hebrew Printing in Spain and Portugal", 21.

¹⁰⁴⁰ Eisenstat, "Taking Stock of the Text(s) of Rashi's Torah Commentary", 212.

¹⁰⁴¹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 72-73; Gottheil - Castiglione, "Bologna", 3/299. Bkz.

¹⁰⁴² Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, 7.

¹⁰⁴³ Eisenstat, "Taking Stock of the Text(s) of Rashi's Torah Commentary", 212.

¹⁰⁴⁴ Bloch, "Early Hebrew Printing in Spain and Portugal", 22-25, 127.

sürgününden sonra İstanbul'da kurmuş oldukları ilk matbaada tefsir basılmamıştır. Bunun dışında bütün Incunabula dönem Yahudi matbaalarında Raşi'nin yorumları basılmıştır. Nahmias kardeşlerin İstanbul'daki ilk ve tek Incunabula eseri ise Yakov ben Aşer'in *Arbaa Turim* (1493) isimli Yahudi hukuk kitabıdır.¹⁰⁴⁵ Fakat kısa süre sonra diğer matbaalarda olduğu gibi Tevrat'ın İstanbul'daki ilk baskısında (1505) da Raşi'nin yorumlarına yer verilmiştir.¹⁰⁴⁶

Tanah'ın standart edisyonunu *Mikraot Gedolot*'u hazırlayan Hristiyan matbaacı Daniel Bomberg de Raşi'nin yorumlarına yer vermiştir. Bomberg birincisi 1516/7, ikincisi 1524/5'te olmak üzere Venedik'te *Mikraot Gedolot*'un iki baskısını yapmıştır. Birinci baskısı İbranice Tevrat metni, *Targum Onkelos* ve sadece Raşi'nin tefsirini içerirken; ikinci baskısından itibaren ise Raşi ile birlikte Sefardik geleneğin önemli temsilcilerinden İbn Ezra'nın da yorumlarına yer verilmiştir. Ancak Raşi'nin yorumlarının istisnasız tüm *Mikraot Gedolot* türü eserlerde bulunduğunu belirtmeliyiz.¹⁰⁴⁷ Sonraki baskılarda başka tefsirlere de yer vermiş oldukları düşünüldüğünde Hristiyan editörlerin *Mikraot Gedolot*'un ilk baskısını hazırlarken yalnızca Raşi'nin yorumlarını esas almalarının bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır.

Mikraot Gedolot'un ikinci baskısı, hem Raşi'nin Tevrat tefsirinin standart metninin ortaya çıkmasına hem de Yahudi tefsir literatüründe yeni bir kanonun oluşumuna öncülük etmiştir. Yakov ben Hayyim, 1525'teki baskısında sadece sansüre maruz kalan Kimhi'yi çıkarmakla kalmamış aynı zamanda Sefarad geleneğinin klasik ismi İbn Ezra'nın yorumlarını dahil etmekle iki farklı okuyucu kitlesini (Sefarad ve Aşkenaz) birleştirmeyi başarmıştır. Böylece Yahudi tefsirinin yeni 'kanonunu' ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁴⁸ Bu yeni kanon anlayışında Raşi'nin tefsiri, Tanah'ın tamamlayıcı unsuru haline gelmiş ve onun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Raşi, Talmud'un ilk matbu edisyonlarına da damgasını vurmuştur. Raşi'nin şerhinin yer almadığı Talmud baskısı neredeyse yoktur. Talmud ilk defa Yeşua Şlomo Soncino tarafından 1483'te basılan *Berahot* risalesiyle matbaaya girmiştir. Bu baskı aynı zamanda Raşi'nin Talmud şerhinin de ilk baskısı olma özelliği taşımaktadır.¹⁰⁴⁹ Aynı dönemde aralarında Beitza (1484), Megilla (1485), Sanhedrin'in (1497) de bulunduğu on altı kadar risale Soncino matbaasında

¹⁰⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı*, 23, 27-35; Adri K. Offenber, "The Printing History of the Constantinople Hebrew Incunabula of 1493: A Mediterranean Voyage of Discovery", *The British Library Journal* 22/2 (1996), 221-235.

¹⁰⁴⁶ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 74; Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion", 263.

¹⁰⁴⁷ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 75.

¹⁰⁴⁸ David Stern, "The Rabbinic Bible and Its Sixteenth-Century Context", *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, ed. Joseph R. Hacker - Adam Shear (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 100.

¹⁰⁴⁹ Gottheil - Jacobs, "Incunabula", 6/578; Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 61.

basılmıştır. Böylece Talmudu başta Raşi'nin şerhi olmak üzere şerhlerle basma geleneği başlamıştır.¹⁰⁵⁰ Soncino matbaasının Pesaro'ya taşınmasıyla Yeşua'nın *Berahot* ile başlattığı uygulamayı yeğeni Gerşom Soncino (1508-1519) Talmud'un bütün risalelerine yayarak Raşi ve Tosafistlerin yorumlarıyla birlikte basmak istemiştir. Bunu Gerşom'un İstanbul'da yaptığı baskılarda (1509/10) da görmek mümkündür. Gerşom'un Raşi'nin şerhleriyle birlikte baskısını yaptığı 23 risaleden bazıları şunlardır: *Beitza*, *Yevamot*, *Ta'anit*, *Hagiga*, *Bava Batra*, *Moed Katan*, *Berahot* ve *Hullin*, *Eruvin*, *Roş ha-Şana*.¹⁰⁵¹

Aynı tarihlerde Sefarad alimi Şlomo ben Moşe ha-Levi Alkabets de Talmud'un *Berahot*, *Yoma*, *Beitza*, *Ta'anit*, *Mo'ed Katan*, *Hagiga*, *Ketubot* ve *Kiduşin* risalesinin baskısını yapmıştır. Talmud'un ilk İspanyol baskısı ona ait olabilir. İspanyol Yahudi matbaacıların baskılarının dikkat çeken özelliği, Talmudu sadece Raşi'nin şerhiyle basmış olmalarıdır. Bu baskılarda Tosafot yer almamaktadır. Çoğu risalede Talmud metni sayfanın merkezinde; Raşi'nin şerhi ise dış kenarında yer almaktadır. Guadalajara'nın ilk risalesi olarak kabul edilen *Berahot*'ta (1482?) ise, Raşi sayfanın sol tarafında yer alacak şekilde metin bölünerek basılmıştır. Sonraki risalelerde Raşi, metni çevreleyecek şekilde dış kenar boyunca konumlandırılmıştır. Diğer pek çok edisyonda olduğu gibi Talmud için kare harfli, Raşi'nin yorumları için ise Sefardik (eğik) harfli yazı stili tercih edilmiştir.¹⁰⁵²

Faro'da kurulan matbaada da Raşi'nin şerhi Talmud metniyle birlikte basılmıştır. Bu baskılarda da Tosafot'a yer verilmemiştir. Talmud'un diğer edisyonlarından farklı olarak hem ana metin hem de Raşi'nin yorumları Sefardik yazı stilini andıran hatla (Raşi hattı) basılmıştır. Faro'da basılan risalelerin başında ise *Berahot* ve *Gittin* (1494) gelmektedir.¹⁰⁵³

Raşi'nin Talmud şerhi hem İstanbul (1493) hem Selanik (16. yüzyıl) matbaasından çıkan ilk eserler arasındadır. Bunların başında *Eruvin*, *Pesahim*, *Yoma* ve *Roş ha-Şana* risaleleri gelmektedir (1505-1520). İspanyol kültürüne mensup olmakla birlikte Nahmias kardeşler İspanya'daki gelenekten farklı olarak Talmudu hem Raşi hem de Tosafot ile basmayı tercih etmişlerdir. Yehuda Gedalya ise sadece Raşi'nin şerhine yer vermiştir.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵⁰ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 62-63.

¹⁰⁵¹ Fram, "The Vilna Talmud as a Reflection of Changing Patterns of Study", 174-175; Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 69-72.

¹⁰⁵² Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 65.

¹⁰⁵³ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 67.

¹⁰⁵⁴ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 67-68.

Raşı'nın etkisini Afrika'daki Yahudi matbaalarında da görmek mümkündür. Samuel ben Isaac Nedivot tarafından Fez'de kurulan ilk matbaada da Talmud risaleleri (1516-1524) Raşı'nın şerhiyle birlikte basılmıştır. Nedivot tarafından basılan risaleler arasında *Roş ha-Şana*, *Hagiga*, *Hullin* ve *Eruvin* bulunmaktadır. Bu risaleler Sefarad geleneğine paralel olarak sadece Raşı'nın şerhini içermekte olup Tosafot yer almamaktadır.¹⁰⁵⁵

Sefarad matbaacılarının yaptığı yeniliklere ve bu konudaki başarılarına rağmen, Talmud'un modern baskıları İtalya'daki Yahudi ve Hristiyan matbaacıların edisyonlarına dayanmaktadır. Talmud'u başta Raşı'nın şerhi olmak üzere Tosafot ile basma geleneğini Soncino ailesi başlatmıştır. Özellikle yüzden fazla İbranice ve Latince kitap basmayı başaran Gerşom Soncino'nun etkisi oldukça büyüktür. Soncino ailesi standart Talmud baskısının hem içeriğini hem de mizanpajını belirlemiştir. Hristiyan matbaacı Daniel Bomberg'in hazırlamış olduğu ve günümüzdeki standart nüshaya temel teşkil eden eksiksiz Talmud baskısı Soncino düzenine dayanmaktadır.¹⁰⁵⁶ Talmud'un ilk baskısı kısa sürede tükendiği için Bomberg üç baskı daha yapmıştır: 1526-1531; 1538-1539 ve 1543-1549. İlk baskısı 43 risale içerirken ikincisi 33, üçüncüsü 8, dördüncüsü ise 39 risaleden oluşmaktadır.¹⁰⁵⁷

Bomberg'in baskısı geniş çapta yayılmış ve Talmud'un sonraki tüm baskıları için içerik, sayfa numarası ve düzeni açısından bir standart haline gelmiştir. Bugün dahi Bomberg nüshasının mizanpajına uyulmaktadır. Bu baskıda sayfa ortasında Mişna ve Gemara, onların çevresine ise Raşı ve Tosafistlerin yorumları (Tosafot) eklenmiştir. Basel (1580), Leghorn (1654), Vilna (1880-1886)¹⁰⁵⁸ ve tek ciltlik Berdichev (ברדיטשוב, 1894) baskılarında Raşı'nın şerhi yer almıştır.¹⁰⁵⁹

Matbaa öncesi dönemde yazmaları yüzlerce nüsha halinde elden ele dolaşan Raşı'nın Tevrat tefsiri matbaa ile birlikte otuz yıl içinde yaklaşık üç bin nüshaya ulaşmıştır. Bu durum Talmud için de geçerlidir. Matbaadan çıkan ilk eserlerin içeriği de dikkate alındığında Raşı'nın Tevrat tefsiri ve Talmud şerhinin zaman ve mekânı aşan kolektif bir Yahudi kimliğini somutlaştıran temel metinler haline geldiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁶⁰ İbranice ilk matbu eser Raşı'ye ait olduğu gibi

¹⁰⁵⁵ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 69.

¹⁰⁵⁶ Soncino ailesinin matbaa faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz: David Werner Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy* (London: Holland Press, 1963), 51-145.

¹⁰⁵⁷ Rosenthal, "Talmud Editions of Daniel Bomberg", 1-2; Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 73.

¹⁰⁵⁸ Bu baskı Vilna Shas (Şas, ש"ס) olarak da bilinmektedir. Şas, Mişna'nın altı bölümü anlamına gelen 'Şişa Sedarim'in kısaltmasıdır.

¹⁰⁵⁹ Bergman, "Rashi as Commentator", 106.

¹⁰⁶⁰ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 73.

Tevrat'ın İbranice ilk baskısında, Tanah'ın ilk tam edisyonunda ve Talmud'un ilk ve tam nüshalarında Raşi'nin imzası vardır.

Raşi, sadece Aşkenaz Yahudileri için değil, İspanya sürgününden (1492) sonra İstanbul'a göç eden Sefarad bilginleri için de bir otoritedir. Nahmias kardeşlerin matbaasından çıkan Tevrat'ın (1505) editörü Abraham ben Yosef ibn Yaiş, sürgünle birlikte çeşitli baskılara maruz kaldıklarını, Yahudi cemaatlerinin dağıldığını; yaşanan sıkıntılardan kitapların da nasibini aldığını, çok sayıda kitaplarını 'denizde ve karada' kaybettiklerini belirtmiştir. İbn Yaiş, Tevrat'ın bir kopyası bulunduğu durumlarda Targum'un eksik olmasından, Targum'un bulunduğu durumlarda ise Tefsir'in [Raşi'nin] bulunamamasından yakınmıştır. Muhatapları Sefarad mültecileri olsa da İbn Yaiş, 1492'den sonra Yahudilerin yeniden yapılanma çabalarında olduğu bir süreçte bir Sefarad bilgini yerine Raşi'nin tefsirini tercih etmiş olması oldukça dikkat çekicidir. İbn Yaiş 'tefsir' derken bunun Raşi'nin Tevrat tefsiri olduğunu açıklama gereği dahi duymamıştır. Sefarad Yahudileri, Talmud'u da Raşi'nin şerhinden bağımsız düşünmemiş ve her baskıda onun yorumlarına yer vermişlerdir. Sadece bu durum bile tek başına Raşi'nin sürgün sonrası Yahudi kimliğinin yeniden oluşumundaki yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁰⁶¹ Dolayısıyla Raşi yalnızca Aşkenaz Yahudi cemaatleri için değil Sefarad Yahudileri açısından da evrensel bir otoritedir.¹⁰⁶²

Sefarad bilginlerinin İstanbul'da bastıkları ilk şerhin Raşi'nin Tevrat tefsirine ilişkin olması şaşırtıcı bir durum değildir. Bu baskıda *Peruş ha-Tora*'nın bir değil birkaç şerhine yer verilmiş olması ve bunların da Sefarad kökenli oluşu iki açıdan önemlidir. Birincisi 16. yüzyıldan itibaren *Peruş ha-Tora*'ya yazılan şerhlerin sayısı bir antoloji oluşturacak kadar çoğalmıştır. İkincisi ve daha da önemlisi matbaacıları böyle bir eser hazırlamaya iten meraklı bir okuyucu kitlesinin ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁰⁶³ Raşi'nin otoritesini tescilleyen bir diğer örnek de eğitim veya litürjik amaçlarla çoğaltılan Tevrat metinleridir. Aşkenaz Yahudilerinin bu amaçlarla kullandıkları Tevrat kopyalarında Targum yerine Raşi'nin yorumlarının yer alması sıradan bir durum olarak okunabilir ancak Sefarad bilginlerinin de Aramice çeviriler yerine Raşi'nin yorumlarını tercih etmeleri şaşırtıcıdır.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶¹ Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion", 263-264.

¹⁰⁶² Stern, "The Rabbinic Bible and Its Sixteenth-Century Context", 99.

¹⁰⁶³ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 77.

¹⁰⁶⁴ Williams, "Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss", 182; Stern, "The Rabbinic Bible and Its Sixteenth-Century Context", 95; Sarit Shalev-Eyni, *Jews Among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance* (Oostkamp: Harvey Miller, 2010), 9-10.

İlk Yahudi matbaacıların İbranice Tevrat ve Talmud baskılarında Raşi'nin tefsir ve şerhine yer vermeleri, Raşi'ye yükledikleri anlamı göstermesi açısından oldukça önemlidir. Raşi'nin yorumları hem Aşkenaz hem de Sefarad Yahudileri açısından otorite haline gelmiştir. Ana metinle birlikte basılan yorumları birbirinden ayırt etmek için kullandıkları yazı hattına dahi onun ismini vermişlerdir. Raşi hattı başlangıçta sadece Raşi'nin yorumları için kullanılmışsa da daha sonra İbn Ezra, Maimonides ve Nahmanides gibi muhaliflerinin tefsirleri de bu hat ile basılmıştır. Zugot, Tannaim, Amoraim ve Geonim dönemlerinde ortaya çıkan sayısız önemli isme rağmen 15. yüzyılda ortaya çıkan İbranice yazı stiline Raşi ile anılması dikkat çekicidir. Bu da Raşi'nin Yahudi dini düşüncesi ve kültürü üzerinde bıraktığı bir diğer etkidir.

4.3. RAŞİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Raşi'nin tefsiri yazıldığı tarihten itibaren yaklaşık bin yıldır Tevrat eğitimi ve Tevrat'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Yahudileri derinden etkilemiştir. Bununla birlikte bir Yahudi klasiğine dönüşme süreci boyunca tefsirine çeşitli eleştiriler de yöneltmiştir. İlk eleştiriler ilginç bir şekilde her ikisi de peşat yorumcusu olan Raşbam ve İbn Ezra'dan gelmiştir. Devam eden yüzyıllarda ise eleştiriler daha çok rasyonalistler tarafından dile getirilmiştir. İbn Tibbon'un 13. yüzyılda Maimonides'in *Delaletu'l-Hairin* eserini İbraniceye tercüme etmesiyle¹⁰⁶⁵ Fransız talmudistler (gelenekçiler) ile Maimonides yanlısı rasyonalistler arasında teolojik tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Felsefi bakış açısına sahip rasyonalistler Maimonides'in tefsir metodunu ve teolojik görüşlerini, Tevrat'ın sözlerinin akla uygunluğunu ortaya koyan önemli bir çaba olarak görürken; talmudistler ise bunun Rabbinik Yahudiliğe karşı tehlikeli bir saldırı girişimi olduğu iddialarını, Raşi üzerinden dile getirmişlerdir. Talmudistler ile rasyonalistler arasındaki çatışma arttıkça, gelenek yanlısı olarak kabul edilen Raşi'nin yorumları da eleştiri konusu edilmiştir.¹⁰⁶⁶

Aragonlu Moşe ben Şem Tov Gabay (ö. 1443) şerhinde Raşi'yi eleştirenleri üç gruba ayırmıştır: (i) Tevrat tefsirini 'tamamen midraşik ve agadik' bir eser olarak görenler; (ii) bilimsel gerçeklikten uzak olmakla suçlayanlar ve (iii) gramer ve felsefi bilgiden yoksun bulanlar. Onların iddialarını da cevaplayan Moşe, Raşi'yi eleştirenleri 'cehaletlerine gömülmüş' kişiler şeklinde tasvir eder ve Raşi'den uzaklaştıkları için de helak olacaklarını belirtir. Ayrıca ona göre Raşi'nin

¹⁰⁶⁵ İbn Tibbon'un Arapça nüshalarına da başvurarak yaptığı bu çeviriyi Maimonides de gözden geçirmiştir. Bkz. Musa b Meymun Maimonides, *Delâletu'l-hâirin = Akli karışıklar için rehber.*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021).

¹⁰⁶⁶ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 66.

yorumları mantık, tabiat kanunları gibi bilimsel gerçekliklerden uzak olabilir fakat bu bir eksiklik değildir. Hatta sapkınlığa yol açma potansiyeli olduğu için Raşi'nin yorumlarında bu bilgilere yer vermemesi bir erdemdir.¹⁰⁶⁷

Yukarıda belirttiğimiz üzere Raşi'ye yönelik ilk eleştiriler katı peşat tutumuyla bilinen torunu Raşbam'dan gelmiştir. Raşbam'ın eleştirilerinin merkezinde Raşi'nin midraşik yorumlara ağırlık vermiş olması yer almaktadır. Ona göre Raşi, *deraşı peşat* yerine koymuştur.¹⁰⁶⁸ Bu aynı zamanda araştırmacıların Raşi'nin Yaratılış 3:8'deki ifadelerinin bir hermenötik ilke olarak 'peşat'a işaret ettiği iddialarının aksine gösteren bir durumdur. Ayrıca Raşbam, eğer fırsatı olsaydı Raşi'nin "...*kutsal yazıların her geçen gün yeni idrak edilen peşat anlamına göre yeniden tefsir edeceğini itiraf ettiğini*"¹⁰⁶⁹ belirterek aslında Raşi'nin de peşat tefsiri konusunda kendini yetersiz bulduğunu ima etmiştir. Bu itirafı dile getiren kişi Raşbam olsa da en azından Raşi ile peşat anlayışlarının farklı olduğu konusunda önemli ipuçları içermektedir. Raşbam'ın peşat olarak tanımladığı 127 yorumdan 107 tanesi kısmen ya da tamamen Raşi'nin yorumuna aykırıyken, Raşi ile hemfikir olduğu yorumların sayısı ise %5'i geçmemektedir.¹⁰⁷⁰ Yaratılış kitabındaki yorumların yaklaşık %50'sinde Raşbam Raşi'nin görüşlerine katılmamaktadır. Dolayısıyla Raşbam sadece peşat konusunda Raşi'den ayrılmamakta, aynı zamanda yorumlarının da neredeyse yarısı Raşi'ninkilere aykırılık teşkil etmektedir.¹⁰⁷¹

Raşbam, Raşi'yi açıkça eleştirmekten da sakınmıştır. Kendi yorumunu "*metnin literal anlamına göre...*" gibi ifade kalıplarıyla veren Raşbam, böylece metnin gerçek anlamını yansıtmayan Raşi'nin yorumunu reddettiğini ima eder. Kimi zaman ise Raşbam, Raşi'nin yorumunu kısaca özetler ve "*ve [böyle] yorumlayan kişinin yanıldığını*", "*peşata göre hatalı olduğunu*" hatta "*yorumunun uydurma ve ahmakça olduğunu*"¹⁰⁷² ileri sürecektir sert eleştirilerde bulunur. Her ne kadar Raşi'den ismen bahsetmemiş olsa da yorumun içeriğinden hareketle Raşbam'ın kime atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁷³

Raşbam, Raşi'nin Yaratılış 49:9'da geçen "*Yahuda bir aslan yavrusudur. Oğlum benim! Avından dönüp yere çömelir. Aslan gibi, dişi bir aslan gibi yatarsın. Kim onu uyandırmaya cesaret edebilir?*" ifadesine ilişkin yorumunu ağır sözlerle eleştirmiştir. Raşi, Yakup'un Yahuda'ya

¹⁰⁶⁷ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 57-60.

¹⁰⁶⁸ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis*, 394.

¹⁰⁶⁹ Rashbam on Genesis 37/2.

¹⁰⁷⁰ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis*, 17.

¹⁰⁷¹ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis*, 391-392.

¹⁰⁷² Rashbam on Genesis, 1/1, 33/18, 16; Exodus, 2/2, 2/6; Tesniye, 32/10.

¹⁰⁷³ Viesel, "The Anxiety of Influence", 279-281.

söylediği sözleri Yusuf'a yapılan saldırı şeklinde okurken, Raşbam ise bu sözleri gelecekle ilgili bir kehanet bağlamında değerlendirmiştir. Yorumunun devamında ise Raşbam Yakup'un bu pasukta Yusuf'un satılışına atıfta bulunduğunu anlayanların “*ya metnin cümle yapısını anlamadığını ya da telaffuz kurallarına (teamim klal) dikkat etmediğini*” belirtmiştir.¹⁰⁷⁴

Raşbam kimi zaman da Raşi'nin yorumunu sert ve iğneleyici bir üslupla eleştirmiştir.¹⁰⁷⁵ Örneğin Raşi Yaratılış 45:8'de geçen “rav” (רב) kelimesini, *Targum Onkelos*'u izleyerek ‘çok’ ya da ‘büyük’ anlamına gelecek şekilde yorumlarken; Raşbam ise ‘yeterli’ olarak yorumlamıştır. Raşbam, “*Bu ifadenin diğer yorumları uydurma ve aptalcadır*” diyerek dolaylı olarak Raşi'yi hedef almıştır.¹⁰⁷⁶

Kutsal yazıları literal anlam, filoloji, gramer ve mantık ilkelerini göz önünde bulundurarak açıklamaya özen gösteren İbn Ezra da Raşi'ye sert eleştiriler yöneltmiştir.¹⁰⁷⁷ İbn Ezra, kendisinden önceki yorumcuların “*Mişna, Talmud ve Baraytalarda bölümleri, pasukları, kelimeleri ve hatta harflerini ‘deraş’ metoduyla*” yorumladıklarını, fakat onların “*doğru yolu, peşatı da bildiklerini*” ve bunu “*hiçbir metnin peşatından yoksun bırakılamayacağı*” şeklinde genel bir ilke haline getirdiklerini belirtir. İbn Ezra'ya göre peşatın esas alınması gerekmektedir fakat önceki yorumcular peşat yerine “*deraşı birincil ve asıl*” metot haline getirmişlerdir. Bunlardan biri de “*merhum Rabbi Şlomo*”dur. Küçümseyici bir üslupla İbn Ezra, Raşi'nin “*Kutsal yazıları deraşa göre yorumlamasına*” rağmen “*peşat yöntemini uyguladığını zannettiğini*” ileri sürer. Bu noktada İbn Ezra, Raşi'ye ağır ithamlarla bulunur: “*...fakat eserlerindeki peşat [yorumlarının sayısı] binde bir bile değildir (“ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף”).* [Yine de] *çağımızın alimleri bu kitapları yüceltmektedirler.*”¹⁰⁷⁸

Bu sert eleştiriden sonra İbn Ezra'nın eserlerinde Raşi'nin midraşik hatalarını çürütmesi beklenebilir ancak sadece 14 yerde Raşi'nin yorumlarına atıfta bulunur.¹⁰⁷⁹ İbn Ezra, midraş karışıklığına rağmen Raşi'yi eleştirirken ihtiyatlı davranmıştır. Yukarıda alıntıladığımız üzere İbn Ezra, Raşi'nin Yahudiler arasındaki saygınlığının ve otoritesinin farkındadır. Raşi, Orta Çağ Yahudileri tarafından Rabbinik geleneğin önemli bir temsilcisi olarak görülmüştür. Dolayısıyla İbn

¹⁰⁷⁴ Rashbam on Genesis 49/9.

¹⁰⁷⁵ Viesel, “The Anxiety of Influence”, 281.

¹⁰⁷⁶ Rashbam on Genesis 45/28.

¹⁰⁷⁷ Cohen, *The Rule of Peshat*, 208; İbn Ezra, Raşi'nin ismini yalnızca Sefer Safah Berurah adlı gramer kitabında zikretmiştir. Shlomo Sela - Gad Freudenthal, “Abraham Ibn Ezra's Scholarly Writings: A Chronological Listing”, *Aleph* 6 (2006), 13-55.

¹⁰⁷⁸ Cohen, “Emergence of the Rule of Peshat in Medieval Jewish Bible Exegesis”, 217; Lockshin, “Tradition or Context: Two Exegetes Struggle with Peshat”, 2/175.

¹⁰⁷⁹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 47, 298.

Ezra, Raşi'yi doğrudan hedef almanın veya yorumlarını eleştirerek değersizleştirmenin ne tür sakıncalar doğurabileceğinin farkında bir tutum sergilemiştir.

İbn Ezra'nın Raşi'ye yönelik eleştirilerinden biri İshak'ın kurban edilmek istenmesi öyküsüyle (Akedat Yitshak) ilgilidir. Raşi bu sınanmayı başından sonuna kadar İshak'a da İbrahim kadar eşit ve aktif rol vererek yorumlar. İshak, itaat ve teslimiyetiyle üstünlüğünü kanıtlayan aktif ve istekli bir katılımcı olarak sunulur. Yahudilik, İshak'ın soyundan devam edeceği için onun da ön plana çıkartılması gerekmektedir. Raşi, midraşik geleneğe uyarak yaptığı hesaplara kurban edilmeye götürüldüğünde İshak'ın otuz yedi yaşında olduğunu tespit etmiştir.¹⁰⁸⁰ Raşi'nin zihninde kurban edilmeye götürülmekle İshak da sınanmış, bunu bilerek ve isteyerek babasına eşlik etmiş ve sonunda da Tanrı'nın bahsettiği ödülü İbrahim'le birlikte kazanmıştır. Sınavları eşit ise o halde İbrahim ve İshak'ın teslimiyetleri, sevinçleri ve ödülleri de eşittir.¹⁰⁸¹ Raşi, sadece ideal baba-oğul ilişkisi açısından değil; diaspora Yahudilerini motive edebilmek adına bu öykünün hem İbrahim hem de İshak için bir sınav olduğunu vurgulamaktadır. Bu hem seçilmişlik iddiası için hem de Haçlı baskılarının yaşandığı bir dönemde Yahudileri cemaat içinde tutabilmek ve gerektiğinde savaşmayı ve şehit olmayı göze almalarını sağlayabilmek adına önemli bir dini motivasyondur.

İbn Ezra'nın Akedat Yitshak yorumu ise, geleneksel Yahudilik anlayışından ve midraşik yorumlardan oldukça farklıdır. Ona göre İshak kurban edilmek üzere dağa götürüldüğünde kaç yaşında olduğuyla ilgili iddialar mantık dışıdır. Hahamlarımızın (Raşi gibi) iddia ettiği gibi otuz yedi yaşında bir yetişkin olsaydı Tevrat'ın da bunu doğrulaması gerekmekteydi. Bu durumda İshak kurban edilmeyi bilinçli olarak seçmiş ve kabul etmiş olacak, dolayısıyla fazileti ve ödülünün de İbrahim'den daha fazla olması gerekirken “*Tanah'ta İshak'ın bu fedakarlığını gösteren hiçbir şey yoktur.*” İbn Ezra bazılarının İshak'ın beş yaşında olduğuna ilişkin yorumları da odun taşıyabildiği gerekçesiyle reddetmiştir. Bu nedenle İbn Ezra, kurban edilmeye götürüldüğünde İshak'ın on üç yaşına yakın olduğunu belirtir. Daha sonra İbn Ezra şu çarpıcı sonuca varır: “*İbrahim İshak'ı etkisiz hale getirmiş ve rızası olmadan onu bağlamıştır. Bunun kanıtı [İshak babasına 'yakmalık sunu kuzusu nerede?' diye sorduğunda] İbrahim'in niyetini gizleyerek ona 'Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak' diyerek cevap*

¹⁰⁸⁰ Raşi, Yaratılış, 25/20; Bereshit Rabbah 56/11.

¹⁰⁸¹ Raşi, Yaratılış, 22.

vermesidir. [Çünkü] İbrahim, ‘yakmalık sunu sen olacaksın’ deseydi, İshak’ın büyük olasılıkla kaçacağını biliyordu.”¹⁰⁸²

İbn Ezra’nın metnin literal anlamına sadık kalarak yaptığı yorum bir açıdan peşat tefsirinin etkili bir örneğini teşkil ediyorsa da başka bir açıdan ise İshak’ın ortaya koymuş olduğu kahramanlığın küçümsenmesi anlamına gelmektedir. Yahudilerin çağlar boyunca kendi kimliklerini, Raşi’nin yorumladığı şekliyle, bu öykü üzerinden tanımladıkları unutulmamalıdır. Bu yorumu bir de Rhineland’da Haçlı Seferleri nedeniyle Hristiyanların zulmüne uğrayan Yahudilerin bakış açısından ele almak gerekmektedir. Kuşkusuz onlar için Raşi’nin yorumunun pratik değeri çok daha derindir. Ayrıca Yahudilerin seçilmişlik iddialarının temellendirilmesi de kutsal yazıların İbn Ezra’nın literal anlayışıyla değil Raşi’nin midraşik okumasıyla mümkün olabilir. Bu da Raşi’ye Rabbinik geleneği temsil etme saygınlığı ve otoritesi kazandırmıştır.

Raşi’yi eleştiren bir diğer isim de Nahmanides’tir. Her ne kadar tefsirinde Raşi’den çokça alıntı yaptığı için yorumlarını onayladığı şeklinde genel bir kanaat bulunsa da Nahmanides, pek çok noktada Raşi’ye eleştiriler de yöneltmiştir.¹⁰⁸³ Tefsirinin hemen girişinde *deraş* ve peşatı mukayeseli olarak ele alacağını, İbn Ezra gibi Raşi’nin yorumlarını da ‘araştırmaya ve tartışmaya’ tabi tutacağını belirtir.¹⁰⁸⁴ Nahmanides’in temel eleştirisi Raşi’nin halahik pasajları *derâşa* göre yorumlarken Rabbinik geleneği yansıtmakta başarısız olmasıdır.¹⁰⁸⁵ Ancak İbn Ezra’ya yönelttiği eleştirilerle kıyaslandığında Raşi’ye karşı oldukça saygılı bir tutum takındığı da açıktır. Bunun da nedeni Nahmanides’in mistik görüşleri için aradığı Rabbinik temeli Raşi’nin midraşik yorumlarıyla sağlamış olmasıdır.

Nahmanides’in eleştirilerine örnek olarak Raşi’nin “*kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir*”¹⁰⁸⁶ yasağına ilişkin yorumunu verebiliriz. Raşi, bu cümlede ‘ve’ gibi bir bağlaç varsayarak yorumlamış ve “*kanını ve canını*” şeklinde hayvanın iki ögesinin de yenilmemesi gerektiği şeklinde bir sonucuna varmıştır.¹⁰⁸⁷ Nahmanides ise “*eğer böyle olsaydı, kutsal yazıların, ‘içinde yaşam (can) olduğu sürece etini ve kanını yemeyeceksiniz’ demesi gerektiğini*” belirterek Raşi’nin “*bu yorumun[un] hem peşat’a hem de derâş’a uygun olmadığını*” öne sürer. Öncelikle

¹⁰⁸² İbn Ezra’s Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit), çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver (New York: Menorah Publishing Company, 1988), 1/224-225.

¹⁰⁸³ Aaron W. Hughes, “Concepts of Scripture in Nahmanides”, *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, ed. Benjamin D. Sommer (New York: New York University Press, 2012), 153.

¹⁰⁸⁴ Elman, “It Is No Empty Thing”, 28.

¹⁰⁸⁵ Lawee, *Rashi’s Commentary on the Torah*, 49-50.

¹⁰⁸⁶ Yaratılış, 9/4.

¹⁰⁸⁷ Raşi, Yaratılış, 9/4.

metinde hayvanın ‘*kanı ve canı*’ şeklinde iki ayrı öğeden söz edilmemektedir. İkinci olarak Yahudi olmayanlara (*bnei Noah/Nuhilere*) canlı bir hayvanın hem canı hem de kanının yasaklandığına ilişkin midraşik görüş azınlığın görüşü olup Talmud’da rabbilerin vardığı görüşü yansıtmamaktadır. Ona göre “tüm canlılara hayat veren kan”¹⁰⁸⁸ olduğu için ‘kanlı et’ yasağıyla kastedilen canlı bir hayvanın etidir.¹⁰⁸⁹ Bunun dışında Nahmanides tefsirinde pek çok yerde Raşi’ye itiraz etmiş ve farklı yorumlar ortaya koymuştur. Bu durum Raşi’nin henüz nihai otorite olarak algılanmadığı şeklinde okunabilir fakat 13. yüzyılda artık Raşi’nin temel referans noktası haline geldiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Raşi’nin yorumlarının Sefardik Yahudiler arasında yayılmasıyla birlikte rasyonalistlerin eleştiri tonu da giderek sertleşmiştir. Yitshak ben Yehuda Abravanel (ö. 1508), Yitshak ben Moşe Arama (ö. 1494) ve Toledolu Yitshak Karo (ö. 1535), Raşi’ye önemli eleştiriler yöneltmiştir. Rabbinik dönem sonrası Yahudi tefsircilerini *deraş ve peşat* olmak üzere iki akım şeklinde tasnif eden Abravanel, *deraş*ı kuzey Fransa Yahudi tefsir ekolünün öncüsü Raşi, *peşat*ı ise Endülüs tefsir geleneğinin zirve ismi İbn Ezra ile ilişkilendirmiştir. Abravanel, her iki ekolle ilgili olarak şaşırtıcı derecede güçlü bir hoşnutsuzluk kaydeder. İbn Ezra’yı “*kelimelerin gramer yapısına ve metnin zahir anlamına*” odaklanmakla; Raşi’yi ise “*yorumlarının çoğunda rabbilerin açıklamalarıyla (midraşim) yetinmekle*” eleştirir. Ona göre İbn Ezra *peşat* vurgusuyla kutsal yazıları ‘sıradan bir tarih kitabına’; Raşi ise midraşik yorumlara indirgemıştır. Abravanel hangi midraşik yorumların tefsire dahil edileceğine karar verme aşamasında da Raşi’nin tutarlı bir şekilde mantık ilkeleriyle hareket etmediği görüşündedir.¹⁰⁹⁰

Abravanel, Arama ve Karo’nun Raşi’ye yönelttikleri açık eleştirileri, Âdem’in hayvanlarla cinsel ilişki yaşadığını ima eden yorum¹⁰⁹¹ hakkındaki tartışmalarda görmek mümkündür. Tanah’ın anlatımıyla, Tanrı ilk insan olan Âdem’in yalnız kalmasının ‘iyi olmadığını’ anladığında, ona ‘uygun bir yardımcı’ yaratmaya karar verir. Bu amaçla ‘vahşi hayvanları’ ve ‘gökteki kuşları’ yaratan Tanrı, bu yeni yaratıklara ‘ne isim vereceğini görmek için ilk Âdem’e sunar’. Bunlardan ‘uygun yardımcı bulunamadığını’ fark edince ise Tanrı, Âdem’i derin bir uykuya

¹⁰⁸⁸ Levililer, 17/14.

¹⁰⁸⁹ Ramban on Genesis 9/4.

¹⁰⁹⁰ Eric Lawee, “Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship”, *Hebrew Bible / Old Testament. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 195-199.

¹⁰⁹¹ Raşi, *Yaratılış*, 2/23.

yatırır ve sonra kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirir. Bu yaratılan son canlı için Âdem “*Bu kez/sefer (zot ha-paam, זאת הפעם) kemiklerimden kemik, etimden et*” yanıtını verir.¹⁰⁹²

Rabbi Elazar'e atfedilen bir midraşa göre Âdem'in kendisine uygun bir eş bulmak için ‘evcil ve vahşi hayvanlarla’ (*behema ve-haya, בהמה וחיה*) ‘cinsel birliktelik yaşamış’ (*še-ba adam al kol, שבא אדם על כל*) ancak Havva ile birlikte olana kadar ‘arzuları tatmin olmamıştır’ (*lo nitkarera da‘ato, ולא נתקררה דעתו*).¹⁰⁹³ Raşi, pasukta geçen ‘zot ha-paam’ ifadesini açıklarken bu midraşa atıf yapar ve orijinal metindeki Havva ayrıntısını çıkartıp şu yorumda bulunur: “‘*bu kez*’ [ifadesi] Âdem’in bütün evcil ve vahşi hayvanlarla ilişkiye girdiğini ama tatmin olmadığını öğretmektedir.”¹⁰⁹⁴

Raşi'nin bu yorumu birkaç cılız ses dışında genel olarak Yahudi yazarları yaklaşık üç yüzyıl rahatsız etmemiş gibidir. 15. yüzyıla gelindiğinde ise Abravanel, Arama ve Karo gibi yazarlar, Âdem ile hayvanlar arasında cinsel birleşme olasılığına net bir şekilde karşı çıkmışlardır. Onlara göre buradaki yakınlaşma bir metafor olup Âdem'in uygun bir eş bulmak için her bir hayvanın doğasını tespit etmeye yönelik fikir yürütme süreci kastedilmektedir.¹⁰⁹⁵

Eleştiriler ne olursa olsun, Raşi'nin Tevrat tefsirinin, yorum geleneği bağlamında Yahudi tarihindeki en etkili ve en önemli tefsir olduğu gerçeğini değiştirmeye yetmemiştir. Raşi, Yazılı Tora'yı Sözlü Tora ile açıklayan müfessir olarak kabul görmüştür. Bu gerçekten hareketle kimi araştırmacılar Raşi'nin yorumları için Tevrat'ın ‘kanonik açıklamaları’ olduğunu dahi iddia etmiştir.¹⁰⁹⁶ Bu yorumlar siyasi veya dini bir kurumun resmi kararı olmadığı için veya ‘uyulması ve takip edilmesi’ gereken yasalar içermediği için kanonik sayılmayabilir. Ancak bir topluluğun kolektif öz-bilincinin ilkelerini içeren ya da öğretilen, okunan, aktarılan ve yorumlanan bir metin olması bakımından kanoniktir.¹⁰⁹⁷ Raşi'nin Tevrat tefsiri, ilk ortaya çıkışından bu yana Yahudilerin eğitimini, karakterini ve davranışını şekillendirdiği¹⁰⁹⁸ gibi hem yazmalar hem de matbu eserler içerisinde en çok aktarılan ve yorumlanan eser olmuştur. Tefsir 200'den fazla elyazmasında günümüze ulaşmıştır ve yaklaşık 180 tanesi tam versiyonlarını korumaktadır. Bu sayıya en yakın

¹⁰⁹² Yaratılış, 2/23.

¹⁰⁹³ BT, Yevamot, 63a.

¹⁰⁹⁴ Raşi, Yaratılış, 2/23.

¹⁰⁹⁵ Lawee, “From Sepharad to Ashkenaz”, 401.

¹⁰⁹⁶ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 3-4.

¹⁰⁹⁷ Margalit Finkelberg - Guy G. Stroumsa, “Introduction: Before the Western Canon”, *Homer, the Bible, and Beyond* (Leiden: Brill, 2003), 5; Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1997), 3.

¹⁰⁹⁸ Sarna, “Rashi the Commentator”, 2.

müfessir 100 el yazmasıyla İbn Ezra'dır.¹⁰⁹⁹ Hakkında yazılan şerhler dikkate alındığında, yorumlanan bir metin olması açısından da Raşi'nin tefsiri kanonik kabul edilebilir. Yahudi tefsir literatüründe Raşi'nin Tevrat tefsiri kadar şerh ve haşiyelere konu edilen başka bir eser söz konusu değildir. On altıncı yüzyılın başlarında Raşi'nin Tevrat tefsiri, basılı Tevrat nüshalarının neredeyse tamamında yer alarak Yahudiler açısından 'evrensel bir statüye' ulaşmıştır.¹¹⁰⁰



¹⁰⁹⁹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 5.

¹¹⁰⁰ David Stern, *The Jewish Bible: A Material History* (University of Washington Press, 2017), 153.

SONUÇ

Bu çalışmada, Raşi'nin hayatı, eserleri, tefsir metodolojisi ve Yahudilik açısından öne çıkan belirli konulardaki teolojik görüşleri detaylı olarak incelenmiştir. Ayrıca literatürdeki genel kabulün aksine, Raşi'nin yorum metodolojisinin *peşat* (literal) yerine midraşik olduğu çeşitli örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Raşi'nin Yahudi kutsal metinlerini yorumlama tarzı, onun midraşları dönüştürerek yeni bağlamlara uyarlama yeteneğiyle dikkat çekmektedir. Raşi'nin tefsirleri bu anlamda donuklaşan yazılı Yahudi dini metinlerini, yine başka bir yazılı literatür olan midraşlar üzerinden nasıl güncellenebileceğinin örneği olmuştur. Bu yaklaşım, onun yorumlarının hem zamansal hem de mekânsal bağlamda geniş bir yelpazeye hitap etmesini sağlamıştır.

Midraşik tefsir, Yahudi yorum geleneğinde kutsal metinlerin yorumlanmasında kullanılan iki klasik yöntemden biridir. Bu yöntem, metinlerin yüzeysel anlamlarının ötesine geçerek, okuyuculara daha derin ve geniş kapsamlı bir anlayış sunar. Midraşik yöntem bu yönüyle metinlerin sadece basit ve gerçek anlamlarına odaklanan diğer klasik yöntem olan *peşat* tefsirinden ayrılır. Yorumcu daha geniş bir anlam katmanını sunan midraşik tefsirle okuyucunun pedagojik ve manevi (ahlaki) gelişimlerine katkıda bulunmayı amaçlar. Raşi de midraşik yöntemi kullanarak kutsal metinlerden hukuki ve ahlaki dersler çıkarır. *Peşat* yorumcusunun böyle bir gayesi yoktur. O sadece metnin literal olarak ne dediğine odaklanır. Raşi bu yöntemle, zamanın ve zeminin koşullarına uygun tefsirler yazarak Yahudilerin güncel sorunlarına çözümler üretebilmiştir. Raşi'nin tefsirleri bu nedenle Yahudi yorum geleneğinin en önemli ve en etkili eserleri olarak görülmüş ve kendisine de bu bağlamda “Yasa'nın Yorumcusu” anlamında “*Parşandata*” (פרשנדטא) unvanı verilmiştir. Bu sayede geniş kitleler tarafından kabul gören Raşi, yüzyıllardır Yahudi öğrenimi ve dini pratiği üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.

Raşi ve onun okulundan mezun olan öğrencilerin eserleri, Kuzey Fransa ve Almanya'daki Aşkenaz Yahudi geleneğinin yok olmaya yüz tutmuş sözlü ve yazılı kültürünün korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır. I. Haçlı Seferi sırasında Aşkenaz Yahudileri, Talmud eğitimiyle ünlene en önemli yeşivaları (Mainz, Worms ve Speyer) yok edildiğinde tek sığınakları Raşi'nin Troyes'teki okulu olmuştur. Troyes yeşivasının şöhretinin bu tarihten sonra yayılması tesadüf değildir. Raşi, Tevrat tefsiri ve Talmud şerhiyle; öğrencileri

Tosafistler ise, tefsirin yanında halahik çalışmalarıyla Aşkenaz geleneğinin yeniden yapılanmasında etkili olmuştur. Bu nedenle günümüzde artık Aşkenaz Yahudiliği denilince, bu geleneğe kurumsal kimliğini kazandıran Rabbi Gerşom yerine Raşi akla gelmektedir.

Raşi, sadece Aşkenaz Yahudileri için değil, İspanya sürgününden (1492) sonra başta İstanbul, Selanik ve Edirne olmak üzere farklı bölgelere göç eden Sefarad bilginleri için de otorite haline gelmiştir. Sefarad Yahudileri İstanbul'a geldiklerinde Tevrat ve Talmud'dan sonra Yahudi kimliğinin bir parçası olarak Raşi'nin yorumlarını referans almışlardır. İbn Yaiş'in sözlerinde görüldüğü üzere dünyaya dağılmış Yahudiler Tevrat, Targum ve Tefsir'in bir kopyasını bir arada bulamamaktan yakınırken, 'tefsir' ile kast edilenin Raşi'nin Tevrat Tefsiri olduğunu belirtme gereği dahi duymamışlardır. Dolayısıyla Tefsir, Sefarad geleneğinin 16. yüzyılda başlayan yeniden şekillenme sürecinde de hayati rol oynamıştır.

Orta Çağ boyunca Yahudilerin karşılaştığı siyasi krizler, Raşi'ye Avrupa Yahudileri nezdinde saygın bir konum kazandırmıştır. Ancak Raşi'ye böylesi bir saygınlığı kazandıran tek etken bu değildir. Raşi edebi üretkenliği ve Rabbinik geleneğe olan bağlılığıyla da hem Aşkenaz hem de Sefarad bilginlerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Yahudi tefsir geleneği tarihinde Tanah'ı ve Talmud'u bir bütün olarak yorumlamayı başaran ilk Yahudi müfessir Raşi'dir. Hakkında yapılan araştırmalarda bu durum göz ardı edilse de onun en dikkat çekici özelliği tefsirlerini midraşik yorumlardan derlemiş olmasıdır. Raşi, kutsal yazıların geleneksel Yahudi tefsir anlayışına uygun olarak Sözlü Tora'ya dayanan midraşik gelenek ile açıklanması gerektiği inancına bağlı kalmıştır. Kaynakları belirtmese de tefsirlerinin dörtte üçünün midraşlardan oluşması bu durumun en somut göstergesidir. Tefsirlerinin otorite haline gelmesini sağlayan en önemli etken de kuşkusuz içerdiği midraşik gelenektir. Tefsirin midraşik oluşu, Yazılı Tora'nın Sözlü Tora ile açıklanması şeklinde algılanmıştır.

Raşbam (ö. 1158), İbn Ezra (ö. 1167), Maimonides (ö. 1204) ve Nahmanides (ö. 1270) gibi önemli Yahudi müfessirler kutsal metinleri dil, gramer veya akli/felsefi metotlarla açıklarken; Raşi tefsirlerini Rabbinik literatür üzerine inşa etmiştir. İçerisinde bu kadar midraşik malzeme barındıran ve çoğu zaman metni bağlamının dışına çıkartarak yorumlayan Raşi'nin *Peruş ha-Tora*'sının *peşat* kategorisine yerleştirilmesinin muhtemel nedeni Orta Çağ sonrası Yahudi tefsir geleneğinin standart metodu haline gelen *peşata*, Raşi gibi bir otorite üzerinden geçerlilik sağlama arzusu olabilir. Bunun en somut ifadesini Raşi'nin *peşattan* anlamadığını ileri süren Sefarad

rabbilerinin, İspanya sürgünü sonrası onu Tevrat çalışmalarının merkezine almakta sakınca görmemeleridir.

Ancak Raşi sıradan bir midraş derleyicisi değildir. Yorumlarında alıntılacağı midraşları kendi tefsir anlayışına uygun hale getirmek için yeniden kurgulamıştır. Bazen takdim-tehir yaparak; bazen bir harf bile olsa ekleme-çıkarma yaparak; bazen de farklı kaynaklara ve farklı bağlamlara ait midraşları sanki bir bütünmüş gibi birleştirerek yeni bir yorum olarak sunar. Raşi'nin midraşları dönüştürüp yeni bağlamlara uyarlama becerisi, onun tefsir metodolojisinin temelini oluşturmakta ve Yahudi kutsal metinlerinin yorumlanmasında önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Raşi'nin midraşik kaynakları değiştirme, dönüştürme ve yeni bağlamlara uyarlama girişimi esasında Rabbinik metinlerin donuklaştırılmadığını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Yorumlarındaki esnekliğin temelinde de midraşik materyalin şekil verilebilir olduğu düşüncesi yatmaktadır. Talmud sonrası Yahudi yorumcuların tefsir anlayışı mevcut midraşik materyalin olduğu gibi aktarımı esasına dayandığı için toplumun güncel sorunlarına cevap üretme konusunda yetersiz kalmıştır.

Bununla birlikte araştırmacılar çoğunlukla Raşi'yi *peşat* kategorisine yerleştirme eğilimindedir. Buna göre Yahudi-Hristiyan polemikleri, Rabbinik gelenek, İspanya Yahudi kültürü gibi etkenler Raşi'yi *peşat* tefsirini geliştirmeye itmiştir. Ancak Raşi'nin tefsirlerinin midraşik karakterli oluşu, literal anlama aykırı çok sayıda yoruma yer verilmesi, Hristiyan karşıtlığının belirsizliği, İspanya tefsir geleneğine dair açık bir etkileşimin tespit edilememesi bu iddiayı temelsiz kılmaktadır. Öyle ki hem şerh yazarları hem de çağdaş Raşi araştırmacılarının birincil gündemi, midraşik yorumların *peşat* ile uzlaştırılması ya da midraşik yorumu gerektirecek gerekçelerin bir şekilde ortaya konulması sorunu olmuştur.

Raşi'nin sahip olduğu saygınlığı *peşat* tefsirindeki başarısıyla açıklamak yanıltıcı bir söylemdir. Saygınlığın ölçütü *peşat* konusundaki başarısı olsaydı, halaha söz konusu olduğunda bile *peşattan* ödün vermeyen Raşbam ve İbn Ezra'nın sistematik ve aşırı literal/gerçekçi tefsirleri tercih edilmiş olurdu. Ayrıca Raşi'yi *peşat* tefsiri konusunda başarısız bulanlar, bu savlarını İbn Ezra'nın *peşat* yorumları üzerinden temellendirirken; İspanya sürgünü sonrası İbn Ezra'yı bırakıp Raşi'nin *peşat* olmayan yorumlarına sarılmaları da açıklanmayı bekleyen başka bir çıkmazdır.

Raşi'nin tefsirlerinde literal anlayışa uygun yorumlar da söz konusudur. Ancak onun *peşat* anlayışı “tannaim ve amoraim”ın sistematik olmayan literal tefsir anlayışına daha yakındır. Orta

Çağ peşatçıları metnin basit ve gerçek anlam vurgusuyla metnin anlamını sınırlandırırken, Talmud rabbileri ise bir metni her koşula uygun yeni anlamlar yükleyerek revize etme esnekliğiyle yorumlamışlardır. Bu anlayış aynı zamanda dini metinleri donuklaştırmaktan kurtarmıştır.

Metodolojik tartışmalar bir yana Raşi'nin Tanah tefsiri ve Talmud şerhi, iki ana metin gibi kanonik statüye ulaşmıştır. Matbaanın da katkısıyla Raşi'nin yorumları Yahudi dini literatürü için yeni bir ana metin haline gelmiştir. Başlangıçta Tevrat'ı açıklamayı hedefleyen bir eser iken, zamanla açıklanması gereken bir kanonik metne dönüşmüştür. Tevrat tefsiri bugüne kadar 200'den fazla şerhe ve sayısız monografiye konu olmuştur. İbrani matbaasında çıkan ilk İbranice eser (1469-1472), Tevrat'ın İbranice ilk baskısı (1482), Tanah'ın ilk tam versiyonu *Mikraot Gedolot* (1515-1517) Raşi'nin yorumlarıyla basıldığı gibi, Babil Talmudu'nun ilk tam edisyonu (1520-1523) da Raşi'nin şerhiyle basılmıştır. Raşi'nin Talmud şerhi, Talmud'un bütün matbu nüshalarında Mişna ve Gemara ile birlikte yer alan tek bütüncül şerhtir.

Raşi'nin tefsirleri, 13. yüzyıl gibi erken bir tarihten itibaren Tevrat eğitimi müfredatına girmeye başlamış ve zamanla Tevrat ve Talmud çalışmalarının odağı haline gelmiştir. Onun yorumları, yüzyıllardır Yahudi çocuklarına ilk (*bet ha-sefer, heder*) ve orta öğretim (*bet ha-midrash, yeşiva*) kurumlarında temel ders olarak okutulmaktadır. Tevrat'ın Raşi'nin tefsirleriyle birlikte öğretilmediği yeşiva neredeyse yoktur. Dolayısıyla Raşi, dini eğitim alan her Yahudi tarafından bilinecek kadar saygın ve popüler bir kutsal kitap yorumcusudur. Raşi, Yahudilere sadece Tevrat ve Talmud'u öğretmekle kalmamış, aynı zamanda eğitim yoluyla onların Tevrat ve Talmud algılarının şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır. Bu özelliği nedeniyle Raşi, **Rabban shel Yisrael** (İsrail'in öğretmeni) olarak anılmasının nedeni budur. Tevrat eğitiminde Raşi'nin tercih edilmesinde ise iki temel faktör etkili olmuştur. Raşi'nin yorumları kaynak açısından midraşik karakterlidir ve oldukça sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Bu da Raşi'nin tefsirlerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasını kolaylaştırmıştır.

Raşi'nin etkisini Yahudi dini pratiğinde de görmek mümkündür. Yahudiler haftalık *peraşa* okumalarını yüzyıllarca Raşi'nin yorumları eşliğinde icra etmektedir. Raşi'nin yazdığı ilahiler/dualar (*selihot*) da başta Aşkenazlar olmak üzere bugün hâlâ birçok Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudi cemaatinin sinagog ibadetlerinde okunmaktadır. Böylece 11. yüzyılda yaşamış bir Fransız rabbinin yorum ve görüşleri dünya Yahudilerinin mirası haline gelmiştir.

Özetle Raşi, Orta Çağ Rabbani Yahudilik düşüncesinin Batı Hristiyanlık dünyasında öne çıkan en önemli temsilcilerinden biridir. Geleneksel yorum anlayışını (midraşik) merkeze alarak yazdığı tefsirler Yahudilere; Katolik Kilisesi'nin Hristiyanlaştırma propagandaları, Haçlı Seferleri'nin yol açtığı siyasi baskılar, İspanya sürgünü gibi önemli krizlerde her zaman bir sığınak ve çıkış kapısı olmuştur.

Yahudi teolojisini, yorum geleneğini, dini pratiğini ve eğitimini derinden etkileyen Raşi hakkında yapılacak çalışmalar için de birkaç öneride bulunmak isabetli olacaktır.

a) Raşi'nin tefsir metodolojisinin, aynı dönemde yaşamış diğer Yahudi yorumcuların metodolojileriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi, onun yorum anlayışının özgün yönlerini ve ortak noktalarını daha net bir şekilde ortaya koyacaktır.

b) *Peşat-deraş* tartışmaları kapsamında Raşi'nin yorumları Raşbam (ö. 1168), İbn Ezra (ö. 1167) ve David Kimhî (ö. 1235) ile karşılaştırılmalı olarak incelenebilir.

c) Raşi'nin tefsir metinlerinin sıhhatinin ve otantikliğinin tespitine yönelik yapılacak çalışmalar, mevcut metinlerin doğruluğunu ve güvenilirliğini belirlemek adına önemli katkılar sağlayacaktır. Bu tür çalışmalar, Raşi'nin teolojik görüşleri ve tefsir metodolojisine dayanak teşkil eden yorumlarının daha doğru bir şekilde anlaşılmasını ve açıklanmasını destekleyecektir.

d) Raşi'nin yorumlarının, yaşadığı dönemin tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı içinde daha geniş çaplı bir analize tabi tutulması, yorumlarının ardındaki motivasyonları ve etkilerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bu çalışma, Türkçe literatürde Raşi hakkında yapılan ilk akademik inceleme olma özelliği taşımaktadır. Türkiye'de bu alandaki akademik boşluğu doldurmayı amaçlayan bu araştırmanın gelecekteki araştırmacılar için bir temel oluşturması hedeflenmektedir.

KAYNAKÇA

- Abecassis, Deborah. *Reconstructing Rashi's Commentary on Genesis from Citations in the Torah Commentaries of the Tosafot*. McGill University, Doctor Of Philosophy, 1999.
- Abulafia, Anna Sapi. "The Interrelationship Between the Hebrew Chronicles on the First Crusade". *Journal of Semitic Studies* 27/2 (1982), 221-239.
- Agus, Irving Abraham. "Rashi and His School". *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*. ed. Cecil Roth. 2/210-248. Israel: Rutgers University Press, 1966.
- Alper, Ömer Mahir. "Martini, Raymundus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/64. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Altuncu, Abdullah. *Kilise ve Sansür Papalığın İbrani Matbuatına Yönelik Sansürü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Altuncu, Abdullah. "Venedik'te İbrani Matbuatı: Bomberg Matbaası ve Burada Basılan Mikra'ot Gedolotlar". *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, 459-493.
- Amit, Yairah. "The Place of Genres in Bible Curricula". *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*. ed. Chaim Cohen vd. 2/755-774. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.
- Amram, David Werner. *The Makers of Hebrew Books in Italy*. London: Holland Press, 1963.
- Angel, Hayyim. "The Paradox of Parshanut: Are Our Eyes on the Text, or on the Commentators?" ed. Moshe Ahrend vd. *Tradition* 38/4 (2004), 112-128.
- Araz, Ömer Faruk. "Eleazar b. Yose ha-Galili ve Otuz iki Yorum Kuralı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 98-118.
- Araz, Ömer Faruk. "Rabbâni Yahudiliğin Temellerini Oluşturan Hillel ve Şamma'yın Hayatı ve Ekolleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1049-1069.

- Araz, Ömer Faruk. “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”. *Dergiabant* 9/1 (30 Mayıs 2021), 124-150.
<https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>
- Araz, Ömer Faruk. “Yahudi Dini Literatüründe İsmail İle İlgili Rivayetlerin Analizi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 119-150.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2022.
- Arslantaş, Nuh. “Abbasîler Döneminde Yahudilerin Temel Eğitim Kurumları: Bet Ha-Seferler ve Beytülmidraslar”. *BELLETEN* 78/282 (01 Ağustos 2014), 435-474.
<https://doi.org/10.37879/belleten.2014.435>
- Arslantaş, Nuh. “Abbasîler Döneminde Yahudilerin Yüksek Din Eğitim Kurumları: Yeşivalar”. *BELLETEN* 79/286 (01 Aralık 2015), 847-876.
<https://doi.org/10.37879/belleten.2015.847>
- Asher, A. (ed.). *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. çev. A. Asher. London & Berlin: A. Asher & Company, 1840.
- Attali, Jacques. *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*. çev. Berna Günen. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Aykıt, Dursun Ali. “Helenistik Yahudilik ve Septuagint (LXX) Algısı”. *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)*, 167-186.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Bacher, Wilhelm. “Peshat”. *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Jacob Zallel Lauterbach vd. 9/652-653. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Bacher, Wilhelm vd. “Tannaim and Amoraim”. *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 12/49-54. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905.

- Baer, Yitzhak (Isaac) F. "Rashi and the World Around Him". *Jewish Intellectual History in the Middle Ages*. ed. Joseph Dan. 103-118. BİNAH, 3. London: Praeger, 1994.
- Bağır, Muhammed Ali. *Yahudi Düşünür Saadia Gaon Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2015.
- Banitt, Menahem. *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*. Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, 1985.
- Bar-Ilan, Meir. "The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism". *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*. ed. Gabrielle Sed-Rajna. 321-335. Paris: Cerf, 1993.
- Barnes, W. Emery. "Ancient Corrections in the Text of the Old Testament (Tikkun Sopherim)". *The Journal of Theological Studies* 1/3 (1900), 387-414.
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, Second Edition., 1937.
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, Second Edition., 1958.
- Baron, Salo Wittmayer. *Ancient and Medieval Jewish History: Essays*. New Jersey: Rutgers University Press, 1972.
- Baron, Salo Wittmayer. "Rashi and the Community of Troyes". *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 47-71. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Bergman, Bernard. "Rashi as Commentator". *Tradition* 1/1 (1958), 104-116.
- Berl Goldberg (ed.). *Chofes Matmonim*. Berlin: Sumtibus G. Bethge, 1845.
- Berliner, Abraham, Rashi. *Raschi der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch*. Frankfurt: Kauffmann, 1905. <https://catalog.hathitrust.org/Record/100106107>
- Berndt, Rainer. "The School of Saint Victor in Paris". *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*. ed. Magne Saebo. 466-495. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Besalel, Yusuf. "Avdala". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1/85-86. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

- Besalel, Yusuf. "Goy". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1/191-192. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Besalel, Yusuf. "Minim". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/409-410. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Besalel, Yusuf. "Posek". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/511-512. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Bloch, Isaac. "Gershom ben Yudah". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 5/638-639. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Bloch, Joshua. "Early Hebrew Printing in Spain and Portugal". *Hebrew Printing and Bibliography*. ed. Charles Berlin. 2-198. New York: New York Public Library and Ktav Publishing House, 1976.
- Blondheim, D. S. "Tentative List of Extant Manuscripts of Rashi's Talmudical Commentaries". *The Jewish Quarterly Review* 8/1 (1917), 55-60. <https://doi.org/10.2307/1451401>
- Blondheim, David. "Liste Des Manuscrits Des Commentaires Bibliques De Raschi". *Revue des Études Juives (REJ)* 91/181 (1931), 71-101. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1931.5714>
- Blumenfield, Samuel M. *Master of Troyes: A Study of Rashi, the Educator*. New York: Behrman House, 1946.
- Blumenfield, Samuel M. "Rashi". *Great Jewish Personalities in Ancient and Medieval Times*. ed. Simon Noveck. 233-252. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.
- Blumenfield, Samuel M. "Rashi, the Teacher in Israel (1040-1105)". *Jewish Social Studies* 2/4 (1940), 391-400.
- Blumenkranz, B. "Germany 843-1096". *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*. ed. Cecil Roth. 2/162-174. Israel: Rutgers University Press, 1966.
- Boxel, Piet van. "Robert Bellarmine Reads Rashi: Rabbinic Bible Commentaries and the Burning of the Talmud". *The Hebrew Book in Early Modern Italy*. ed. Joseph R. Hacker - Adam Shear. 121-132. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- R. Salomonis Jarchi Commentarius Hebraicus In Pentateuchum Mosis*. çev. Friedrich Breithaupt. Typis Reyherianis, 1710.

- Brueggemann, W. "Gabriel". *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*. ed. George A. Buttrick. 2/332-333. New York & Nashville: Abingdon Press, 1981.
- Chazan, Robert. *European Jewry and the First Crusade*. University of California Press, 1987.
- Chazan, Robert. *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*. Berkeley & London: University of California Press, 2000.
- Chazan, Robert. *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Chazan, Robert. "Rashi's Commentary on the Book of Daniel: Messianic Speculation and Polemical Argumentation". *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*. ed. Gilbert Dahan vd. 111-121. Paris: E. Peeters, 1997.
- Chazan, Robert. "The First Crusade Narrative of R. Eliezer Bar Nathan". *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*. ed. Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow. 191-203. Yeshiva University Press, 2010.
- Chones, Simon Moses. *Toldot HaPoskim*. Warsaw, 1910.
- Coffman, Aryeh. *La Torá con Rashi: el Pentateuco con el comentario de Rabi Shelomo Itzjaki (Rashi)*. 5 Cilt. Editorial Jerusalem de México, 2001.
- Cohen, Gerson D. "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim". *Studies of the Leo Baeck Institute*. ed. Max Kreutzberger. 115-156. New York: Leo Baeck Institute, 1967.
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Cohen, Mark R. *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Cohen, Mordechai Z. "Emergence of the Rule of Peshat in Medieval Jewish Bible Exegesis". *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*. ed. Mordechai Z. Cohen - Adele Berlin. 204-2223. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- Cohen, Mordechai Z. *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution*. Cambridge University Press, 2021.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=C5AFD6AFE21EE7218B84A9FD9235B50C>
- Cohen, Mordechai Z. *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900-1270*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- Cohen, Shaye J. D. “Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor”. *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*. ed. Hindy Najman - Judith H. Newman. 449-472. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Darmesteter, Arsène. “Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible”. *Revue des Études Juives* 53/106 (1907), 161-193. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1907.4806>
- Darmesteter, Arsene - Blondheim, David Simon A. *Les Gloses Françaises dans les Commentaires Talmudiques de Raschi*. Paris, 1929.
- Demirci, Kürşat. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses, vollständig in’s Deutsche übersetzt mit beigedrucktem Bibel-Texte in einem Bande*. çev. Julius Dessauer. Budapest: Selbstverlag des Verfassers, 1887.
- Dinçer, Pınar Serdar. “Eski Ahit’in İlk Yunanca Sürümü: Septuagint (LXX)”. *Akademik Hassasiyetler* 6 (09 Aralık 2019), 159-174.
- Doğan, Hatice. *İbn Meymun’un Hayatı Eserleri ve “Delâletü’l-Hâirîn” Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=201&tarama=hatice+do%C4%9Fan>
- Doron, Pinchas. “Methodology of Rashi in His Commentary on the Torah”. *Estudios Bíblicos* 45/1-2 (1987), 93-104.

Doron, Pinchas. *Rashi's Torah Commentary: Religious, Philosophical, Ethical, and Educational Insights*. Northvale: Jason Aronson Inc., First Edition., 2000.

RaShI 'al ha-torah: ibersetzt und durch anmerkungen erleitert. çev. Leib (Leopold) Dukes. Prag: Druck und verlag des M.I. Landau, 1830.

Eidelberg, Shlomo - Derovan, David. "Gershom Ben Yudah Me'or Ha-Golah". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 7/551-552. Detroit: Thomson & Gale, 2007.

Eisenstat, Yedida. "Taking Stock of the Text(s) of Rashi's Torah Commentary: Some 21st Century Considerations and the Case for Leipzig I." *To Fix Torah in Their Hearts: Essays on Biblical Interpretation and Jewish Studies in Honor of B. Barry Levy*. ed. Jaqueline S. du Toit vd. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2018.

Eisenstat, Yedida Chaya. *Rashi's Midrashic Anthology: The Torah Commentary Re-Examined*. Ann Arbor, United States, Ph.D., 2014.

Elbogen, Ismar. *Der Jüdische Gottesdienst in Seiner Geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: G. Fock, 1913.

Elfenbein, Israel (ed.). *Tešuvot Raši*. New York: Shulsinger Bros. Linotyping & Publishing Co., 1943.

Eliot, Simon - Rose, Jonathan. *A Companion to the History of the Book*. Hong Kong: John Wiley & Sons, 2011.

Elman, Yaakov. "'It Is No Empty Thing': Nahmanides and the Search for Omnisignificance". *Torah U-Madda Journal* 4 (1993), 1-83.

Englander, Henry. "A Commentary on Rashi's Grammatical Comments". *Hebrew Union College Annual* 17 (1942), 427-498.

Englander, Henry. "Grammatical Elements and Terminology in Rashi's Biblical Commentaries: Introduction". *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 387-429.

Evans, Craig A. *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*. Leiden: Brill, 2001.

Fidora, Alexander. "The Latin Talmud and Its Translators: Nicholas Donin vs. Thibaud de Sézanne?" *Henoch* 37/1 (01 Ocak 2015), 17-28.

- Finkelberg, Margalit - Stroumsa, Guy G. "Introduction: Before the Western Canon". *Homer, the Bible, and Beyond*. 1-8. Leiden: Brill, 2003.
- Fishbane, Michael. "The Teacher and the Hermeneutical Task: A Reinterpretation of Medieval Exegesis". *Journal of the American Academy of Religion* 43/4 (1975), 709-721.
- Flores, A González. "The Latin Talmud Translation: The Hebrew Sources". *Studies on the Latin Talmud*. ed. Cecini Ulisse - Vernet i Pons Eulàlia. 77-92. Servei de Publicacions, 2018.
- Fram, Edward. "The Vilna Talmud as a Reflection of Changing Patterns of Study". *Polin Studies in Polish Jewry* 33 (2021), 173-183.
- Francesconi, Federica. "'This Passage Can Also Be Read Differently...': How Jews and Christians censored Hebrew texts in Early Modern Modena". *Jewish History* 26/1/2 (2012), 139-160.
- Freimann, Aron. "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch". *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 73-114. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Garfinkel, Stephen. "Applied Peshat: Historical-Critical Method and Religious Meaning". *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22/1 (1993), 19-28.
- Garfinkel, Stephen. "Clearing Peshat and Derash". *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*. ed. Magne Saebo. 129-134. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Geiger, Ari. "Nicholas of Lyra's Literal Commentary on Lamentations and Jewish Exegesis: A Comparative Study". *Medieval Encounters* 16/1 (2010), 1-22.
- Gelles, Benjamin J. *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*. Leiden: Brill, 1981.
- Ginsburg, Christian David). *Introduction of the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*. London: Trinitarian Bible society, 1897.
- Goodwin, Deborah. "Take Hold of the Robe of a Jew": Herbert of Bosham's Christian Hebraism. Leiden: Brill, 2006.
- Gottheil, Richard - Castiglione, Vittore. "Bologna". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 3/298-299. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.

- Gottheil, Richard - Jacobs, Joseph. "Incunabula". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 6/575-580. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Grabois, Aryeh. "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century". *Speculum* 50/4 (Ekim 1975), 613-634.
- Gracia, Manule Jose Pedrasa. "Minor Printing Offices in Fifteenth and Sixteenth Centuries". *Print Culture and Peripheries in Early Modern Europe*. ed. Benito Rial Costas. 309-324. Leiden: Brill, 2013.
- Greenstein, Edward L. "Medieval Bible Commentaries". *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. ed. Barry W. Holtz. 213-260. New York: Summit Books, 1984.
- Grossman, Avraham. *Rashi*. çev. Joel A. Linsider. Oxford: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2012.
- Grossman, Avraham. *Rashi and the Jewish-Christian Polemic*. Jerusalem: Bar Tlan University Press, 2021.
- Grossman, Avraham. "Rashi-Bible Exegesis". *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 17/102-103. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Grossman, Avraham. "Rashi's Commentary to Psalms and the Jewish-Christian Polemic". *Studies in the Bible and Education Presented to Professor Moshe Ahrend*. ed. Dov Rappel. 59-74. Jerusalem: Touro College, 1996.
- Grossman, Avraham. "Rashi's Position on Prophecy Among the Nations and the Jewish-Christian Polemic". *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berge*. ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter. 399-417. Leiden: Brill, 2012.
- Grossman, Avraham. "Relations between Spanish and Ashkenazi Jewry in the Middle Ages". *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*. ed. Haim Beinart. 220-239. Jerusalem: Magnes Press, 1992.
- Grossman, Avraham. "The Commentary of Rashi on Isaiah and the Jewish-Christian Debate". *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*. ed. David Engel vd. 47-62. Leiden: Brill, 2012.

- Grossman, Avraham. "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France". *Hebrew Bible / Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*. ed. Magne Saebo. 321-371. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Gruber, Mayer I. *Rashi's Commentary on Psalms*. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Grunhaus, Naomi. *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Grunhaus, Naomi. "The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions". *Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), 415-430.
- Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology*. çev. Heinrich W. Guggenheimer. Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sekîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/329-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Haberman, Abraham Meir. *Piyutey Raši*. Jerusalem: Schocken, 1940.
- Habermann, Abraham Meir. "Bomberg, Daniel". *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Second). 4/52. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Hailperin, Herman. "Nicolas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets". *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 115-148. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Hailperin, Herman. *Rashi and The Christian Scholars*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1997.
- Halivni, David Weiss. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Hanover, Nathan. *Abyss of Despair*. çev. Abraham J. Mesch. Abingdon: Routledge, 6. Basım, 2017.
- Harman, Ömer Faruk. "Bel'am b. Bâûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Harman, Ömer Faruk. “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamber”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (2010), 127-161.
- Harris, Robert. “Rashi’s Introductions to His Biblical Commentaries”. *Shai Le-Sara Japhet: Studies in the Bible, Its Exegesis and Its Language*. ed. Moshe Bar-Asher vd. 219-241. Jerusalem: Bialik Institute, 2007.
- Harris, Robert A. “Concepts of Scripture in the School of Rashi”. *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*. ed. Benjamin D. Sommer. New York: New York University Press, 2012.
- Harris, Robert A. “Rashi and the ‘Messianic’ Psalms”. *Birkat Shalom*. ed. Chaim Cohen. 1/845-862. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.
- Harvey, Warren Zev. “Rashi on Creation: Beyond Plato and Derrida”. *Aleph* 18/1 (2018), 27-49.
- Harvey, Warren Zev. “Spinoza on Ibn Ezra’s Secret of the Twelve”. *Spinoza’s Theological-Political Treatise*. ed. Yitzhak Y. Melamed - Michael A. Rosenthal. 41-55. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hasanov, Eldar. “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 676-695.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957.
- Hasselhoff, Gorge K. “Rashi and the Dominican Friars”. *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*. ed. Charles Burnett - Pedro Mantas Espana. 201-215. London, 2016.
- Hayyim, Jacob ben (ed.). *The Second Rabbinic Bible (Mikraot Gedolot)*. Venice: Daniel Bomberg, 1524.
- Heilprin, Yehiel ben Solomon. *Sefer HaDoroth*. Warsaw, 1886.
- Heller, Marvin J. “Earliest Printings of the Talmud”. *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*. ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein. 61-78. New York: Yeshiva University Press, 2006.
- Heller, Marvin J. *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*. Leiden: Brill, 2013.

- Herczeg, Rabbi Yisrael (ed.). *Sapirstein Edition Rashi: The Torah with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated (Bereishis-Devarim)*. 5 Cilt. Brooklyn: Artscroll / Mesorah Publications, 1999.
- Herczeg, Rabbi Yisrael (ed.). *Sapirstein Edition Rashi: The Torah with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated (Bereishis/Genesis)*. 5 Cilt. Brooklyn: Artscroll Mesorah Publications, 2017.
- Herczeg, Yisrael Isser Zvi. *Patterns in Rashi*. Southfield, MI: Targum, 2003.
- Herman, Marc. "Jewish Renewal: Rashi's View". *Hakhmei Lev* 5 (2023), 150-153.
- Hirschfeld, Hartwig. "Descriptive Catalogue of Hebrew MSS. of the Montefiore Library". *The Jewish Quarterly Review* 14/1 (1901), 159-196.
- Hoyt, Robert Stuart. *Europe in the Middle Ages*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1957.
- Hughes, Aaron W. "Concepts of Scripture in Nahmanides". *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*. ed. Benjamin D. Sommer. 139-156. New York: New York University Press, 2012.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Idelsohn, Abraham Z. *Jewish Liturgy and its Development*. New York: Sacred Music Press, 1932.
- Isserles, Justine. "Mahzor Vitry: A Study of Liturgical-Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany". *Jewish History* 35/1 (2021), 1-29.
- İbn Daud, Abraham. *The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah)*. ed. Gerson D. Cohen. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Jacobs, Joseph - Eisenstein, Judah David. "Talmud Torah". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Jacob Zallel Lauterbach - Isidore Singer. 12/37-39. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*. çev. John Wesley Etheridge. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1862.
- Jonge, Marinus de. "Messiah". *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*. ed. David Noel Freedman. 4/777-788. New York: Doubleday, 1992.

- Kalimi, Isaac. "History of Interpretation the Book of Chronicles in Jewish Tradition: From Daniel to Spinoza". *Revue Biblique (RB)* 105/1 (1998), 5-41.
- Kalimi, Isaac. *The Retelling of Chronicles in Jewish Tradition and Literature: A Historical Journey*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Kalita, Thomas Marian. *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's "Commentary on Genesis"*. Washington: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 1985.
- Kalman, Jason. "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies". *Religion Compass* 2/5 (2008), 819-843.
- Kamin, Sarah. "Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France". *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1985), 141-155.
- Kamin, Sarah. "Rashi's Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash". *Immanuel* 11 (1980), 16-32.
- Kanarfogel, Ephraim. "Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions". *Raschi Und Sein Erbe: Internationale Tagung Der Hochschule Für Jüdische Studien Mit Der Stadt Worms*. ed. Daniel Krochmalnik vd. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2007.
- Kanarfogel, Ephraim. *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit: Wayne State University Press, 2012.
- Kanarfogel, Ephraim. "Varieties of Belief in Medieval Ashkenaz: The Case of Anthropomorphism". *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*. ed. Daniel Frank - Matt Goldish. 117-159. Detroit: Wayne State University Press, 2008.
- Kasher, Menahem (ed.). *Tešuvot Raši*. Jerusalem, 1925.
- Katz, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. London: Oxford University Press, 1961.
- Katz, Jacob. *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Kearney, Jonathan. *Rashi-Linguist despite Himself: A Study of the Linguistic Dimension of Rabbi Solomon Yishaqi's Commentary on Deuteronomy*. New York: T&T Clark, 2010.

- Kedar, Benjamin Z. "Rashi's Map Of The Land Of Canaan, Ca. 1100, And Its Cartographic Background". *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*. ed. Richard J. A. Talbert - Richard W. Unger. 155-168. Leiden & Boston: BRILL, 2008.
- Kellner, Menachem. "Rashi and Maimonides on Torah and the Cosmos". *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*. ed. Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow. 23-58. Yeshiva University Press, 2010.
- Kirkisânî, Ya'kûb el-. *Kitâbu 'l-Envâr ve 'l-Merâkib Code of Karaite Law*. ed. Leon Nemoy. 2 Cilt. New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939.
- Klein, Elka. *Jews, Christian Society, & Royal Power in Medieval Barcelona*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- Kolatch, Yonatan. *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*. 2 Cilt. New Jersey: KTAV Publishing House, 2007.
- Kollektif. *Kutsal Kitap Sözlüğü*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Krieger, Pinchas. *Parşan-Data: Raşimat ha-Piruşim le-Piruş Raşi al ha-Torah*. 2 Cilt. Monsey, 2005.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Levirat Evlilik -Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar". *Turkish Studies* 11/17 (2016), 245-266.
- Lasker, Daniel J. "Rashi and Maimonides on Christianity". *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*. ed. Ephraim Kanarfogel - Moshe Sokolow. 3-21. Yeshiva University Press, 2010.
- Lawee, Eric. "From Sepharad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition". *AJS Review* 30/2 (2006), 393-425.
- Lawee, Eric. "Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship". *Hebrew Bible / Old Testament. II: From the Renaissance to the Enlightenment*. ed. Magne Saebo. 190-214. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Lawee, Eric. *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*. New York: State University of New York Press, 2001.

- Lawee, Eric. “Pregnant Contradictions: Inconsistencies in Rashi’s Account of Esau’s and Jacob’s Religious and Moral Development in the Rashi Supercommentary Tradition”. *Reading the Bible in the Pre-Modern World: Interpretation, Performance and Image*. ed. Chanita Goodblatt - Howard Theodore Kreisel. 175-221. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2021.
- Lawee, Eric. *Rashi’s Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Lawee, Eric. “The Rebellion Against Rashi”. *Tablet Magazine*. 13 Temmuz 2020. Erişim 30 Mayıs 2024.
- Leibowitz, Nehama. “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”. *Torah Insights*. 101-142. Jerusalem: The Joint Authority for Jewish Zionist Education, 1995.
- Levy, B. Barry. “Rabbinic Bibles, ‘Mikra’ot Gedolot’, and Other Great Books”. *Tradition* 25/4 (1991), 65-81.
- Levy, B. Barry. “Rashi’s Commentary on the Torah: A Survey of Recent Publications”. *Tradition* 23/4 (1988), 102-116.
- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Liber, Maurice. “Rashi”. *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 10/324-325. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Liber, Maurice. *Rashi*. çev. Adele Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906.
- Lieberman, Abraham. “Tikkunei Soferim, an Analysis of a Masoretic Phenomenon”. *Hakirah* 5 (2007), 227-236.
- Lippmann, Gabriel Hirsch (ed.). *Sapha Berura*. Fürth: Zürndorffer, 1839. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11156458-3>
- Lipschütz, Eliezer Meir. *Raschi, sein Leben und Sein Werk*. Warsaw, 1914.
- Lockshin, Martin. “Does Halakhah Really Uproot Peshat?” *Diné Israel* 32 (2008), 211-226.

- Lockshin, Martin. "Peshat or Polemics: The Case of Genesis 36". *New Perspectives in Jewish-Christian Relations in Honor of David Berger*. ed. Elisheva Carlebach - Jacob J. Schacter. 437-453. Leiden: Brill, 2012.
- Lockshin, Martin I. *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis: An Annotated Translation*. Lewiston: E. Mellen Press, 1989.
- Lockshin, Martin I. "Tradition or Context: Two Exegetes Struggle with Peshat". *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*. ed. Jacob Neusner vd. 2/173-186. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Loewe, Raphael. "The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis". ed. Joseph G. Weiss. 141-185. Jerusalem: Magnes Press, 1964.
- Mack, Hananel. "The Bifurcated Legacy of Rabbi Moses Hadarshan and the Rise of Peshat Exegesis in Medieval France". *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*. ed. Javier Castaño vd. 73-92. London: Littman Library Of Jewish Civilization, 2018.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. çev. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Maimonides, Musa b Meymun. *Delâletu'l-hâirin = Akli karışıklar için rehber*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Mansoor, Menahem. *Jewish History and Thought: An Introduction*. New Jersey: KTAV Publishing House, 1991.
- Marcus, Ivan G. "Exegesis for the Few and for the Many: Judah heHasid's Biblical Commentaries". *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), 1-24.
- Marcus, Ivan G. "Rashi's Choice: The Humash Commentary As Rewritten Midrash". *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*. ed. David Engel vd. 29-45. Leiden: Brill, 2012.
- Marcus, Ivan G. "Rashi's Historiosophy in the Introductions to his Bible Commentaries". *Revue des Études Juives* 157/1-2 (1988), 47-55.
- Marx, Alexander. *Essays in Jewish Biography*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947.

- Marx, Alexander. “The Life and Work of Rashi”. *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 9-30. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Marx, Moses. “On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books”. *Alexander Marx: Jubilee Volume*. ed. Saul Lieberman. 1/481-636. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- Max, Schloessinger. “Rashi, His Life and His Work”. *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*. ed. Adolf Guttmacher. 15/223-245. Baltimore: Lord Baltimore Press, 1905.
- Mazeh, Hanan. “Maps of the Land of Israel in the Writings of Rashi and Yefet ben Eli the Karaite”. *Cathedra* 180 (2022), 33-44.
- McCarthy, Carmel. *The Tikkune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*. Universitätsverlag, 1981.
- Meadows, Jack Irwin. *An Investigative Study of Rashi's and Maimonides' Messianic Interpretations of The Star Prophecy in Numbers 24:14-19*. Deerfield, Illinois: Trinity Evangelical Divinity School, Ph.D., 1998.
- Mendelsohn, I. “Urim and Thummim”. *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*. ed. George A. Buttrick. 4/739-740. New York & Nashville: Abingdon Press, 1981.
- Meral, Yasin. *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Meral, Yasin. “Osmanlı Saray Hekimliğinden Papalığın Hizmetinde İbranice Kitap Sansürcülüğüne Bir Yahudi Âlimin Hayat Hikâyesi: Domenico Yerusalmî (ö. 1622) ve Sefer ha-Zikuk”. *Oksident* 3/2 (31 Aralık 2021), 105-134.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Meral, Yasin. “Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”. *Dinler Arası İlişkiler*. ed. Ali İsmail Güngör. 161-176. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

- Mielziner, Moses. "Amora". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Jacob Zallel Lauterbach vd. 1/527-528. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Mintz, Adam. "The Talmud in Translation". *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*. ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein. 121-142. New York: Yeshiva University Press, 2006.
- Mor, Menahem. *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE*. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2016.
- Müller, Joel. *Tešuvot Hahamey Tsarfai ve-Lotir*. Vienne, 1881.
- Noort, Ed. "Balaam the Villain: The History of Reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former Prophets". *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. ed. George H. van Kooten - Jacques van Ruiten. 3-24. Leiden & Boston: Brill, 2008.
- Offenberg, A. K. (ed.). *Catalogue of Books Printed in the XVth Century Now in the British Library (BMC). Part XIII: Hebraica*. The Netherlands: Hes & De Graaf, 2004.
- Offenberg, Adri K. "The Printing History of the Constantinople Hebrew Incunabula of 1493: A Mediterranean Voyage of Discovery". *The British Library Journal* 22/2 (1996), 221-235.
- Offenberg, Adri K. "What do we know about the very first Jewish printers of Hebrew books?" *Studia Rosenthaliana* 33/2 (1999), 174-180.
- Nederlandsche vertaling van den Pentateuch: benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie's Pentateuch commentar*. çev. Abraham Samson Onderwijzer. Amsterdam: Van Creveld & Company, 1895.
- Pearl, Chaim. *Rashi*. London: Peter Halban, 1988.
- Penkower, Jordan S. "The End of Rashi's Commentary on Job. The Manuscripts and the Printed Editions (with three appendices)". *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), 18-48.
- Pereira-Mendoza, Joseph. *Rashi as Philologist*. Manchester: Manchester University Press, 1940.
- Polliack, Meira. "The 'Voice' of the Narrator and the 'Voice' of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet Ben Eli". ed. Chaim Cohen - Victor Avigdor Hurowitz. 891-916. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.

- Porton, Gary G. *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary*. New Jersey: Ktav Publishing House, 1985.
- Preschel, Tovia. "Supercommentaries on the Pentateuch". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 19/315-316. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Rabinowitz, Louis. "The Talmudic Meaning of 'Peshat'". *Tradition* 6/1 (1963), 67-72.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Peshat". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 16/8-9. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Raz-Krakovitz, Amnon. *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*. çev. Jackie Feldman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Rodkinson, Michael Levi. *New Edition of the Babylonian Talmud: Original Text Edited, Corrected, Formulated, and Translated into English*. 20 Cilt. Boston,: The Talmud Society, 1918.
- Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*. çev. Morris Rosenbaum - Abraham M. Silberman. 5 Cilt. London: Shapiro, Vallentine, 1921934.
- Rosenberg, Shalom. "Revelation". *20th Century Jewish Religious Thought*. ed. Arthur A. Cohen - Paul Mendes-Flohr. 815-826. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2009.
- Rosensweig, Bernard. *Ashkenazic Jewry in Transition*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975.
- Rosenthal, A. "Talmud Editions of Daniel Bomberg". *Talmud Editions of Daniel Bomberg*. Leiden: Brill, 1999.
- Rosenthal, Erwin I. J. "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries". *The Journal of Jewish Studies* 11 (1960), 115-135.
- Rosenthal, Erwin I. J. - Guppy, Henry. "Rashi and the English Bible". *Bulletin of the John Rylands Library* 24/1 (1940), 138-167.
- Rosenthal, Judah M. "Anti-Christian Polemics in the Biblical Commentaries of Rashi". *Studies and Texts in Jewish History, Literature and Religion*. Jerusalem: Rubin Mass, 1967.

- Rosin, David. *Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1891.
- Roth, Cecil. "Economic Life and Population Movements". *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*. ed. Cecil Roth. 2/13-48. Israel: Rutgers University Press, 1966.
- Rothkoff, Aaron. "Rashi (His Life)". *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 17/101-102. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Rubin, Rehav. *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018.
- Sackson, Adrian. *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*. Leiden & Boston: Brill, 2017.
- Salgır, Abdülkadir. "Matbaacılığın İlk Ürünleri: İnkunabeller". *Türk Kütüphaneciliği* 5/3 (1956), 191-196.
- Le commentaire de Rachi sur le Pentateuque*. çev. Israel Salzer - Joseph Bloch. Paris: Comptoir du livre du Kéren Hasefer, 1957.
- Sarachek, Joseph. *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*. New York: Hermon Press, 1968.
- Sarna, Nahum M. "Rashi the Commentator". *Lexington Theological Quarterly* 34/1 (1999), 1-11.
- Schmelzer, Menahem. "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion". *Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648*. ed. Benjamin R. Gampel. 256-266, 380-384. New York: Columbia University Press, 1997.
- Schoenfeld, Devorah. *Isaac on Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. çev. R. J. Zwi Werblowsky - Allan Arkush. Philadelphia: Princeton University Press, 1987.
- Schrader, Malcolm E. "Creation-Something From Something, Something from Nothing, or Something from Hardly Anything". *Jewish Bible Quarterly* 36/3 (2008), 187-195.

- Schwartz, Dov. "Abbas, Judah Ben Samuel Ibn". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 1/231. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Schwarzfuchs, S. "France and Germany under the Carolingians". *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*. ed. Cecil Roth. 2/122-142. Israel: Rutgers University Press, 1966.
- Sed-Rajna, Gabrielle. "Some further Data on Rashi's Diagrams to his Commentary on the Bible". *Jewish Studies Quarterly* 1/2 (1993), 149-157.
- Seeskin, Kenneth. "The Greek Background". *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. ed. Steven Nadler - Tamar M. Rudavsky. 1/19-38. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sela, Shlomo - Freudenthal, Gad. "Abraham Ibn Ezra's Scholarly Writings: A Chronological Listing". *Aleph* 6 (2006), 13-55.
- Seligsohn, M. - Schechter, Solomon. "Elijah ben Abraham (Re'em), Mizrahi". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 8/628-631. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Seligsohn, Max. "Saadia ben Nahmani". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 10/586. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Septimus, Bernard. *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Septimus, Bernard. "Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. 1/197-230. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Shalev-Eyni, Sarit. *Jews Among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance*. Oostkamp: Harvey Miller, 2010.
- Shapiro, Marc B. "Did ArtScroll Censor Rashi? Response to R. Yisrael Isser Herczeg". *Hakirah* 27 (2019), 15-25.
- Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Shereshevsky, Esra. *Rashi: The Man and His World*. New York: Sepher-Hermon Press, 1982.

- Shereshevsky, Esra. "Rashi's and Christian Interpretations". *The Jewish Quarterly Review* 61/1 (1970), 76-86. <https://doi.org/10.2307/1453590>
- Shereshevsky, Ezra. "The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch: I". *The Jewish Quarterly Review* 54/1 (1963), 58-79.
- Shimony, Tali Tadmor. "Teaching the Bible as a Common Culture". *Jewish History* 21/2 (2007), 159-178.
- Sigel, Deena. *Teaching Midrash Explicitly in the Primary School*. University of London, 2008.
- Signer, Michael A. "God's Love for Israel: Apologetic and Hermeneutical Strategies in Twelfth-Century Biblical Exegesis". *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*. ed. Michael A. Signer - John Van Engen. 123-149. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- Signer, Michael A. "King/Messiah: Rashi's Exegesis of Psalm 2". *Prooftexts* 3/3 (1983), 273-278.
- Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel*. New York: The Macmillan Company, 1927.
- Simon, Richard. *A Critical History of the Old Testament*. London: Walter Davis, 1682.
- Simon, Uriel vd. "Interpreting the Interpreter: Supercommentaries on Ibn Ezra's Commentaries". *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*. 86-128. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Simon, Uriel. "The Religious Significance of the Peshat". çev. Edward L. Greenstein. *Tradition* 23/2 (1988), 41-63.
- Sinanoğlu, Mustafa. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Slifkin, Natan. "Was Rashi a Corporealist?". *Hakirah*, 7 (2009), 81-105.
- Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. New York: Blackwell, 1952.

- Smith, Catherine Delano - Gruber, Mayer I. "Rashi's (Rabbi Solomon ben Isaac) Legacy: Maps of the Holy Land". *Map Collector* 59 (1992), 30-35.
- Smith, Lesley. *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*. Leiden: Brill, 2009.
- Sokolow, Moshe. "The Commentary of Rashi on the Book of Job". *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 8 (1981), 139-144.
- Soloveitchik, H. "The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and Their Authors". *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*. ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein. 37-42. New York: Yeshiva University Press, 2006.
- Soloveitchik, Haym. "Can Halakhic Texts Talk History?" *AJS Review* 3 (1978), 153-196.
- Soloveitchik, Haym. "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz: 1096, 1242, 1306 and 1298". *Jewish History* 12/1 (1998), 71-85.
- Sonne, Isaiah. "Le-Vikkoret ha-Tekst shel Perush Rashi al ha-Tora". *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), 37-56.
- Sperber, Daniel. "Min". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 14/263-264. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Stern, David. *The Jewish Bible: A Material History*. University of Washington Press, 2017.
- Stern, David. "The Rabbinic Bible and Its Sixteenth-Century Context". *The Hebrew Book in Early Modern Italy*. ed. Joseph R. Hacker - Adam Shear. 76-108. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- İbn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver. 5 Cilt. New York: Menorah Publishing Company, 1988.
- Şahin, Büşra. *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yükek Lisans, 2021.
- Şengül, Fatma Seda. *Yahudi-Hristiyan münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

- Taitz, Emily. *The Jews of Medieval France: The Community of Champagne*. Westport: Greenwood Press, 1994.
- Taşpınar, İsmail. “Dinlerde Yoktan (Ex-Nihilo) Yaratılış: Yahudilik ve Hristiyanlık Örneği”. *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko. 25-49. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Taşpınar, İsmail. *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Taşpınar, İsmail. “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”. *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 143-166.
- Toledano, Jacob Moses. *Apiryon*. Jerusalem, 1905.
- Toledano, Pinchas. *Rashi's Commentary to the Pentateuch and Its Relation to the Targumim with Special Reference to Targum Onkelos (Vol. 1.)*. London: University College, 1980.
- Topşır, Mustafa. “Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri”. *İDİL* 12/103 (2023), 373-400.
- Touito, Elazar. “Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”. *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 159-183.
- Toy, Crawford Howell - Gottheil, Richard. “Bible Editions”. *The Jewish Encyclopedia (JE)*. ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 2/154-162. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Troy, Mary. *Rashi's Image of God: A Study of His Interpretational Approach in Certain Deuteronomic Texts*. Dublin: University College Dublin, Master, 2002.
- Twersky, Isadore. *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Urbach, Ephraim E. “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?” *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*. ed. Gabrielle Sed-Rajna. 387-398. Paris: Cerf, 1993.

- Van der Heide, Albert. "Pardes: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses". *Journal of Jewish Studies* 34/2 (1983), 147-159.
- Van der Heide, Albert. "Rashi's Biblical Exegesis". *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), 292-318.
- Viezel, Eran. "On The Medieval Rabbinic Assumption That The Early Sages Knew The Peshat". *Journal of Jewish Studies* 70/2 (2019), 256-275.
- Viezel, Eran. "Targum Onkelos in Rashi's Exegetical Consciousness". *Review of Rabbinic Judaism* 15/1 (2012), 1-19.
- Viezel, Eran. "'The Anxiety of Influence': Rashbam's Approach to Rashi's Commentary on the Torah". *AJS Review* 40/2 (2016), 279-303.
- Viezel, Eran. "The Formation of Some Biblical Books, According to Rashi". *Journal of Theological Studies* 61/1 (01 Nisan 2010), 16-42.
- Viezel, Eran. "The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects". *The Review of Rabbinic Judaism* 20/1 (2017), 48.
- Viezel, Eran. "The Secret of the Popularity of Rashi's Commentary on the Torah". *Review of Rabbinic Judaism* 17/2 (13 Ağustos 2014), 207-217.
- Walewski, Piotr. "Christians and Christianity in Rashi's Commentaries. Overview and Discussion of the Most Important Studies". *Seminare Learned Investigations / Seminare. Poszukiwania naukowe* 42/4 (Ekim 2021), 23-36.
- Walton, Michael T. - Walton, Phyllis J. "In Defense of the Church Militant: The Censorship of the Rashi Commentary in the Magna Biblia Rabbinica". *The Sixteenth Century Journal* 21/3 (1990), 385-400.
- Weinryb, Bernard D. "Rashi against the Background of His Epoch". *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 39-46. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Werner, Eric. "Trop and Tropus: Etymology and History". *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 289-296.
- Wiesel, Elie. *Rashi: A Portrait*. çev. Catherine Temerson. New York: Nextbook, 2009.

- Williams, Benjamin. "Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss". *Traditio* 71 (2016), 179-201.
- Wolf, Johann Christoph. *Bibliotheca Hebræa*. 4 Cilt. Hamburg & Leipzig, 1715.
- Wolfson, Elliot R. "By Way of Truth: Aspects of Naḥmanides' Kabbalistic Hermeneutic". *AJS Review* 14/2 (1989), 103-178.
- Yardeni, Ada. *The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy and Design*. London: Oak Knoll, 2002.
- Yitzchaki, David (ed.). *Тора с комментариями Раши (Берейшит - Дварим)*. çev. Alexander Feigin vd. Moskova: Knizhniki, 2007.
- Yisraeli, Yosi. "A Christianized Sephardic Critique of Rashi's 'Peshat' in Pablo de Santa María's 'Additiones Ad Postillam Nicolai de Lyra'". *Medieval Exegesis and Religious Difference*. ed. Ryan Szpiech. 128-141. New York: Fordham University Press, 2015.
- Young's Literal Translation of the Holy Bible*. çev. Robert Young. Michigan: Baker Book House, 1977.
- Zacuto, Abraham ben Samuel. *Sefer Yuhasin ha-Şalem*. ed. Herschell Philipovsky - Abraham Hayyim Freimann. London & Edinburgh: Levin-Epstein Press, 1857.
- Zeitlin, Solomon. "Midrash: A Historical Study". *The Jewish Quarterly Review* 44/1 (1953), 21-36. <https://doi.org/10.2307/1453173>
- Zeitlin, Solomon. "Rashi [Rabbi Solomon of France]". *American Jewish Committee* 41 (1939), 111-140.
- Zucker, Saul. "No, Rashi Was Not a Corporealist". *Hakirah* 9 (2010), 81-101.
- Zunz, Leopold. *Die Synagogale Poesie des Mittelalters*. Berlin: J. Springer, 1855.
- Zunz, Leopold. *Toldot Rashi*. çev. Samson Bloch. Warsaw, 1862.
- Zunz, Leopold (ed.). *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*. Berlin: Commission in der Schlesingerschen Buch- und Musik-Handlung, 1822.

- “ALHATORAH.ORG”. Erişim 10 Şubat 2024.
[https://alhatorah.org/Commentators:R._Shelomo_Yitzchaki_\(Rashi\)/ManuscriptsandEditions](https://alhatorah.org/Commentators:R._Shelomo_Yitzchaki_(Rashi)/ManuscriptsandEditions).
- “Biblioteca Apostolica Vaticana”. Erişim 11 Şubat 2024.
[https://digi.vatlib.it/all/search?r=100&k_f=0&k_v=rashi&f\[\]=c%3Afond_mss%2FVat.ebr](https://digi.vatlib.it/all/search?r=100&k_f=0&k_v=rashi&f[]=c%3Afond_mss%2FVat.ebr).
- Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Secunda: Inscriptions Aramaeae Continens, Tomus I.*
 Paris: E Reipublicae Typographeo, 1889.
- “Hamburg 32”. Erişim 11 Şubat 2024.
https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990001673390205171/NLI
- “Heder”. Erişim 22 Mayıs 2024. <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Heder>.
- “Ibn Ezra Lexical Commentary Bereshit Introductions – אבן עזרא דקדוק המלים בראשית הקדמות – Mikraot Gedolot – AlHaTorah.org”. Erişim 13 Aralık 2023.
https://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_Lexical_Commentary/Bereshit/0#m7e3n6.
- “MS Leipzig 1”. Erişim 15 Kasım 2022.
https://alhatorah.org/Commentators:Rashi_Leipzig_1/1/en.
- “Nuernberg 5”. Erişim 11 Şubat 2024.
https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990001899450205171/NLI.
- “Paris 48”. Erişim 11 Şubat 2024. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9003059v>.
- “Parma 3204”. Erişim 11 Şubat 2024.
https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990000829810205171/NLI.
- “The Complete Tanakh (Tanach) - Hebrew Bible - The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi’s Commentary”. Erişim 23 Aralık 2023.
https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/Tanakh-The-Hebrew-Bible.htm.
- “Vatican ebr. 33”. Erişim 11 Şubat 2024. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.33.
- “Vatican ebr.18”. Erişim 11 Şubat 2024. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.18.

“Vatican ebr.132”. Erişim 12 Şubat 2024. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.132.

“חיפוש תוצאות דף | כתיב”. Erişim 10 Şubat 2024.
<https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/searchresultspage?projectName=MANUSCRIPTS#q=lsr01,contains,openforall;any,contains,%D7%A4%D7%A8%D7%95%D7%A9%20%D7%94%D7%AA%D7%95%D7%A8%D7%94%20%20%D7%9C%D7%A8%D7%A9%22%D7%99&searchType=METADATA&ftsMethod=0&ftsType=0>.

“חיפוש תוצאות דף | כתיב”. Erişim 10 Ekim 2023.
<https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/searchresultspage>.

“לרש"י התלמוד פרוש”. Erişim 12 Şubat 2024.
<https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/searchresultspage>.



EKLER

Ek 1: Raši, Sayılar 33. Munich 5

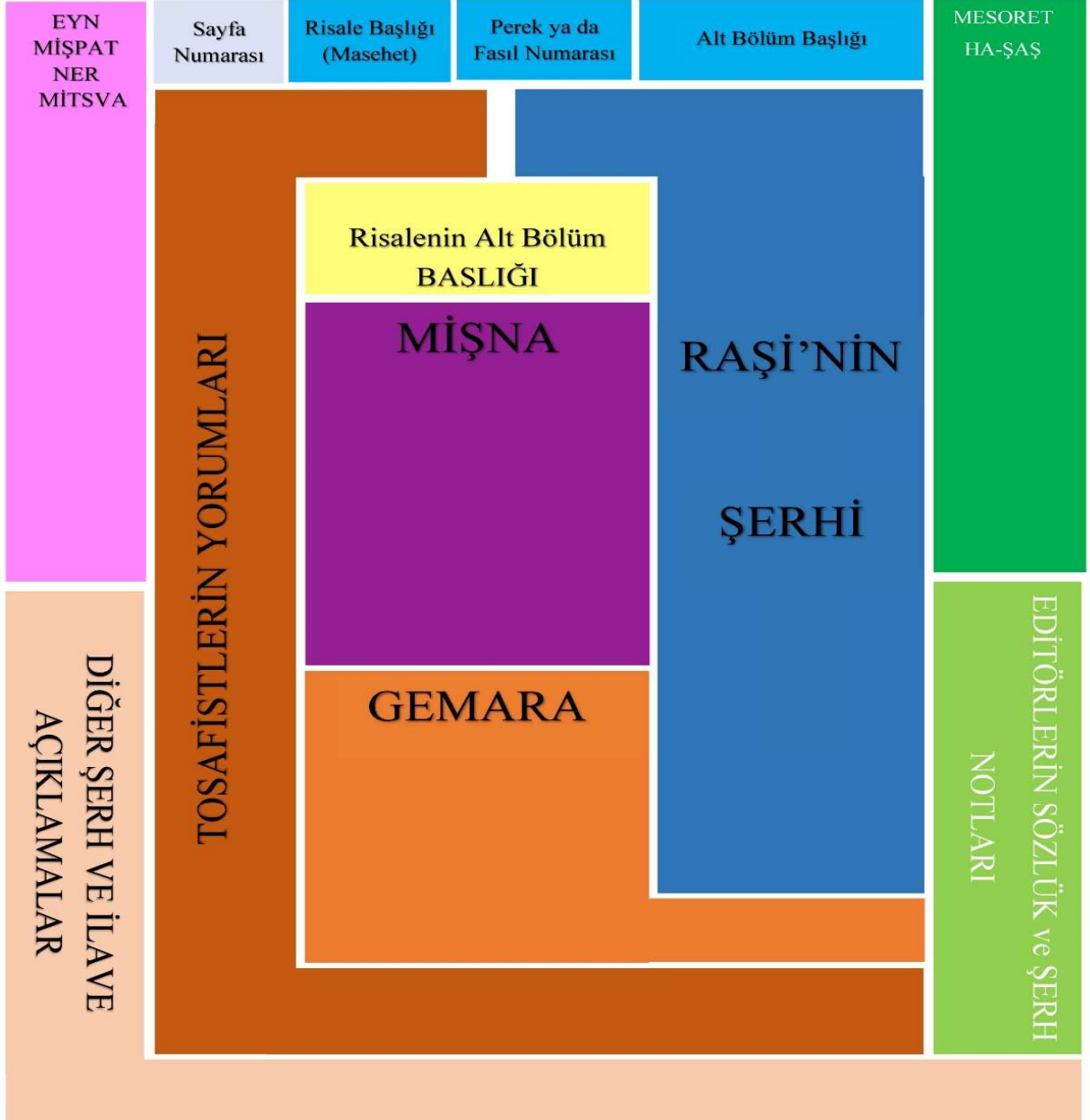


Ek 2: Raši, Sayılar 33. Munich 5

Kuzey				
Büyük Deniz	Filistin	Kenan Toprakları	Ürdün	Aşağı Moab
		Güney	Tuz Gölü/Ölü Deniz	
Mısır		Edom	Moab	Doğu
Sihon				

[illegible][illegible]

Ek 5: Babil Talmudu'nun Sayfa Yapısı



[עיון רש"ל]

שנים אומין במלית. דוקא אומין
לזה כח זה יותר מזה שאילו הי
הממולא מחבירו ועליו להביא ראיה בעו
ליטול בשבועה: זה אומר כולם שלי.
תתני: זה ישבע. מפרש בגמרא

[illegible]

קודם * שהגבתי חותם : בראש
 קני . מדרקתי יחלוק : תנא כולם שלי .
 בחזקה נמורה שהגבתי תחילה וחתם
 תפסת מידי משוכתי זה : והאמר
 רבנאי . בבבא קמא בהגחל ומאכילי :
 ומלאכה דאסא לידים משמע . ואפי'

הכי אחרי ולא עזב סוככים ולא
 יחזיק כי מועט רחמנא עזב סוככים
 כיחא דלא אחרי עזב סוככים
 ולא מייסב למסרח עלה ולא הודרה
 דכל אחא ידיר מייסב להחזירה
 דאדירי סאכרה: **סנה לישנא דעמלא**
נקט ואל דרר גנא כולא
 הוה תמינא מאי מנאחיה דקתי תנא
 לשון פסא דאח בשמעתא ולא
 לשון המקרה ורביב ב פארס קרין
 לה מנאחיה ומסבת רחוי: **בנלמא**
דקתי מנאחיה ב"מ שקטא שמנאח
 מנאחיה קטא הוה תמינא דמנאחיה
 קני לה גמא דרמא ליה תאשמינא

שום תנא דלא קני לה אלא בצהריה
 ולבאי דאשמינין קמא ומתסיה ימיה:
וזהו דאשמינין קמא . גבי מציאות תנא
 וזה אומר וגבי כולה שלי קמאי הוה אומר
 ואולי תדא הוא הכי אבצי ליה למתני
 וזה אומר מלמדיה וכולה ליה **במקם**
ומבשר . קניסיה מני פלוני ודוקא
 מקא וממבשר הוא דלמריני יתלוין
 כבצונתה דחביל למימר שמיס קמאיה
 ולמיסיה נתרסה המבשר אבל הוה אומר
 וליה ארציסיה הוא אומר דלי ארציסיה
 אלא יתלוין דודאי דה מנייהו רמאי הוא
 וסתא מונחת עד שיבא אליהו :

דמורה

רַב שִׁמְיָא בַר אִשִּׁי וְאָמַר לֵהּ *כֵּן



******איהוין במלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פרות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פרות מחציה ויהלוקן זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האמר כולה שלי ישבע שאין לו בה פרות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פרות מרביע זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע ******היו שנים חכבין על גבי בהמה או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג זה אומר כולה שלי זה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פרות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פרות מחציה ויהלוקן בזמן שהם מרים או שיש להן עדים חלוקין בלא שבעה: **[ג'** למה לי למתנא זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וליחתי דא זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי וליחתי אני מצאתיה וזה איננה ככולה שלי אי תנא אני מצאתיה וזה איננא מאי מצאתיה ראיתיה אמרתי דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני תנא כולה שלי דבראיה לא קני ומי מצית אמרת מאי מצאתיה ראיתיה ******והא אמר ******רבנא ******ממצאתה דאתאי לידיה משמע אין ומצאתה דקרא דאתא לידיה משמע ומיהו תנא לישנא דרמא נקט ומדחוי ליה אמר תנא אשכחתינן ואנן ******דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני תני כולה שלי ******דבראיה בעלמא לא קני לה וליחתי כולה שלי ולא בעי אני מצאתיה אי תני כולה שלי הוה אמנא בעלמא דקתני מצאתיה בראיה בעלמא קני תנא אני מצאתיה והדר תני כולה שלי דמשנשנה יתירה אשמעין דראיה לא קני ומי מצית אמרת דא קתני והא זה וזה קתני זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וכל אמר רב פפא ואיתא ******תירשא במצאיה ******ויסיפא במקח וממכר וצריכא דא

ימים ולקח איש מינו ואשלו להחזיק בנזק בשבועה קצויה
 חזיה שלי ספק אם לו זה כלום דלמאמרין פסקר חזיה
 וזאת לו פלגה וזאת חזיה דרבי וזאת קרן וזאת מנחה
 וטעם כל שבח וכו' ודבר יורשו ואלו היתא הספק כולל מנחה
 מנחה קנה. וא"כ דקדמי במתני' (לקמן טז: ע) ראה את התלמי
 וקניו מלך דלא קני מני תמורה כיון דלמחר בכה לו או שם
 את קני' דלמחר' פסקר הבית והטעמיה (לקמן טז: קס"ו)
 הוה קני. אוכל וכו' פסקר בדין זה היא וזאת וזאת דוכסיה

אֲחֵרֵי בַּהֲגוֹל בָּחָרָא (ב"ק ק"ע יט)
 וּבַעַל הַיֵּית דִּקְמִי בַּחֲזָרָא
 כָּדָל הֵיטֵב מֵי אֲחֵרֵי דְּנִי
 אִין כָּדָל לַמִּשְׁכָּה* וְיֹאכֵז מ"ד כֹּהֵל
 מִיֻּקֵּין לֹא חֲזָרָא מַכְתֵּהֶם הֵאָה מ"מ
 לַעֲגִין מַחֲזִיקָא וְחֹזֵף* כֹּסֶם פֶּסֶח שְׂרָבִי
 חֲזָרָא לֵאמֹר כֹּסֶדֶר אֵלֶּךָ כְּמוֹ שְׂרָבִי
 הַחֲסִידִים הַגִּלְמוּדִים אֵלֶּךָ מַכְתֵּהֶם עַל
 חֲזָרָא חֲסִידִים וְלִדְרִךְ כָּכָל מַכְתֵּהֶם
 מִטֶּמֶס לָהֶם שְׁבוּעִים אַחֲרֵי שְׁלֹשִׁים
 כְּדִרְיִיק בְּרִישׁ מַכְתֵּה שְׁבוּעוֹת (דף ג.)
 מִמֵּינִי תֵּגַח מַמוֹת סִקֻּלִּין ב' וְכֵן
 בְּרוּסִים (דף ג.)

ויהלוקו. תימה דמאי שגא
מהאיא דארבא דאמר

כל דאלים גבר פרק חזקת הבתים
(ב"ב דף נ"ז: ושם) וי"ל דלחזקתין שאני
דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי
החזי דאין סהדי דמאי דחפסין האי
ידידיה הוא וכן במנה שלישי דמדמי

בגמרא נטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאלו הם עלומם מוחזקים בו לכך משגי דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך י"ה מוגה אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא

ויחלוקו וכן שנים ארוקים בשמר
 ויחלוקו יתקון (ד. ק. פ.) למתי' משום
 שדמיוס ארוקים בו הדקלוקים וכן
 ליהות אחת דלפטר שפרט לו החי'
 ויבנה און דרך קיטקט לו החי' אחרי
 שראו ביד חצורו כלי ברברא אלף'
 ויחלוקו שדמיוס חסר כספית חסר אלף'
 ומחזוקין בו הו' דינא כל דלמסין וכן
 ויבטומסו און ויחלוקו וכן ויחלוקו
 ויחלוקו ויבנה ליהות אחת הוכח
 דלואי דררדא דמונחא פירוש שבלא
 טעמיחא ים ספח לבית דין ויחלוקו:
 וזה חסר טעב. ואלף' חסר און
 דחשיו כס' שמינו ויחלוקו ויחלוקו

כולם של' כדראמר' בנמ' (לוקן דף ח.)
הא מינו בנמ' ופזיה לעפרור משכטור ה'
אז ממש לעפרור וקאמערס ופזיה
ר'בס' דמיוו להולא' לא אמר' דבנמ'
העז ממוקח דז עמז א' דנאח דהוקס
הבקים (צ"ד דף לבסמס') דנאח וזלש
הא לרעב ח' שערל זיפא' ח'
ומיה שערל מעליל הו' ל' בדי'
ואבר ווימער רעב להולא' בעינור ה'
שז שז שערל מעליל הו' לה' ה'ס'
הייט עמחא ממש דלפ' הו' שיק'
רק קאלה ה' מורס שערל ממוקח ה'
לאמז' ר'הצמיה ככרל עומד' ה'
אז רבי וסיק חות' ל'ל חלפניו ה'
לא חו' כיון עשעה' לכשנה שול'
עומ' בנמ' שערל הו' שזק ה'
לעז מיוו ח'א' היק' כשנפיה
שערל

ת' וגיממא דלין ספק מוילא מידי ודלי
(יבמות דף נח.) ספק ויבם שבאו לחלוק
זוה ליה יבם ודלי וספק ספק ואין ספק
ג. הכא אין סברה מה שהוא ודלי בחזיו
וואמר לחזירו תנה לי דלא קנה בראיה
עליה גלי דעתיא דלא ניחא ליה למקמי
הבטה בהפקד קמי היינו עשה מעשה
ריך : [ע' תוס' צמרות דף נא : ד"ה א"כ-]

א א מ"י פ"ט מהלכות
טוען ונטען הל' ז
סמג עשין לה טוש"ע ח"מ
סי' קלח בעיף א'
[צ"ק קב.]

ב ב מיי' שם הלכה ח
קוש"ע שם סעיף ב :

ג' ג מיי' שם הלכה ז
עוש'ע שם העיף א :

ד' ד' מ"י' פ"ז מהלכות
גזילה ואבידה הל' א'
סמג עשין עד עוש"ע
ח"מ סי' רסח סעיף א' :

ה' ה מ"י פ"כ מהלכות
מכירה הל' ד ועיין
בהשגות ובמ"מ סמג
עשין פכ טוש"ע ח"מ סי'
רכב סעיף א :

רבינו חננאל
שנים אחריו בסלית
זה אומר אני
מצאתיה וכו'. ואקשי'
עלה למה לי למתנא

תוב לו אושר כולה של
 חבד באמרו אנן
 מצאנוה שמעו דכולה
 שלי הוי' , ופרקי
 אתא לאשמעי' בראיה
 בעלמא לא קיי לה
 למציא. הא לא מיכיא
 דהא אפר רבינא
 מצאנוה דאמאי לדינא
 שמעו , דברי רבינא
 בתנול בתרא הל' אין
 פורסין תמיתת תרמסין
 וישפוט איהו , ואיכמנא
 למתני' רישא במציא
 וישא דקתינו לו אושר
 כולה של בקיניא
 בשמוען אני קניניה
 ונתיב דמיה לבעליה

[ד"ר אמאי]

ולווי דיני"ם

תוֹם' ד"ס וז"ל כו' התם
ס"ט וכו'. עיין
לקמן דף קצ"ז ע"א תוֹם'
ד"ס וז"ל :

[לקמן ת.א.]



מאימתי

קורין את שמע בערבין מסעה מהכני
ככספי לאכול בתרומה ההי סכמאוו ו
וטבלו והעריב סמפון והגיע עתם לאכול

מאימתי

ב

קורין וכו' פ' רפ"ו ואזו היסודות מבעור
יום ואין אלו ממתינין לזאת הכנסה
כדמפר בגמ' על כן פ' רפ"ו סוף סעל
יבא ואם כן למה אזו מתפללין ק"ס ב"ה



קריין את שמע בערבים משע' שהכני' נכנסים
לאכול בתרומתן עד סוף האשמו' הראשונה
דבריו' אליעזר וחכמים אומר עד חצות רבן
גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר מעשה
ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו
את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר
חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא
כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותו עד
שיעלה עמוד השחר הקטר חלבי ואבר' מצותן
עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלים לו' אחד
מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם כן למדו
אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן
העבירה גמ' תנא הויא קאי דקחני
מאימתי ותו מאי שנא דחני בערבית ברישא
לחני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי דכתיב
בשכבך ובקומך והכי קרני' זמן קש' דשכיב
אימתי משע' שהכני' נכנסין לאכול בתרומתן
ואי בעי' אימא יליף מבריתו של עולם דכתיב
ויהי ערב ויהי בקר' ו' אחד אי הכי סיפ' דקחני
בשחר מברך שתי' לפני' ואחת לאחר' בערב
מברך שתי' לפני' ושתים לאחר' לחני ערב'
ברישא תנא פתח בערב' והדר תני בשחרית
עד דקאי בשחר' פריש מילי דשחר' והדר פרי'
מילי דערבית אמר מר משעת שהכני' נכנס' לאכול בתרומה מבדי כהנים אימתי
קא אכלי תרומת משע' צאת הככבים צאת הככב' מלתא אנב אורח'
קמ' להני' אימתי קא אכלי בתרומה משעת צאת הככבים והא קמ' דכפר

בתרומה: עד סוף האשמו' הראשונה
ואילן עבר זמן ר' לא מקרינו זמן סכס'
ר' לא קרינו ביה בסכס' ומקמי הכי נמי
לאו זמן סכס' לפיכך הו' קורא קורא לכן
לא יבא ידיו חובות אס' כן למה קורין אות'
ב"ה כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה
והכי תני' בבביתא דברכות ירושלמי ו
ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך
ובקרי' פ' ראשון שחר' קורא על מטתו
יבא עד שיעלה עמוד השחר סכל הלילה
קרוי זמן סכס' הקטר חלבי ואבר' סל
קרינו מנחה דמן כוס' ומנחה דמן כוס'
כל הלילה ואין ספסל' בלילה עד שיעלה
עמוד השחר וכן למטה מן המנחה דכתיב
לא ילין לבקר חלבים סל כל קרינו אבר'
סל עולה סל הנאכל' לו' אחד כב' חטאת
ואס' וכבס' עשרת ומנחה וקוריה: מנחות
וזמן אכילתן פ' שיעלה עמוד השחר והוא
מביתא להית' נותר דכתי' בתור' לא יניח
ממנו עד בקר וכל מנחה ולמחר: א' א'
למה אמרו חכמי' עד חצו' ב"ה ובאכילת
קרינו כדי להרחיק אדם מן העבירה ו
ואסורין באכילה קורין זמן כרי' סל יב'
לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת
וכן ב"ה דחזו את האדם סל יאמר יס' לי
עוד סל וביתן כ' יע' עמוד השחר ועבר
לו זמן והקטר חלבים דקחני הכא לא
אמרו בו חכמים עד חצות כללולא סקט
לזה הכא אלא להודיע סכל דבר הזהב
בלילה כפר כל הלילה והכי נמי תני' ב"ה
דמנחה כל הלילה כפר לקרינו העומר
ולקטר חלבי ואבר' גמ' היכא היכא
קאי מהיכא קא סליק דתנא ביה חוב' ק"ס
מהחיל' לשאלא כאן זמן הקריאה: אקרא'
קאי וס' למד חובת הקריאה: ואי בעית
אימא הא דתנא ערבין ברישא יליף מ
מבריתו של עולם: והרי תנא בסחרית
אימתי קורין את סל בסחרית משע' צאת
הככב' מה' גמ' ביא סמפון כרי' ליקמן

כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה
לפי' והלא חזק העולם רגילין לקרות סמוך
למסביה אלא פ' ראשונה וס' ג' פ' ראשון
היה לו לקרות וס' דכרי' לברך ב"ה סת'
לפניה וסתי' לאחר' בערבים ועוד דאזותה
ק"ס סמוך למטה אינו אלא בסב' המניין
כדאמר בסמוך ואס' ת"ח הוא אינו דכרי' ו
וע' דאס' כן פסקי' כל' יהושע בן לוי דאמר
תפלו ב' באמ' תקנוס' פ' באמצע בין סני
ק"ס כן ק"ס סל סחרית וכן ק"ס סל ערב'
ואס' ק"ל כל' יוחנן דאמר ליקמן אחיה כן
הע' זה הסמוך באולה סל ערב' לתפלה
לכן פ' דאדרבה ק"ס סל בית הכנסת
עיקר וסתי' היח' חנוקין כ' מבע' יום
ול' דק' כל' יהודה דאמר פ' תפלת הספר
דזמן תפלת מנחה עד סל המנח' דהיינו
א' סל סחר' וס' מיד כסיל' זמן המנחה
מתחיל זמן ערב' ואס' היח' אזו מתפללי'
תפלת מנחה סמוך לחסכה ואס' לאחר
סל המנחה ז' דק' כרבין דאמר זמן
תפלת המנחה עד הערב ואס' לקל' הסת'
ר' א' חזק' הלכת' לא כמר ולא כמר דעבר
כ' עבר ועבר כמר עבר מ' קש' דהיינו
כתי' קול' דסתר' אהר' סהר' מ' מ' סל
אזו מתפללי' ערב' מיד לאחר סל המנח'
מסוס דק' דרשעת המנח' סל כ' כ' כ' כ'
יהודה מיד היו זמן ערב' ובזמן התפלה
בכמה לא ק' כל' יהודה אלא כרבין על
כן אמר ר' דודאי ק"ס סל בית הכנסת
עיקר ואזו מתפללים ערבית מבע' יום
סל כ' כ' כ' דגמל דאמר מ' ס' ס' ס'
היום וגם מסעה סבני' אדם ככס' להסב'
דהיינו סעודת ע' והוא היתה מבעור יום
ומאותה ס' היו זמן תפלה וגם ר' דר
הוא מכלו סל סבת כ' ס' ומסת' ג' ס' היה
קורא ק"ס מכל אותה הראיות סתי' דאזות
ק"ס סל ב"ה הוא עיקר וס' דאמר ב' ס' ס'
למה היו קורין ב"ה וכו' אמר ר' ס' ס'
רגילין לקרוא ק"ס קורין תפלתם כל סל ס'
רגילין למד אסרי תחלה ואזו ק"ס אינו
אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ו
ומכאן כדאמר מ' סקור' ק"ס על מטתו סל'
לברך וגם אינו דכרי' לקרות אלא מרס'
ראשונה לחני' דסחרית ברישא

ברכות א ב ג ד ה ו ז ח ט י יא יב יג יד יו יז יח יט כ כב כג כד כה כו כז כח כט ל לב לג לד לה לו לז לט

ב עין סוד

[illegible]

• n 020
: 3 020

[illegible]

1

1000
 1000

[illegible]

שנים אוחזין

פרק ראשון

בבא מציעא

ב

עין משפט
גד מצוה

כ"ד ק"ה

ש"ס
ר"ח

[ל' ק"ה]

הגהות
הבית

(ה) רש"י ד"ה
כ"ד וכו' ד"ה
דרכי וכו' וכו' וכו'

ל' ק"ה
כ"ד ק"ה
רבינו ר' ח'ל

[עין ר"ה]



שנים

שנים אוחזין בעלים. אידי דלירי בהגול בחרה (ב"ק דף ק"ט) מחלוקת נכורה נגר ובעל הבית דקתי במעמד הרי אלו של ובכשיל הרי אלו של בעל הבית קני הכא נמי דיני חלוקות ואע"ג דבתי מוסכת אין סדר למשנה ואיכא מ"ד כולה מוקין לאל דחא מוסכתא הוא ה"מ לענין מחלוקת ואח"כ חסם לפי שרבי לא היה לומר כסדר אלא כמו שהיו חפלים התלמידים אבל כשחברם על הסדר חכרם ולריך בכל מוסכתא טעם למה נשית אחר שלפניה כדדיוק בריש מוסכת שבוטע (דף ג.) ומכדי תנא מוסכת קליק כ"ו וכן באבסא (דף ג.):

ויחלוקו. יומא דמאי שנה משהיא דלרבה דלמור כל דלמיס גבר פרק חוקת בביתים (ב"ב דף נ"ז: וס.) וי"ל דלחזין שאני דחשיב כחלו כל אחד י"ס לו בה בודאי חלוי דלכן סהדי דמאי דתפיס ה"ל דידהי הוא וכן במנה שליש דמדמי בגמרא למית חשיב ההוא שפסקת חופס בחוקה שטיס כחלו הס טעמם מוחזקים בו לכך משני דהס ודאי דמד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכן יחא מונח אבל טלית דאיכא למימר דתרזיוהי הוא יחלוקין וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן (דף ט.) למתני' משום דשטיס אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דלפטר שפרע לו חלוי ובמנה אין דרך שיקנה לו חלוי אחריו שהוא ביד חבירו אבל דלרבה אע"ג דלפטר שהיו של שנים כיון דלחין מוחזקין בו הו' דינא כל דלמיס גבר ולכאומם אע"ג דלחין מוחזקין בו ואין החלוקה יכולה להיות אמת היכא דלפטר דלרבה דמונח פירוש שכלא טענותיהם י"ס ספק לבית דין יחלוקו: **וזה** טעם רביע. וזה"ל יחא נאמן דחזיו של מינו דאי בעי אמר כולה של דלמור' בגי' (לקמן דף ט.) ה"ל מינו פוסה לפעור משכונתה אי חל משום דלעירומי קמעט ומפרש ריב"ס דמינו להוילא לא אמר' דבתי' השני מוחזק זה כמו זה והיה דחוקת הבתים (ב"ב דף נ"ג: וס.) דגמין ולחין ליה לרבה אין שטרף זיפא הוא ומיאו שטרף מעליף הוא לי בדי ואכד והימניה רבה להוילא במינו דלי בעי אמר שטרף מעליף הוא ה"הס הייט טעמא משום דלפ' הוה שחוק רק שלא היה מודע שהוא מוויף היה נאמן כי החסומה היתה נכרה לעומדים שם ורב יוסף אית ליה דלפלו מינו לא הוה כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרף הוא שקר ואין לומר מינו אלא היכא שטענתו ראשונה היא אמת מינו שהיה טוען אחרת ולכן חלוי מפלו להחזיק בגון שבוטע דקמייתא וא"מ וימא דלחין ספק מוילוי מירי ודאי דהאמר כולה של י"ס לו בודאי חלוי והאומר חלוי של ספק א"ס י"ס לו בה כלום דלמירין בפרק החולין (יבמות דף נ"ח.) ספק ויבס שבא לחלוק בבכסי סבא ספק אמר חלוי בר מונחא חלוי וא"מ לי פלגא ויבס אמר את ברא דירי ולי' לך ולא מירי הוה ליה יבס ודאי וספק ספק ואין ספק מוילוי מירי ודאי וי"ל דהס יבס שהוא בגו של סבא הו' ודאי יורשו ולא וי"ל דהס ספק מספק ממונו אבל חלוי א"ס סבא מ"ה שהוא ודאי דחלוי שיועיל לו לחלו השני: **בראיה** בעלמא קסא. אע"ג דקתי במתני' (לקמן דף ט.) ראה את האליהא ואמר לחבירו תנא לי דלח קנס בראיה וכן ראה את המליהא ונפל עליה (לקמן דף י') קתי נמי דלח קני מ"י למדחי כיון דלמור תנא לי או שנפל עליה גלי דעתיה דלא ניחא ליה למקני עד שיעיל ליה: **דבראיה** בעלמא לא קני. והא דלמור' בפרק הבית והעליה (לקמן דף ק"ט: וס.) הבטה בהפקר קני הייט טענה משנה כל דהו כגון שגדר גדר קני: **וזה** זה הוה קתי. איכא דוכתי דפריך כי ה"ל גוונא ואיכא דוכתי דלא פריך: [ע' תוס' לברכות דף נ"א: א"פ:]

א א מ"י פ"ט מחלוקת
מוטן ונעטן ה"ל
כמנ עין א"ס טו"ש ח"מ
ס"י קלח סעיף ה'
[ב"ק ק"ה]

ב ב מ"י ש"ס הלכה ה'
טו"ש ש"ס סעיף ב':

ג ג מ"י ש"ס הלכה ז'
טו"ש ש"ס סעיף א':

ד ד מ"י פ"ז מחלוקת
ג"ה וכו' ה"ל א'
כמנ עין א"ס טו"ש
ח"מ י"ס רכח סעיף א':

ה ה מ"י פ"ב מחלוקת
ה"ל ד' וי"ן
בכסות וכו' ס"ה
עין פ"ב טו"ש ח"מ
רכח סעיף א':

רבינו הגמאל

שנים אוחזין בבית
זה איכא אני
מצאיה וכו' ואקשי'
עלה למה לי לשתנא
תוב זה איכא כולה של
הוא באומר אני
מצאיה משפט דבולה
שלי ויא. ופריך הא
אחא לאשמועי' דבראיה
בעלמא לא קני לא
לפצאיה הא לא טיביעא
דחא אמר רבינא
ונצאחא דאחא לידה
משפט. דברי רבינא
בהגול תנא ר' און
פורשן מיתבת חסוכסן
ופשפחא ר' און
למתי' רישא בטיצא
וסיפא דקתי זה איכא
כולה של בקייתא
בשמוען אני קנייתא
ונתי' דתיה בעליה

[ג"ה אמאי]

גליין דהש"ס
תוס' ד"ה וכו' ס"ה
ס"ט וכו'. עין
לקמן דף ק"ה פ"ה
ד"ה וכו' :

[לקמן ט']

מאִמְתִּי קָרִין וְט' . פ' רש"י וְאֵלֶּן הִיבִי קָרִין מְבֻשָּׁר יוֹס
וְאֵלֶּן אֵט מְחִינִין לְאֵחָא הַטְּבָנִים דְּרַמְתָּשׁ בְּנֵה' עַל
כֵּן פִּירֵשׁ רִש"י שְׁקָרִיחַ שְׁמֵעַ שְׁעַל הַמִּצֵּה עֵינֵק וְהוּא לְאַחֵר אֵלֶּח
הַטְּבָנִים . וְהִי אִיחָא בִּירוּשָׁלַיִם אֵחָא קָרָא קוֹדֵם לְכֵן לֹא יֵאל וְאֵחָא כֵּן
לְמֵה אֵט מְפַלְלִין קָרִיחַ שְׁמֵעַ בְּבִית

[illegible][illegible]

היום וגם משעה שגבי ארס נכנסים
להסב דייטט מעדער ע"ש ויהא דאס
מבעד יום ומלחמה שעה בוי זמן
ספלה. וגם רחיק (למן כו) דרב

[illegible]

דיס כיון : בהגדת שו"ר'ס אחר מלך ככל . וע"ע גיטין ל"ד ע"ב ע"פ דיס אלמנה :



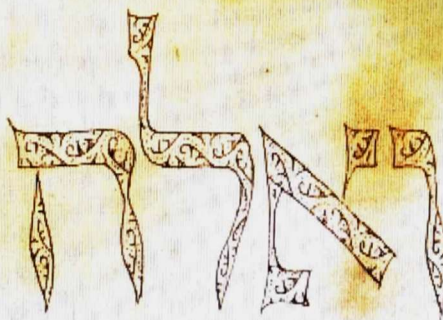
[illegible][illegible][illegible]

[Faint handwritten text]

שלי ידעתם לכוון היו חתנים על שיוצ
עבר על ידיכם עדע שיוצ בן חורין ויו
יוצ חורין יתכם וין הכריות יחזרות סת
סל כחורים ריה ונשכח ויווצר יוחי הס
סון. הרג יותם ישלך יורם שהוציאת
יוחיו דיו עשרה נרות ליו יוכלו לכתוב
ע יוצר כ על מי יוסף כהנא ויגדלו
כן מכיו חסלת ריחך
רחזק
שויות כג ישר יועץ

שוינן כחיהן כשויות חור ויעין כ
כחיתן להודיע חתנתן שעיטול למל
שויעין בסיסר ויכנסו בסיסר
ובשויות שן החיניו בסיסר עבדים
לסל בשויות יקדו ויוסף היה מיני
והוא היו וכבו היו ככל שמיסר וכיו
לודע וכ לו היע יודעים שהיה היה
ביעים וולו להודיע עדות של יוסף
הוא יוסף. הודיע ציון יוכו הוא יוסף
כשהיה בימים ועשה וילך עומר
בעדן ויטרע שהיו יולדות שטור
יטח ככס יוצר ויקם וילך חש' רב
ושחורן חר יום חרש ויחש וחרחור
טעחרטו גיירותיו יטרע לוד ידע
עשה עציו כיוולו לו ידע הכה עתמי
ל הכה לטון הכנה והזמנה לרבר הוא
הכע עצמכם לק עתכמה לו לעס
עחכס ויה לעשות לו ורמזות דרשו
כידס שחף עציו והלה קולות כח
כחכרו והי כוילו טכעלע וין חורין
לרמזות דרשו עתכס לחושיעם שן

ישר גרונם כחיס שכבר נשכע טולח
שחיע וכוין חסל לעולם ועלה וין ח
חורין על כחיע והס ירטה עליו על
הסס חסס לטון חס טרס טעכן ח
יחן חס ויהו חיס שיכע ער ויסכע
לוען עשע כסלותם כסלות חיערס
ער ויסכע כחגני וכן לך כו יול ח
הסן חלז גכר החינה על החינה
יות כחיס ויות רעיוסס טולו חיו ח
ריות וחתחילה לק עשיוס חזקת
וכעדת ליוער וכיוטר יעע יות כל
טחן עתכס לכ לעעת כן לכה להסח
ולחפין כ ירה כרה כפרין יוח
וחדשו רוח הקודש ויוחית יותס
יוח כן ירה ויוע יוח כן ירה ויק
ויקע קע כחיס ורמז דרשו כן
כקועס חו כעכס כפרך עבודת
חיסרת והחשבת יות חען חילות
חיו לטון חילות טיט לטון חלח
ככר כיו שוכר וחשכר דוכר וחיס
ס חילד וחילר כלרן כיו כחילרן
שפרח יוככר עלטס שחטרת יות
חולר טעה חרס טפעה וחכרת
והוגה חולר כרך נשים לפייס בעד
הכנה טעה לטון עשה כיו חילר
יפעה על החוכמה ווטכ חיסרה
חילות וכחיס יחר קורח וחס
וכיוחו עשה חלחט על חוכמה
חושכלי חוכמת יער חרש יוכ
ס חורין ליו חיה חכמה חלח על
חכרס שחורו לו חיעטעכיו טח



כפלות וינערים ויסמנות
כתרגונו וכו' ילד הסוכן
הלוי גיבור המזונה על ה
היוצרות ית פתוס ו
וית רעוסס שלא היו ריח
ריחיות ותחלה לך רעני
ועשדות חזקות וביעדות
ליורע וכישר יעני י
יוחיו כל וזה שהיו נחנים
לב לענות כן לכה להכות
ולחפרין כירכה סר
רבה וכן פרוץ והו פשוט
והדרשו דוח הקודש יוח
יוח ויוח כן ירכה ויוח
יוח כן ירכה ויקעני
קע כחיהב ודמות דרשו
כקיעים היו כעניהם כ
כפר עברה קשה הומו
הופרכת וישראל ית ה
הנוה וולדות היו לשון
וולדות ילין שיש לשון
קל ויש לשון כד מוז שומר
וושער דוד ודבר כד
וולד וילד כירכ
מו כולד כן שמרה
יכד על שם שושפריד
יתחור כעת חרס
שפוע וזכרת לולד כ
כרד הנשים לכיים תיעק
הכנה פועה לשון יעקה
מו כולדה יפעה על
הזנים וושכה יושח י
הולדת וזקום יחר קרה
וושד ומוחו עושח ולי
וולכה על הזנים וושכ
לי וזונות יע חרס

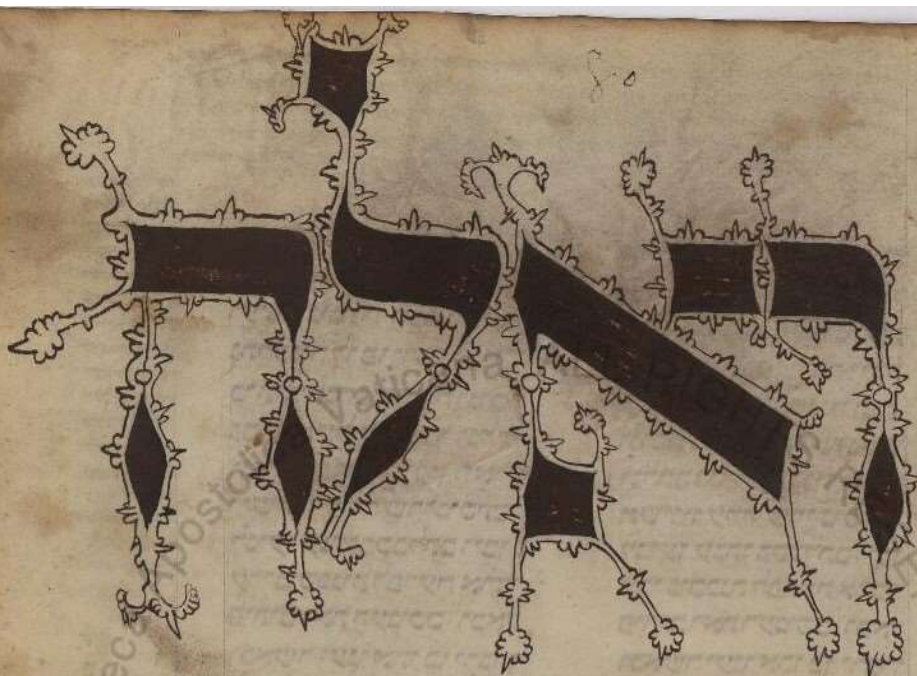
שנתחדשו גדותיו יא
ישר לו ידע ית יוסה י
עשה עשיו כיוול לו ידעו
הנה נתחכמה כל הכרה
לשון הוינה והנה לדבר
היו הכנו עינו יוסה לך
נתחכמה לו לעם נתח
נתחכמה וזה לעשות לו
דמותו רשע נתחכמה
לזושטן של ישראל עונם
כיים טכר נשבע שיוע
וכיוו וכל יעוש ועלה
וון היורין על כחיעו וי
דמות רשע כיום שווק
שווקל יעשו ותולה קול
כחכידו והי יחיו מוז כ
שפת יעליו חן היורין ו
והכ ידמות עליו על
העם ווסים לשון ווס
שרים שגנים והסחוח
הום שגין שיע עדי
וסמנות ווען עשתה

שוות כני ישראל יועם
שוניון כחיהב חור ווי
וויניון כשוחתם לוחר ווי
ווינתן להוריע חיתון ש
שעטלו כמכנים שוויני
שוויניון כוכר וזונסון
כוספר וכשוותם שווי
הוויניון כוספר מלס כסם
יקדיו יוסה היה כויע
והלין היו וכו' היו ככל
שכנים וזה כן וולדיו
וכי לו הינו יודעים שה
שהיו היה כויעים יולי
להוריע יעקתו שויסם
היו יוסה הוועה ינין י
ינין היו יוסה כשהיה כ
כויעים וועשה וולד וע
ועוזר כעקו וישרע
שהיו וולדת שטה שטה
כדם יחר ויקס וולד
חרש וכשווילי חריווי
חרש וווש וחריווי שט

וילכו גם אחיו מוסק על השלוחה כי היתה להם אש שטא במהותו אש סלמי אש
 היית דוה למהי למה אש יסול והא אלה כלם חסבתם עבד דער והנה חסבה לטוב
 והאך אש יסול להיך למה וידבר על למה דברים המהיטבים על הלב עבד של
 ידלת לטון היו להנה על שטא עבד ועל ידיכם אש בן חיון ואש הוה אלהם וסד
 הרבה אלהות סה של בחורים דא ונשחת ואמר שהם אחיו ונכסוף הוה אלהם יש
 אדם שהוה אש אחיו דא כשהוה כחית לא יוכלו לכנות נד אחד ועבד אש אף יסול
 כחות עשרה מדות על כח יוסף הכהן גדל על כדקין ויחית יוסף בן סאה ועשר
 סטט מה מות יוסף קודם לאחיו סטט שהנה סדרה למי אחיו דא סטט שהיו אלו
 יוסף אכט ולא מיה בהם אש דא סקנל סין אכט

סליק ספר בראשית ועתיד ספר ואלה שמות בשם ברא עולמות

ויהי שמות אלה שטאן בחיון בשמותם היו ומנאם אחר מיתתן להדיע חבתן
 שטאן בנכסם שמואל סהסר ומכנסן כססר של המנאם כססר עבדיו
 למה כסס יקרא ואלה מוסק על המנאם שטאן ע נש האים מעדיטה וכי היום
 באו והלא ימים רבים שבאו לא ללמדך שכל ימים שהיו יוסף קיים לא היה
 להם כשואי של חסדים מתיוסר נתנו להם משאוי של חסדים לכך כל האים
 כאיל היום סה יוסף היה בחסדים והלא הוא ופס היו כלל שטאם וזה בא
 ללמדנו וכל לא הייט יודעים מוסק היה בחסדים אש להודיעך עדקתו ועגותו
 של יוסף הוא יוסף הושה עא אביו הוא יוסף כשהיה בחסדים ועשה טלך עומ
 כעדיקו כיון וישאיר כלל אלה יוסף יוסף ואחיו אלים לא מות וזהו סהסר חיים
 כיון שטאן וישאיר סהסר ירבו שטאן ויעברו שטאן במאזי מאז שטאן והלמה
 שטאן הרי ונלמות יב כלל אלה יוסף מלי חדש רב וסחום חד אש חדש חסד
 וחד אש סעודתו וצדונו אש לא ידע את יוסף עשה עצהו סאיל לא דע חבה
 נחמסיה לו כל לשון חבה הוא לשון חסד והוסדה לכה חסד עשה סהסר עשה
 לו סחמס למה סה לעשות סהסר ויהי אמו סחמס לחושים של יוסף לדונס
 כמים שטאן עשירי שאיט סהסר סהסר למה ויעלה מן הארץ על מיתתו וזה
 הדמות סהסר עשירי וסלה קלסו בחסדו והיו סהסר סהסר סהסר סהסר
 הדמות וסם יחשיר וישירי על סהסר שר חסד לסון סם סהסר שטאן סהסר



דמדה

[illegible]

שמות בני ישראל הבאים
ממצרים את יעקב איש
וכותו באר ראיבן שמעון
לוי ויהודה וששכר זבולון
ובנימין דן ונפתלי גד ויזעק
ויחיה כל נפש יינאי ויהו
יעקב שבעים נפש ויהסר
היה במצרים ויהמת ויסר
וכל אחיו וכל הדור ההוא
ובני ישראל פרו וישרנו
גדלנו וישלחנו במלך מצר
ותפלא הארץ אדם
ויסם מלך
חדש על מצרים אשר לא

כעֲקָרָה וְיִסְרִינוּ. סֶהֱן יִלְבֹּק שֶׁסֶהֱר
טֶשֶׁה בְּכֶסֶם אֶחָד. וְיִקֵּם אֶלֶךְ חֶדֶשׁ
יֵם וְשִׁמּוֹנִי יֵחַד אֶלֶךְ חֶדֶשׁ וְיִטֵּם
יֵחַד אֶלֶךְ שֶׁעֲקָרָה וְיִסְרִינוּ.

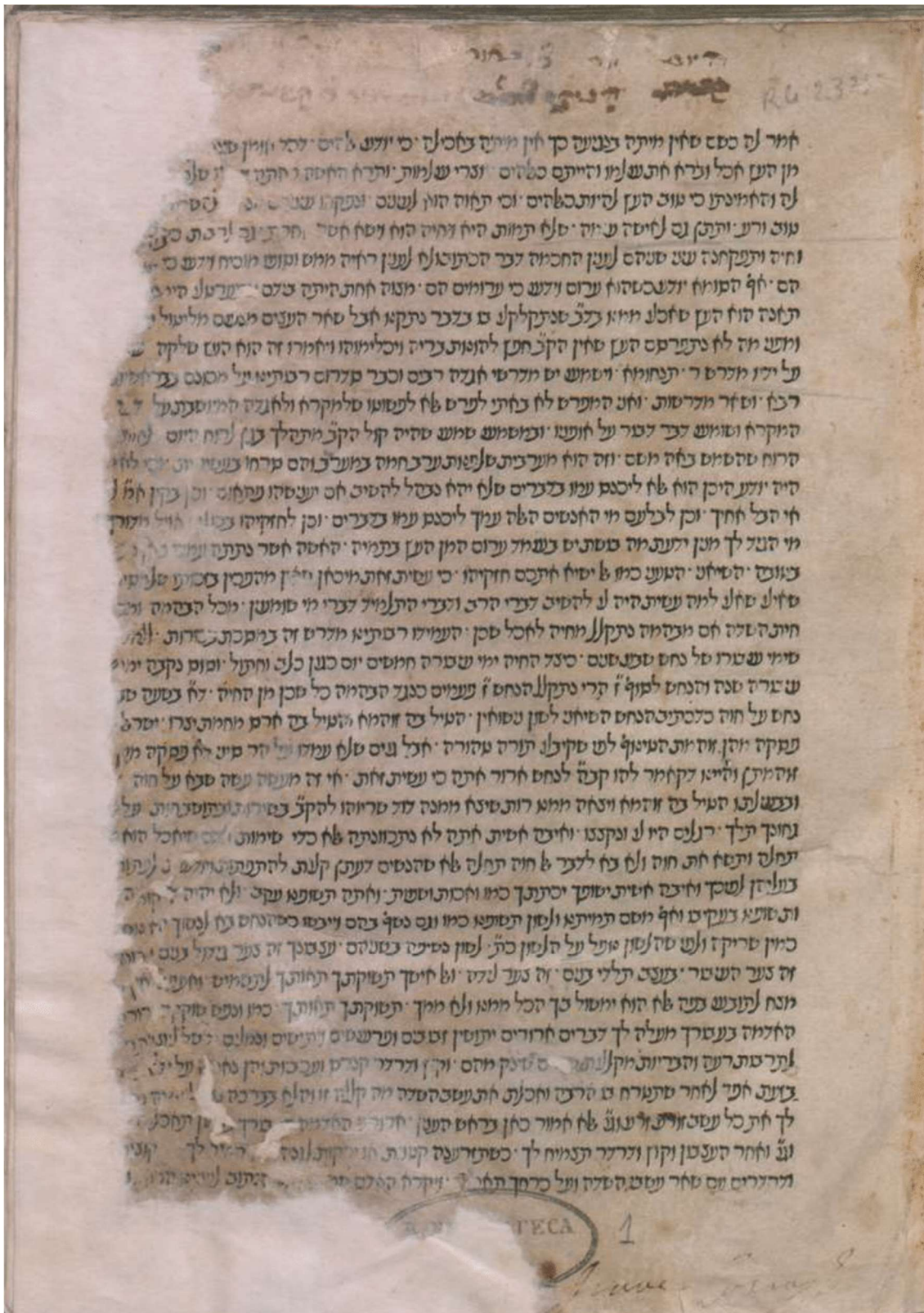
תאמר ותאמר

ויהם מילד חדש על
מזרים אשר לא ידוע את
יוסף והאמור אל עמו הנז
רם בני ישראל וכל עיניהם
מימיני רבקה בתחמיה לו פ
ורבקה והיה כי תקראבו

וְיָבֹנֶה מִצֵּד מִיַּד הַקִּדְשָׁה מִיּוֹם הַזֶּה לְכָל מֵצֵד עַד עֵשֶׂת וְיִשְׁלַח
יָדָיו בְּיָסוֹד הַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בְּשִׁשִּׁי בְּיָסוֹד הַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי

וזהו דר' כהן שד"ל יצא וקולו דליל מחיב והר' החז"ל מ"י שבת ועל דף ה
ל' חסד וימים אלו הם שנים ששוכן בהם היה ויהיה היה שייבט ע"י חסדות

[illegible]



אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל
את התורה אלא מהחדש הזה לכם
שהיא מצה ראשונה שנצטוו ישראל
ומה טעם פתח בבראשית משום כח
מעשי הגיר לעמו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו אומות העול
לישראל לסטים אתם שבבשתם ארץ שבעה עממים יחו ואמרו להם
כל הארץ שלהקבה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו בדצונו
נתנה להם ובדצונו נטלה מהם ונתנו לנו בראשי ברא אן המקור הזה
אומ' לא דורשני כמו שדרשוהו דל' בשביל התורה שנקרא ראשית
שנ' ה' קנני ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית שנ' קדש
ישראל לא ראשית תבואתו ואם באת לפרשו בפשוטו כך תפרשוהו
בראשית בריית שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר
אליהם יהי אור ולא בא המקרא להורו סדר בריאה לזמ' שאלו קדמו
שמים בא להורותך כך היה לו לכתוב בראשונה ברא את השמים שא'
לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה שלאחריו כמו בראשית
ממלכת יחזקיים ראשית דגנך אף כאן אתה אומ' בראשית ברא כמו
בראשית בריאת הקבה את השמים ורומה לו תחילת דבר ה' בחושע
תחילת דיבורו שלהקבה בחושע ויאמר ה' אל חושע ואם תאמר
להורות בא ולזמ' שאלו תחילה נבראו ופירשו בראשית הכל ברא
אילו יש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטין תיבה אחת כמו כי
לא סגר דלתי בפני ולא פי מי חסוגר וכמו ישא את חיל דמשק
ולא פי מי חנושא וכמו אם יחוש' בבקרים אלא כתב אפי' יחוש' אדם
בבקרים וכמו מגיד מראשית אלקות ולא כתב מגיד מראשית דבר
אחרית דבר אלא תמה על עצמך שחרי המיץ קדמו שחרי כתי' ורוח
אלהים מרחפת על פני המים ועד' לא גילה בריית המים מתי היתה
למדת שקדמו לארץ ועוד שהשמים מאש וממים נבראו על
כרחק לא לימד המקרא בסדר הקדומין והמאוחרין כלל
ברא אלהים ולא נאמ' ה' שכתחילה עלה במחשבה לבראותו במידת
הדק ראה שאין מתקיים הקדים מידת רחמים ושתפה למדת הדק
ובראו והיינו דכתי' ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמי' תהו ובהו תהו
לשו' תימה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על תוהו שבה בזהו לשו'
דיקות וצרו על פני תהום על פני מים שעל הארץ ורוח אלהים
מרחף כסא הכבוד עומד באויר ומרחפת על המים ברוח פיו שלהקבה

בראשית ברא

David Caputo



בראשית ברא

[illegible]

בְּקֶדְמִין בְּרָא

[illegible]

ומכר יידי דאס
במחיר מיט וויל טערש
סייט לויט דעם
ומכרש בין טיט רמלע
לדאס ובין טיט רמלע
לדאס והנה כן : וקרא יי
לדאס טיט והנה רמלע
והנה יער יום הכן :

ומסר י"א והכניסו מים מתחת
 שמיא ליהודא תר והתחיו יב
 יבשה והוא כן : וקרא י"א
 ליבשה מרעא ולביה כניסוה
 מים קרא ימים וחוא י"א
 מר טב: ומסר י"א הדמיה מרעא
 ותאם עטבא דבר ורשיה מן

[illegible]

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִהְיֶה רָקיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וְיִהְיֶה מַבְדִּיל בֵּין מַיִם
לַמַּיִם וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִ
מִתַּחַת לָרָקיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקיעַ וַיְהִי כֵן וַיִּקְרָא
אֱלֹהִים לָרָקיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקּוּן הַמַּיִם מִתַּחַת

הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וַתֵּרָאֵה הִבְשָׁה וַיְחִיכֶן׃ וַיִּקְרָא
אֱלֹהִים לִבְשָׁה אֶרֶץ וּלְמָקוֹה הַיָּם קֶרֶא יָמִים וַיֵּרָא אֶ
אֱלֹהִים כִּי טוֹב׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאֶרֶץ וְשָׂא עֶשֶׂב

[illegible]



Ek 10: Elohey ha-Tsevaot Duası

אֲדֹנָי אֱלֹהֵי הַצִּבְאוֹת נֹרָא בְּעֲלִיוָנִים
אֶמְרָתָּ שׁוּבוּ בָנִים סֶרְבָנִים
בּוֹאוּ עָדִי בְּתוֹדָה וּבִרְנָנִים
בְּקִשׁוֹ פָנֵי בְּכִי וּבְתַחֲנוּנִים
גַּם כִּי נִסְתַּמָּה תִּפְלֵת הַגִּיּוֹנִים
גְּלִי שְׂבִים פְּתוּחִים כְּנָנִים
דְּבָרָה נֶצֶב לְעוֹלָמִי עֲדָנִים
דְּרָכֵי טוֹבָה נֶצַח לֹא שׁוֹנִים
הִנְנוּ אֶתְאָנּוּ לָךְ כְּדִלִים וְאֶבְיוֹנִים
הַצִּדְקוֹת לָךְ וְלָנוּ הַעֲוֹנוֹנִים
וְעֲדִידָה שְׂכָנוּ בְּבִשָּׁת הַפָּנִים
וְעַל דִּלְתוֹתֶיךָ הוֹגִים כִּיּוֹנִים

Ey Orduların Tanrısı, yücelerin yücesi!
Sen “Dönün ey asi çocuklar” dedin.
“Bana şükran ve neşeyle gelin”
“Gözyaşları ve yalvarışlarla beni anın”
İyilerin duası cevapsız kalmış olsa bile,
Kapılar tövbekarlara açıktır.
Vadin ebediyete dek geçerlidir.
Lütfun sonsuzdur, değişmez.
İşte yoksul ve fakirler gibi huzuruna geldik.
İyilikler senin, kötülükler bizimdir.
Utanç dolu yüzlerle sana dönüyoruz,
Güvercinler gibi kapılarında kederli/ üzgünüz.

שְׁבוּעַת־אֲבוֹת הָקִים לְבָנִים
שְׁנֵעַת־קוֹרְאֶיךָ תִּשְׁמַע מִמְּעוֹנִים
תִּכְיֶן לָבָם לִירְאָתְךָ מוֹכְנִים
תִּקְשִׁיב אֲזִנֶּיךָ שְׁיִח־חֲנוּנִים
שׁוּב לְהַעֲלוֹת עֲמָךְ מִשְׁאֲוִנִים
מִהֵר יִקְדְּמוּנוּ רַחֲמֶיךָ קִדְמוֹנִים
בְּרִיכָם יִצְאוּ חֲנוּנֶיךָ כְּנָנִים
קוֹיִם תִּסְדִּיךָ וְעַל־רַחֲמֶיךָ שְׁעוֹנִים

Atalarımızla yaptığın ahdi yerine getir.
Sana edilen duaları işit.
Kalplerini sana kulluk etmeye hazırla,
Yakarışlarına kulak ver.
Halkını tekrar bataklıktan çıkar.
Bize tekrar merhamet et.
Sevdiklerin, günahlarından berat etsin
Lütfunu umuyor ve merhametine
güveniyoruz.