

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

**DİNLER TARİHİ AÇISINDAN SAADİA GAON'UN
HAYATI, ESERLERİ VE YAHUDİ İNANÇ TARİHİNE
ETKİSİ**

**Hazırlayan
Muhammed Ali BAĞIR**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL**

Doktora Tezi

**Ekim 2014
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI**

**DİNLER TARİHİ AÇISINDAN SAADİA GAON'UN
HAYATI, ESERLERİ VE YAHUDİ İNANÇ TARİHİNE
ETKİSİ
(Doktora Tezi)**

**Hazırlayan
Muhammed Ali BAĞIR**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL**

**Bu çalışma; Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi
Tarafından SBD-12-3796 kodlu proje ile desteklenmiştir.**

**Ekim 2014
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Muhammed Ali BAĞIR

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Dinler Tarihi Açısından Saadia Gaon’un Hayatı, Eserleri ve Yahudi İnanç Tarihine Etkisi” adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Muhammed Ali BAĞIR

Danışman

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK

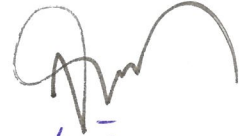
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

KABUL ONAY

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL danışmanlığında **Muhammed Ali BAĞIR** tarafından hazırlanan “**Dinler Tarihi Açısından Saadia Gaon’un Hayatı, Eserleri ve Yahudi İnanç Tarihine Etkisi**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

19/11/2014
(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman	Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	
Üye	:Prof. Dr. Harun GÜNGÖR	
Üye	Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN	
Üye	Doç. Dr. Kenan HAS	
Üye	Yrd.Doç.Dr. Hatice DOĞAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni. İlahiyat Fak.)	

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Lütfullah ÇEBECİ
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ / TEŞEKKÜR

Etnik kökenleri Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup'a dayandırılan, Sâmi geleneğe bağlı monoteist din ailesinin en eski halkasını teşkil eden Yahudilik, inanç sistemi anlamında bir din olmanın ötesinde bir hayat tarzını ve dînî-etnik kimliği ifade etmektedir. Aynı geleneğe mensubiyetleri sebebiyle Hristiyanlık ve İslâmiyet ile ortak kutsal coğrafyaya ve karşılıklı etkileşimlerin görüldüğü ortak tarihî geçmişe sahip Yahudiliğin diğer dinlerle olan ilişkisine nazaran İslâmiyet ile olan ilişkisinin nisbeten benzer olduğu ve çok boyutluluk içerdiği görülmektedir. Bu ilişkinin bir yansıması olarak Yahudiler, asırlar boyunca İslâmiyet'in yaşandığı topraklarda, özellikle de İspanya'da huzur ve barış içerisinde yaşamlarını sürdürmüşler, başta dînî ve ilmî faaliyetler olmak üzere hemen hemen tüm alanlarda kendilerini göstermişlerdir.

İslâmiyet'in yaşandığı coğrafyada doğup büyüyen, hem Arapça hem de İbranice'yi günlük hayatında ve ilmî çalışmalarında anadili olarak kullanabilen Sa'id bin Yusuf el-Feyyûmî (daha bilinen ismiyle Saadia Gaon), Ortaçağ İslâm dünyasında yaşamış en önemli Yahudi âlimlerden biridir. Çok farklı alanlarda kaleme aldığı onlarca eseriyle hem kendi döneminde dînî ve edebî ilimlerde otorite kabul edilmiş, Yahudi fıkhiyla ilgili hususlarda fetvasına başvurulmuş mercî olmuş ve hem de kendisinden sonraki âlimlere yol göstermiştir.

Saadia Gaon'un göze çarpan en belirgin özelliği hem vahiy geleneğine sıkı sıkıya bağlı bir Yahudi mü'min olması hem de akla gerçekten çok önemli bir rol atfeden bir rasyonalist olmasıdır. Yazdığı eserlerde, özellikle de başyapıtı *Kitâb'ul Emânât ve'l 'Itikâdât*'ta Yahudi inanç esaslarının akıl ile uyumlu olduğunu, Yahudilerin imânî olarak kabul ettikleri tüm esasların aklî olarak da kabul edilebilir esaslara dayandığını ispatlamaya çalışmıştır. Yahudi dînî esaslarını ilk defa rasyonalize etmeye çalıştığı için Ortaçağ Yahudi Felsefesinin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Üç bölümden oluşan araştırmamızın temelini Saadia Gaon oluşturmaktadır. Birinci bölümde, Saadia Gaon'un mücadele ile geçen hayatı; ikinci bölümde, birbirinden farklı alanlarda (dilbilimi, tercüme-tefsir, liturji, Yahudi hukuku, responsa, takvim, tarih, reddiye ve felsefe) yazdığı eserler, bunların içerikleri ve mevcut durumları hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Saadia Gaon'un bilgi felsefesi, yaratılış, yaratıcı, ilâhî hükümler ve bunların rasyonalize edilmesi, irade hürriyeti, ruh ve mahiyeti, eskatolojik görüşleri ve ahlâk anlayışı konularındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Araştırmamız esnasında konuyla ilgili birçok kaynak ve araştırma zikredilmiş ve bunlar araştırmanın sonunda verilen bibliyografyada bu konuda araştırmayı sürdürmek isteyenlere yardımcı olması için verilmiştir. Bir bütün olarak bu çalışmanın Türk Dinler Tarihi geleneğine bir katkı sağlamasını diliyoruz.

Bu çalışmanın tamamlanmasında pek çok insanın destekleri vardır. Öncelikle çalışma konusunun tespiti ve sonrasında her türlü desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, tavsiyeleriyle yol gösteren ve büyük bir titizlikle tezi inceleyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mustafa ÜNAL Bey'e en kalbî şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca bilgi ve deneyimleriyle fikir dünyamı zenginleştiren Prof. Dr. Harun GÜNGÖR, Doç. Dr. Kenan HAS ve Prof. Dr. Fuat AYDIN hocalarıma da teşekkürlerimi sunuyorum.

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İbrani Dili ve Edebiyatı bölümünde 2010-2013 yılları arasında İbranice dersi veren, Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi İbranice bölümü başkanı Doç. Dr. Amer Selim MUHAMMED Bey'e, bu süreçte değerli vakitlerini ayırıp özel dil dersi ve çeşitli İbranice ve Arapça metin okumaları yapma fırsatını verdiği için gerçekten çok teşekkür ederim.

Tezin araştırma safhasında İsrail Hükümeti tarafından Türk Hükümeti emrine verilen dil bursu ile 2012 yaz döneminde İsrail'de Hayfa Üniversitesi'nde İbranice dil dersi alma ve tezle ilgili kaynaklara doğrudan ulaşma fırsatı olmuştur. Bursu takdir eden MEB Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü'ne şükran borçluyum. Ayrıca, bu süreçte tez araştırmasıyla ilgili çeşitli masrafları SBD-12-3796 kodlu proje ile maddi destek sağlayarak üstlenen Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne de desteklerinden ötürü teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca araştırmanın son halini okuyarak görüşlerini benimle paylaşan değerli arkadaşlarım Mürsel ÖZALP'e ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL'e teşekkür ederim.

Son olarak, bu araştırma sürecinde her zaman yanımda olan, kütüphanede ve evde yaptığım uzun çalışma saatlerine katlanan değerli eşim ve sevgili kızıma da müteşekkirim.

Muhammed Ali BAĞIR

Kayseri, Ekim 2014

DİNLER TARİHİ AÇISINDAN SAADİA GAON'UN HAYATI, ESERLERİ VE YAHUDİ İNANÇ TARİHİNE ETKİSİ

Muhammed Ali BAĞIR
Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Ekim 2014
Danışman: Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

KISA ÖZET

Monoteist inanca sahip bir toplum olarak Yahudiler asırlar boyunca İslâmiyet'in hâkim olduğu topraklarda huzur ve barış içerisinde yaşamışlardır. Kendilerine sağlanan müsamaha ile İslâm devletlerinin bireyleri olarak her türlü alanda faaliyet göstermişlerdir.

X. yüzyıl İslâm toplumunda yaşamış olan Saadia Gaon, Ortaçağ Yahudi düşünce dünyasının ileri gelen en önemli âlimlerinden biriydi. O, hem dînî hem de edebî ilimler sahasında yazmış olduğu onlarca eseri ile yetkinliğini göstermiş bir otoriteydi. Bu yetkinliğini Talmud akademisi başkanlığıyla taçlandırmış, hem kendi döneminde insanlara yol göstermiş hem de yazdığı eserlerle sonraki dönemlere ışık tutmuştur. Başyapıtı *Kitâbu'l Emânât ve'l İtikâdât* ile Yahudi imanına esas olan hususların rasyonel ayaklarını belirlemeye çalışmış, vahiy ile aklın uyumu üzerinde durmuştur. Yahudiliğin yazılı ve sözlü kaynaklarının aklî temellerini oluşturmaya çalışmıştır. İnananların kalplerindeki şüpheleri dağıtmak ve karşıt görüşleri çürütmek için zorunlu gördüğü bu çalışmayı dînî bir vecîbe olarak algılamıştır. Yahudi düşünce dünyasında ilk defa görülen bu çaba O'na *Ortaçağ Yahudi Felsefesinin Babası* ünvanını getirmiştir. Ayrıca, Rabbânî Yahudiliğin savunucusu olarak, Tanah ve Talmud'un güvenilir kaynaklar olarak kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuş ve farklı dinlerdeki karşıt görüşlerle ve Karaîm mezhebiyle mücadele etmiştir.

Araştırmamızın ana eksenini, gerçekleştirdiği tüm faaliyetlerle Rabbânî Yahudilik anlayışında önemli bir noktada duran Saadia Gaon'dur. Çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Saadia Gaon'un hayatı incelenmiş, ikinci bölümde eserleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde teolojik ve felsefî fikirleri *Kitâbu'l Emânât ve'l İtikâdât* bağlamında ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise görüşlerinin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Yahudi Felsefesi, Yahudi Kelâmı, Saadia Gaon, Tanah, Talmud.

LIFE AND WORKS OF SAADIA GAON AND HIS INFLUENCE ON JEWISH INTELLECTUAL HISTORY

Muhammed Ali BAĞIR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Ph.D. Thesis, October 2014

Supervisor: Prof.Dr. Mustafa ÜNAL

ABSTRACT

The Jews, as a monotheistic society, have lived in peace and security in the Muslim territory for centuries. Within the tolerant atmosphere they were active in any area as members of Islamic states.

Saadia Gaon, who lived in the Islamic society in the 10th century, was one of the most important scholars of Jewish thought at the Middle Ages. He was an authority in both discipline of religion and literature by showing his competency through his dozens of works. He crowned his competency by becoming the president of the Talmud academy, guided the people in his time and also enlightened the next generation with his works. He tried to identify the rational basis of the essentials of the Jewish faith in his masterpiece *Kitābu'l Emānāt ve'l 'Itikādāt* and explored the consistency between the revelation and the reason. He also tried to create the rational basis for the written and oral resources of Judaism. He perceived this essential endeavor as a religious duty in order to remove the doubts in the hearts of the believers and to refute the opposite views. This enthusiasm, which was seen for the first time in the world of Jewish thought, has brought him the title *father of the Medieval Jewish Philosophy*. Furthermore as a defender of Rabbinic Judaism, he emphasized that Tanakh and Talmud should be considered as reliable resources and also struggled with opposite views in different religions and Karaims.

The main axis of our research is Saadia Gaon, who stands on an important point in the school of Rabbinic Judaism with his all activities. The study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. Saadia Gaon's life is discussed in detail in the first chapter and his works are explored in the second chapter. His theological and philosophical ideas are addressed within the context of *Kitābu'l Emānāt ve'l 'Itikādāt* in the third chapter. In the conclusion, an overall assessment regarding his views are made.

Keywords: Judaism, Jewish Philosophy, Jewish Kalam, Saadia Gaon, Tanakh, Talmud.

İÇİNDEKİLER

DİNLER TARİHİ AÇISINDAN SAADİA GAON'UN HAYATI, ESERLERİ VE YAHUDİ İNANÇ TARİHİNE ETKİSİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	ii
ÖNSÖZ / TEŞEKKÜR	iv
KISA ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ	xiv
GİRİŞ... ..	1

I. BÖLÜM

SAADİA GAON'UN HAYATI

1.1. DOĞUMU VE GENÇLİĞİ	13
1.2. DOĞU SEYAHATI VE BAĞDAT'A YERLEŞMESİ.....	17
1.3. SAADİA'NIN AARON BEN MEİR'İN YAHUDİ TAKVİMİ HAKKINDAKİ İDDİALARINA MUHALEFETİ ve KENDİNİ TANITMASI	19
1.4. GAON OLMASI, DAVID BEN ZEKKAİ İLE KAVGASI VE ÖLÜMÜ.....	24

II. BÖLÜM

SAADİA GAON'UN ESERLERİ

2.1. İBRANİCE DİLBİLİMİ.....	36
2.1.1. Sefer Ha-Egron (الكتاب الجامع -El-Kitâb'ul Câmi').....	37
2.1.2. Kütüb'ül-Luga (כתב אללגה)	38
2.1.3. Tefsîr Es-Seb'in Lafzatu'l-Fârîda (תפסיר אלסבעין לפטה אלפרדה)	40
2.2.TANAH TERCÜMELERİ VE TEFSİRLERİ	41

2.2.1. Tefsîru't-Tevriye Bi'l-Arabiyye (Tevrat'ın Arapça Tercümesi ve Tefsiri)	43
2.2.2. Tanah'taki Diğer Eserlerin Tercüme ve Tefsiri	52
2.2.2.1. Peygamberler (Neviûm)	52
2.2.2.2. Kutsal Yazılar (Ketuvîm).....	53
2.3. LÎTURJÎ	62
2.3.1. Sidur (סדור)	62
2.4.YAHUDÎ HUKUKU (HALAHA)	65
2.4.1. Talmud Usûlü (Yahudi Hukuk Metodolojisiyle İlgili Eserleri)	65
2.4.1.1. Tannaîm ve Amoraîm'in Tarihi (Seder Tannaîm - סדר תנאים ואמוראים) ve Amoraîm).....	65
2.4.1.2. Talmud'a Giriş Kitabı (Kitâbu'l-Medhal İla't-Talmûd)	66
2.4.1.3. Onüç Kaidenin Yorumu (Perûş 13 Madôt - פרוש י"ג מדות).....	67
2.4.2. Tefsir (Talmud Bölümleriyle İlgili Tefsir Eserleri).....	68
2.4.2.1. Berakôt Risalesinin Tefsiri (Piruş - פרוש רב סעדיה גאון על מסכת ברכות) Rav Saadya Gaon Al Mesahet Berakôt)	68
2.4.3. Kodifikasyon (Yahudi Hukuk Kanunlarıyla İlgili Eserleri)	69
2.4.3.1. Miras Hukuku Kitabı (Kitabu'l-Mevârîs - כתאב אלמוארית)	69
2.4.3.2. Mevduat Hükümleri (Ahkâmu'l-Vedîa - אחכאם אלודיעה).....	70
2.4.3.3. Şahitlik ve Resmî Evraklar Kitabı (Kitabu'sh-Şehâde Ve'l-Vesâik - כתאב אלשהאדה ואלותאיק).....	71
2.4.3.4. Zinanın Hükümü Kitabı (Tefsîru'l-'Arayôt - תפסיר אלערייות)	71
2.4.3.5. Yasak Gıdalar Kitabı (Kitâbu't-Terafôt - כתאב אלטרפות).....	72
2.4.3.6. Kirlilik ve Temizlik Kitabı (Sefer Tama u-Tahera - ספר טמאה וטהרה) .	72
2.4.3.7. Hediyeler Kitabı (Sefer Ha-Matanôt - ספר המתנות)	73
2.4.3.8. Adet Görme İle İlgili Kurallar (Halahôt Nida - הלחות נדה)	73
2.4.3.9. Faiz Üzerine Bir Risale (Kavlun Fi'r-Riba - קול פי אלרבא).....	74
2.4.3.10. Kohenlerin Hediyeleri (Matanôt Kehona - מתנות כהונה)	74

2.5. RESPONSALAR (שאלות ותשובות - ŞEELOT U'TŞIVOT)	75
2.6. TAKVİM.....	76
2.6.1. Kayıt Kitabı ve (Gelecek) Nesillerin Kılavuzu (ספר זכרון ומגלה לדרות - Sefer Zikkarôn U'megilla Li Dorôt)	76
2.6.2. Festivaller Kitabı (ספר המועדים - Sefer Ha-Môadîm)	77
2.6.3. Saadia Gaon'un Takvimle İlgili Mektupları.....	77
2.6.4. Takvimin Tarihi (סדר העבור - Seder Ha-İbbur)	78
2.7. TARİH.....	78
2.7.1. Tarih Kitabı (כתאב אלתאריך - Kitabu't-Târîh).....	78
2.7.2. Kutsal Efendimizin Tarihi (תולדות רבנו הקדוש - Toledôt Rabbenû Ha-Kadôş)	79
2.7.3. Haşmoniler Tomarı (מגלת בני חשמוני - Megillat Bney Haşmoni)	80
2.8. REDDİYE	82
2.8.1. 'Anân'a Reddiye (כתאב אלרד עלי ענן - Kitâb'ur Red 'Ala 'Anân).....	83
2.8.2. Temyîz Kitabı (כתאב אלתמיז - Kitâbu't-Temyîz)	84
2.8.3. İbn Sakuya'ya Reddiye (כתאב אלרד עלי אבן סאקויה - Kitâb'ur-Red 'Ala İbn Sakuya).....	85
2.8.4. Küstah Saldırgana Reddiye (כתאב אלרד עלי אלמתחאמל - Kitâb'ur Red 'Ala El-Mütehâmil).....	86
2.8.5. Hîvî El-Belhî'ye Reddiye (כתאב אלרד עלי היויה אלבלכî - Kitâbu'r- Red 'Ala Hîvî El-Belhî)	87
2.8.6. Açık Kitap (ספר הגלוי - Sefer Ha-Galuî; (İddiaları) Yalanlayan Kitap El-Kitâbu't-Târîd) -אלכתאב אלטאריך	90
2.9. FELSEFE	93
2.9.1. Oluşum/Yaratılış Kitabının Tefsiri (תפסיר כתאב אלמבאדî - Tefsîru Kitâbî'l-Meb'âdî)	93
2.9.1.1. Oluşum/Yaratılış Kitabı (ספר יצירה - Sefer Yetsira)	93
2.9.1.2. Saadia'nın Tefsiri.....	95

2.9.2. Öğretiler ve İnançlar Kitabı (كتاب الأمانات والإعتقادات - Kitâbu'l Emânât Ve'l 'Îtikâdât); (ספר האמונות והדעות - Sefer Ha-Emunôt ve Ha-Deôt).....	98
2.9.2.1. Eserin Genel Özellikleri ve İçeriği	99
2.9.2.2. Eserin Neşri	112

III. BÖLÜM

SAADİA GAON'UN FELSEFİ VE TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ

3.1. SAADİA GAON'UN BİLGİ KURAMI (EPISTEMOLOJİK GÖRÜŞLERİ).....	118
3.1.1. Şüphe ve Kat'î Bilgi.....	119
3.1.2. Bilginin Kaynakları.....	122
3.1.2.1. Duyu Algılaması Yoluyla Elde Edilen Bilgi (علم الشاهد).....	122
3.1.2.2. Aşikâr Prensiplerin Rasyonel Sezgisiyle Ulaşılan Bilgi (علم العقل - Akîl)	123
3.1.2.3. Duyular ve Akıl Yoluyla Mantıksal Çıkarım Sonucu Elde Edilen Bilgi (علم الضروریت - İstidlâlî)	125
3.1.2.4. Doğru Haber (الخبر الصادق).....	128
3.1.3. Saadia Gaon'da Akıl-Vahiy İlişkisi	131
3.2. SAADİA GAON'DA YARATILIŞ DÜŞÜNCESİ.....	133
3.2.1. Yaratılışın Dört Delili.....	134
3.2.1.1. Sonluluk Delili.....	134
3.2.1.2. Cisimlerin Birçok Parçadan Oluşması Delili	136
3.2.1.3. Araz Delili.....	139
3.2.1.4. Zaman Delili	141
3.2.2. Saadia'nın Reddettiği Yaratılış Teorileri.....	141
3.2.2.1. Platon Kozmolojisinin Reddi	145
3.2.2.2. Hind Düşüncesindeki Kozmolojinin Reddi	147
3.2.2.3. Gnostik Düalizmin Reddi.....	150
3.2.2.4. Dört Unsur Nazariyesinin Reddi.....	152

3.2.2.5. Aristo Kozmolojisinin Reddi	154
3.2.2.6. Atomculuğun Reddi.....	157
3.2.2.7. Dehrîyyenin Reddi.....	159
3.2.2.8. Sofistliğin Reddi.....	161
3.2.2.9. Şüpheciliğin Reddi.....	163
3.2.3. Değerlendirme	165
3.3. SAADİA GAON'DA YARATICI TANRI DÜŞÜNCESİ.....	166
3.3.1. Allah'ın Sıfatları.....	169
3.3.2. Tanah'taki Antropomorfik İfadelerin Anlamları ve Te'villeri.....	172
3.3.2.1. Allah'ın Nuru/Şanı (Kavod Nivra).....	180
3.4. İLÂHİ HÜKÜMLERİN RASYONELLİĞİ	182
3.4.1. Akliyyât-Sem'îyyât.....	182
3.4.2. Vahye Olan İhtiyaç.....	187
3.4.3. Hakiki Nübüvvetin Delilleri	189
3.4.4. Tevrat'ın Geçerliliği ve Nesh.....	192
3.5. İRADE HÜRRİYETİ VE İLÂHİ TAKDİR	195
3.5.1. Saadia Gaon'da İrade Hürriyeti.....	196
3.5.2. İlâhi Takdir ve İrade Hürriyeti.....	199
3.6. SAADİA GAON'UN RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	202
3.6.1. Ruhun Mahiyeti.....	202
3.6.2. Ölüm ve Sonrası.....	206
3.6.3. Ruh Göçü (Tenasüh) Düşüncesinin Reddi	208
3.7. SAADİA GAON'DA ESKATOLOJİ	210
3.7.1. Mesîhî Dönemde Ölülerin Dirilişi.....	211
3.7.1.1. Mesîhî Dönemde Ölülerin Dirilişiyle İlgili Bazı Meseleler	214
3.7.2. Mesîhî Dönem ve Özellikleri (Kurtuluş Anlayışı)	218
3.7.2.1. Mesîhî Dönemin Başlama Vakti.....	220
3.7.2.2. Mesîhî Dönem Öncesi ve Sonrasında Yaşanacaklar	225

3.7.2.3. Mesîhî Dönemle İlgili Bir İtiraz ve Cevabı.....	231
3.7.3. Ahiret Hayatı, Ceza ve Mükafat	234
3.7.3.1. Ahiret Hayatının Varlığına Delalet Eden Deliller	234
3.7.3.2. Ahiret Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler.....	239
3.8. SAADİA GAON'UN AHLÂK ANLAYIŞI	243
3.8.1. Onüç Davranış Kalıbı ve Değerlendirilmesi	247
3.8.2. Renk, Müzik ve Kokunun Davranışlara Olan Etkisi.....	252
3.9. SAADİA GAON'UN YAHUDİ DÜŞÜNCE HAYATINA OLAN ETKİSİ.....	254
SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME	261
BİBLİYOGRAFYA	267
EKLER.....	302
ÖZGEÇMİŞ.....	306

KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
B.T.	: Bâbil Talmudu
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Edi.	: Editör
EJ	: Encyclopedia Judaica
Haz.	: Hazırlayan
Ö.	: Ölüm Tarihi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı
Ph.D.	: Philosophy of Doctor
S.	: Sayfa
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Üni.	: Üniversitesi
V.b.	: Ve benzeri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

TEZİN KONUSU

Herhangi bir dinsel gelenekte o din mensuplarının yaptığı çeşitli faaliyetler ve bıraktığı iz sebebiyle dînî bir fenomen haline getirdiği önemli şahısları araştırmak son derece önemlidir. Bu sayede sözkonusu kişinin o dinsel geleneğe yaptığı bireysel katkılar, dinin temel konularını anlamada yardımcı unsurlar haline gelecektir. Ayrıca, dindeki tüm yaklaşımların görülmesi, bunların tarihsel olarak değerlendirilmesi ve günümüze yansımalarının okunabilmesi açısından da önemlidir.

Tanah, Talmud ve Halaha'ya bağlı Yahudilere Ortodoks denmektedir. Ortodoks Yahudilik, Yazılı Tora'nın Tanrı tarafından Hz. Musa'ya yazdırıldığına, Sözlü Tora'nın (Talmud) da sözlü olarak vahyedildiğine inanmaktadır. Günümüzde mensubiyeti bakımından ilk sırada yer alan ve resmi Yahudi inanç ve geleneklerini temsil eden “Ortodoks Yahudilik” anlayışı Ortaçağ'da “Rabbânî Yahudilik” olarak isimlendirilmektedir.

Araştırmamızın ana konusunu, Rabbânî Yahudilik anlayışının en önemli temsilcilerinden, X. yüzyılda İslâm topraklarında yaşamış, Tanah'ın Arapça mütercimi, tanınmış âlim ve yazar Sa'id bin Yusuf el-Feyyûmi (Rabbî Saadia ben Yosef Gaon ya da daha bilinen ismiyle Saadia Gaon)'nin hayatı, eserleri ve düşünceleri oluşturmaktadır. Ortaçağ Geonim¹ döneminin ünlü hahamı, Yahudi filozofu, Tanah'ın Arapça mütercimi/müfessiri ve en önemli düşünürlerinden biri olan Saadia Gaon, Tanah ile felsefeyi, vahiy ile akıllı uzlaştırma girişiminde bulunan ilk Ortaçağ Yahudi düşünürü

¹ Gaon (çoğulu Geonim): Babilonya bölgesinde, Sura ve Pumbedita şehirlerinde bulunan ve içinde Talmud eğitimi yapılan akademilerin başkanlarına verilen isimdir. Yaklaşık olarak M.S. 600-1050 yılları arasında bu akademilerde başkanlık yapanlara bu isim verilmiştir. Geonim, başkanlık görevlerinin yanı sıra, başta Tevrat ve Talmud üzerine tercüme ve şerhler olmak üzere Yahudi hukuku, ibadet hayatı, İbranice dili ve gramerine dair faaliyetlerde bulunmuşlardır (Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 208 ve Nuh Arslantaş, “Abbâsîler ve Fâtımîler Döneminde Yahudilerin Cemaat Mahkemeleri”, *Belleten*, Sayı 265, Cilt LXXII, Aralık 2008, s. 798).

olmasından dolayı büyük bir öneme sahiptir. İbrani dilbilimi, Yahudi felsefesi ve teolojisi, Tanah'ın Arapça tercümesi ve tefsiri ile ilgili çalışmalarıyla da tanınır. Aynı zamanda dilbilimci ve halakhist olarak da tanınan Saadia Gaon, Sura ve Pumbedita Talmud Akademilerinde çalışmış, Sura Talmud Akademisinde başkanlık yapmış ve bütün hayatını Rabbânî Yahudilik anlayışı çerçevesinde geçirmiştir. Bu sebeple, Rabbânî anlayışa karşı çıkan muarızlarla, özellikle VIII. yüzyılda Irak'ta doğan ve Tanah'ı dînî hükümlerin yegâne kaynağı kabul eden Yahudi mezhebi *Karaîm*'le aktif olarak mücadele etmiş ve onlara karşı birçok polemik eser yazmıştır.

Araştırmamızda, “*Yahudi Felsefesinin Babası*” olarak adlandırılan Saadia Gaon'un felsefe, liturji, Yahudi teolojisi, Tanah tefsiri ve tercümesi, polemik, filoloji, kronoloji ve takvim alanlarında yazdığı eserler, bu eserlerin içerikleri, ele aldığı ana konular ve günümüzdeki durumları hakkında bilgiler sunulmuştur. Bu eserler arasından en dikkat çekici olanı “*Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât*” (*Öğretiler ve İnançlar Kitabı; Sefer ha-'Emûnôt ve-ha-Deôt*) ayrı bir önemi haizdir. Kendi döneminde yaşayan Yahudi dindaşlarının imanlarında bulunan şüpheleri ortadan kaldırıp bu şüphelerin kat'i bir inanca (itikât) dönüşmesini sağlamak amacıyla kaleme aldığı ve O'nun başyapıtı diyebileceğimiz bu eser, Ortaçağ Yahudi düşüncesinin oluşumunda, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemesi ve yaygın bir şekilde okunması açısından çok önemli bir rol oynamıştır. Araştırmamızın temel konularından biri olan Saadia Gaon'un görüşlerinin ortaya konulmasında temel kaynağımız O'nun bu eseri olacaktır.

Saadia Gaon, bu felsefî eseri ortaya koyarken, önemli ölçüde Mutezîle ekolünden ve Aristoculuktan etkilendiği için, Yahudiliğin temel ilkelerinin akılcı bir analizini önererek, vahiy ile akıl arasındaki ahengi savunmuştur. Tanah'ın ve geleneğin otoritesi yanında, aklın otoritesine önemli bir değer vermiştir. Yahudiliğin kendini muarızlarına karşı sarsılmadan savunabilmesi ve inançlı bir Yahudinin imanî esaslarda en ufak bir şüpheyeye düşmeden kat'i bir inanç sahibi olabilmesi için Yahudi imanına esas olan hususların rasyonel ayaklarını belirlemeye çalışmış, vahiy ile aklın uyumu üzerinde durmuş ve yapmış olduğu bu faaliyeti dînî bir vecîbe olarak algılamıştır. Bu çerçevede, Saadia Gaon'un çeşitli Yahudi inanç esasları hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

ÖNEM

Ortaçağ Yahudi dünyasının önde gelen teolog ve düşünürlerinden biri olan Saadia Gaon, gerek dînî ilimlerde gerekse edebî ve felsefî alanlarda gösterdiği başarı ve sosyal faaliyetlerdeki kabiliyeti ile ön plana çıkmıştır. Yazmış olduğu eserlerle kendi dönemindeki Rabbânî Yahudiliğe karşı çıkan akımları ve heretikleri eleştirmiştir. Bir yandan tenkit faaliyetinde bulunurken bir yandan da Yahudi inancını açıklamış ve iman esaslarını belirlemeye çalışmıştır. Aynı zamanda akla önem vermiş; onu, dinin sağlam bir dayanağı sayarak vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ilk *Ortaçağ Yahudi Filozofu* ünvanını almıştır.

Saadia Gaon, fikirleri ve yazdığı eserleriyle hem kendi dönemini hem de sonraki dönemleri etkilemiş olması ve Rabbânî Yahudilik içindeki temel görüşlerin belirlenmesi noktasında katkısının bulunması nedeniyle Yahudi düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Günümüz Yahudiliğinin anlaşılmasına Saadia Gaon'un fikirlerinin iyi bir etütten geçirilmesi pozitif bir katkı sağlayacaktır.

PROBLEM

Rabbânî Yahudilik anlayışına yönelik saldırı ve tenkitlere cevap veren Saadia Gaon, özellikle Yahudi monoteizminin ve Tanah vahyinin üstünlüğünü vurgulamıştır. Hristiyanlığın teslis inancını, çeşitli türlerdeki düalizmi, Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından savunulan görüşleri reddetmiştir. Diğer taraftan, yaratılışı ve inayeti tartışan felsefî görüşleri, Tanah'ın antropomorfik yorumunu ve Rabbânî geleneği reddeden Karâîliği eleştirmiş, tecsîme şiddetle karşı çıkmış, Tanah'taki bu tür ifadeleri mecazî anlamlarıyla yorumlamıştır.

Saadia Gaon, rasyonel terimlerle Yahudiliğin ilk sistematik izahını yapmak bir tarafa, kendinden sonraki bütün Ortaçağ Yahudi felsefesinin temelini, akıl ve vahyin uyumunu ileri sürerek ortaya koymuştur. O'nun Yahudi ilim dünyasının bütün alanlarında araştırma ve delile verdiği önem, Yahudilikte rasyonalizme bir meşruiyet kazandırmıştır. Saadia Gaon, haklı olarak şu şekilde hatırlanmaktadır: “*O, her alanda akılla konuşan kimselerin birincisidir*”. Gerçekten de Abraham İbn Ezra'nın ifadeleriyle O, “*her sahada en ileri bir otoriteydi*”. Saadia Gaon'un düşüncelerine çoğu zaman

muhalif olan Maimonides “*Şayet Saadia olmasaydı, Kutsal Tevrat az kalsın yok olacaktı*” ifadesiyle O’na olan saygısını belirtmiştir.

Ortaçağ Yahudi dünyasında yetişmiş en önemli düşünürlerden biri olan Saadia Gaon, kendisinden sonra gelen birçok Yahudi düşünürü etkilemiştir. Rabbânî Yahudilik anlayışını savunan eserleri, saldırı ve tenkitlere karşı verdiği mücadelesi, özellikle akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi ele alması yönleriyle müstesna bir yeri olan Saadia Gaon, günümüz Ortodoks Yahudiliğinin şekillenmesinde asırlar öncesinden verdiği emekle hatırlanmayı hak eden bir kimsedir.

AMAÇ

Bu çalışmayı ele almamızın amacı, Ortaçağ Yahudi dünyasının önde gelen otoritelerinden biri olan Saadia Gaon’un hayatını, eserlerini ve özellikle Yahudi kelâmında önemli bir yer işgal eden *Kitâbu’l Emânât ve’l-İtikâdât*’ı incelemek suretiyle görüşlerinin Yahudi inanç tarihindeki yerini belirlemektir. Bu noktadan hareketle, Saadia Gaon’un hayatı, eserleri, bunların tasnifli bir şekilde açıklanıp içeriklerinin belirtilmesi, Karaîm mezhebiyle mücadelesi, Rabbânî Yahudiliğe karşı çıkan heretiklerle mücadelesi, Babilonya’daki Talmud Akademilerindeki faaliyetleri, *Kitâbu’l Emânât ve’l-İtikâdât*’ta eserin en önemli yanı olan akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği, Yahudilikte rasyonalizme meşruiyeti kazandırma yolu, günümüz Ortodoks Yahudiliğinin anlaşılmasında Saadia Gaon’un yeri hususları üzerinde durulmuştur.

VARSAYIMLAR

Çalışmamızın varsayımları şu şekildedir:

1. Saadia Gaon, Ortaçağ Yahudi dünyasının önde gelen Yahudi Tanrıbilimci, yorumcusu, en önemli düşünürü ve bilimsel otoritelerindendir.
2. Vahiy ile akli uzlaştırmaya çalışan ilk Ortaçağ Yahudi filozofudur.
3. Yaşadığı dönemdeki Rabbânî Yahudiliğe karşı çıkan her türlü akıma ve düşünceye karşı çıkmış, onlarla mücadele etmiştir.
4. Rabbânî Yahudilik anlayışını savunan onlarca eser kaleme almıştır.

5. Günümüz Ortodoks Yahudiliğinin şekillenmesinde, eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerle etkili olmuştur.
6. Yahudi Kelamı'nın oluşmasında, Mutezîlî düşünceden etkilenmiştir.

SINIRLILIKLAR

Araştırmamızın daha verimli olması için sınırların belirlenmesi önemli noktalardan biridir. Çalışmamız Ortaçağda (M. S. X. yüzyıl), İslâm dünyasında (Mısır ve Irak toprakları) yaşamış Yahudi âlim Saadia Gaon'un hayatı, eserleri, görüşleri (*Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât* dikkate alınarak) hakkındadır. Araştırmanın kapsamı, Saadia Gaon'un hangi ortamda yaşadığı, aldığı eğitim, bunun sonunda ortaya koyduğu ürünler ve bu ürünlerin söz konusu dönem ve sonraki dönemlerdeki etkisidir. Rabbâni Yahudilik anlayışını savunması, yapılan eleştirel faaliyetlere karşı durması ve bu süreçte yaşananlar konu edilmiştir.

Böylece araştırmamız, Saadia Gaon'un yazdığı eserler temel alınarak, O'nun hayatı, eserleri, fikirleri, Yahudi düşüncesindeki yeri, yaşadığı dönem ve yerde bıraktığı izi ve sonraki nesillere ve Yahudiliğe olan katkısı ekseninde şekillenmiştir.

METOT

Bu araştırma genel nitelikleri itibarı ile belli bir dönem ve coğrafyada yaşamış bir düşünce adamının hayatı, eserleri ve en önemli eserinin tahlili üzerine kurulu olduğu için genellikle *deskriptif (tasvîrî)* metot kullanılmıştır. Bilindiği gibi *deskriptif* metot, araştırmacıyı herhangi bir dinin savunucusu olma durumundan kurtaran ve dînî herhangi bir olay ya da olgunun gözleme dayalı olarak incelenmesini, kavranılmasını ve yazıya geçirilmesini sağlayan Dinler Tarihi biliminin kendine mahsus bir araştırma metodudur. Gözleme dayalı olarak bilgiye ulaşma ise dolaylı ve dolaysız olmak üzere iki çeşittir. Bu çalışmada yazılı kaynaklardan faydalanarak bilgi elde etme yöntemi olan dolaylı gözlem yolunu kullanmak suretiyle bilgi toplanmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler olduğu gibi ayrıntılarıyla tanıtılmış, konu hakkında günümüze kadar yapılmış araştırmalara değinilmiş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu değerlendirmelerde herhangi bir şekilde savunma ya da eleştirme davranışından da uzak durulmuştur.

Yukarıda saydığımız çerçeve doğrultusunda her şeyden önce Saadia Gaon'un hayatını anlatan eserler taranmış, incelenmiş ve tahliller yapılmıştır. Saadia Gaon'un felsefî ve teolojik görüşlerini açıkladığı ve araştırmamızın da ana konusu olan *Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât* hem Arapça orijinalinden hem de İngilizce tercümelerinden karşılaştırmalar yapılmak suretiyle incelenmiş, eserin içeriği ve tartıştığı konular hakkında çeşitli tahlillere girişilmiştir. Konu hakkında çalışma yapmış araştırmacıların çalışmaları da değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Zaman zaman karşılaştırmalar yapılarak Saadia Gaon'un görüşleri oluşturulmuştur.

Konumuz Ortaçağda yaşamış bir Yahudi düşünce adamı ve görüşleri hakkında olduğu için, günümüz okuyucularına yabancı gelebilecek kimi tabirlerin açıklanması ve etimolojik tahlillerin yapılması yoluna da gidilmiştir. Yahudilikle ilgili tabirlerin kullanımı (perek, pasuk, Tanah, halaha gibi) tercih edilmiş ve bunların yazımında da telaffuzlar esas alınmıştır. Saadia Gaon'un *Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât*'ta kullandığı kimi İslâmî tabirler olduğu gibi bırakılmıştır. Örneğin, Yahudilikte kullanılmamasına rağmen Tanrı için eserinde kullandığı **رب, الصانع, الباری** kelimeleri Allah olarak ifade edilmiştir.

Araştırmamızda Saadia Gaon'un görüşlerini belirlemek temel amaçlarımızdan biri olduğu için mümkün olduğunca O'nun görüşleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu anlamda, Saadia Gaon'un felsefî ve teolojik görüşlerinin çoğunlukla *Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât*, *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî* ve Tanah Tefsirlerinin başında bulunan monografik giriş bölümlerinde bulunduğu görülmektedir². Biz, araştırmamızda başyapıtı ve etkisi çok daha fazla olan ve görüşlerini daha sistematik bir şekilde barındıran *Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât*'ı temel alarak O'nun görüşlerini belirlemeye çalıştık.

KAYNAKLAR

1. Saadia Gaon'un Hayatı ve Eserleri

Araştırmamızda Saadia Gaon'un hayatı ve eserleri hakkında günümüze kadar yazılmış en önemli araştırma sayılan ve hâlâ da geçerliliğini koruyan Henry Malter'ın *Saadia*

² Haggai Ben-Shammai, "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, Volume 2, Edi. by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge Publishing, London 1997, s. 130.

Gaon, His Life and Works adlı eser temel kaynak olarak kullanılmıştır³. Malter'ın bu eseri, Saadia Gaon'un hayatı, eserleri, eserleri hakkındaki bibliyografik bilgileri, kendi dönemine kadar İngilizce, Almanca, Arapça ve İbranice olarak yayımlanmış neredeyse tüm kaynakları incelemesi ve değerlendirmesi yönüyle konu hakkında bir başyapıt niteliğindedir. Dolayısıyla biz de araştırmamız esnasında Malter'ın bu eserini Saadia Gaon'un hayatı ve eserlerini ele alırken kullandık.

Alexander Marx'ın Saadia Gaon'un hayatı ve eserleri hakkında yazdığı *Rab Saadia Gaon*⁴ adlı uzun makalesi de konu hakkında başvuru olan temel kaynaklardan biri olmuştur. Hayatı ve faaliyetleri hakkında bilgi veren dikkate değer bir diğer kaynak ise Salo W. Baron'un *Saadia's Communal Activities*⁵ adlı makalesidir. Oldukça ilmi sayılabilecek olan Baron'un bu çalışması Malter'ın eserinden sonra yazılmış en kapsamlı araştırma olarak değerlendirilebilir.

Ortaçağ Yahudi kültürünün Babilonya bölgesinde geonim döneminde şekillenmesi hususunda yazılmış en önemli eserlerden biri olan Robert Brody'nin *The Geonim of Babylonia and The Shaping of Medieval Jewish Culture*⁶ adlı hacimli eser de son dönemlerde yazılmış olması ve İbranice kaynakları kullanması itibarıyla başvuru olan eserlerden biri olmuştur. Brody, Saadia Gaon'un hayatı ve eserleri, içinde yaşadığı çevre ve dönemin şartlarını ele almış (özellikle üçüncü bölüm), geonim döneminin özelliklerini, dönem hakkında bilgi veren temel kaynakları, heretik akımları, Rabbânilerin bunlara cevaplarını ve geonim dönemine ait literatürü ayrıntılı bir şekilde sunmuştur.

Saadia Gaon'un hayatındaki dönüm noktalarından biri olan takvim konusundaki tartışmaları hakkında Samuel Poznański'nin *Ben Meir and the Origin of the Jewish*

³ Henry Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1921, 446 sayfa.

⁴ Alexander Marx'ın bu makalesi iki defa yayımlanmıştır. İlki, Alexander Marx, "Rab Saadia Gaon", *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, Edi. Louis Finkelstein, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944, s. 53-95 sayfaları arasında, ikinci olarak ise önde gelen Yahudi düşünce ve ilim adamlarını incelediği eseri, Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1947, s. 3-38 arasında neşredilmiştir. Biz, *Essays in Jewish Biography*'de yayımlanan makalesini kullandık.

⁵ Salo W. Baron, "Saadia's Communal Activities", *Saadia Anniversary Volume Text And Studies Vol. II*, American Academy For Jewish Research, New York 1943, s. 9-74.

⁶ Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and The Shaping of Medieval Jewish Culture*, Yale University Press, New Haven 1998, 382 sayfa.

*Calendar*⁷ ve Solomon Zeitlin'in *Saadia Gaon: Champion for Jewish Unity under Religious Leadership*⁸ isimli makaleler konunun anlaşılması açısından son derece önemli çalışmalar olarak görüldüğü için araştırmamızda da kullanılmışlardır.

Saadia Gaon'un hayatı hakkında bilgi veren ilk kaynaklar Nathan ha-Bavlî'nin 960 yıllarında yazdığı *Seder 'Olam Zuta- Dünyanın Kısa Tarihi* adlı eser, Rabbî Şerira Gaon'un 987 yıllarında yazdığı mektuplar ve Abraham İbn Daud (1110-1180)'un *Sefer ha-Kabbala* adlı eserdir. Araştırmamızda, Nathan ha-Bavlî'nin eserini *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*'da⁹ bulunan İbranicesinden, Rabbî Şerira Gaon'un mektuplarını İbranice-İngilizce karşılaştırmalı olarak basımı yapılan çalışmadan¹⁰ ve Abraham İbn Daud'un eserini ise yine İbranice-İngilizce karşılaştırmalı olarak basımı yapılan çalışmadan¹¹ yararlanmak suretiyle kullandık.

Konu hakkında bilgi veren en önemli Türkçe kaynak Nuh Arslantaş'ın *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)* (doktora tezi)¹² ve *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*¹³ adlı çalışmalarıdır. Saadia Gaon'un yaşadığı dönem ve coğrafyada yaşamış Yahudilerin sosyal, kültürel, ekonomik ve ilmi faaliyetleri konusunda oldukça detaylı bilgiler veren yazar İngilizce, Arapça ve İbranice kaynaklardan yararlanarak oluşturduğu bu eserlerle dönemin fotoğrafını çekmiş ve çok değerli bilgiler sunmuştur. Çalışmamızda her iki eserden de Saadia Gaon'un hayatı ve eserleri konularında faydalanılmıştır.

⁷ Samuel Poznański, "Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 1, Oct., 1897, s. 152-161.

⁸ Solomon Zeitlin, "Saadia Gaon: Champion for Jewish Unity under Religious Leadership", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan., 1943, s. 365-395.

⁹ Nathan ha-Bavlî, "סדר עולם זוט" (*Seder 'Olam Zuta- Dünyanın Kısa Tarihi*), *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Edited from printed books and manuscripts by Adolf Neubauer, Vol. II, Clarendon Press, Oxford 1895, s. 77-88; bu çalışmanın son zamanlarda yapılmış Türkçe çevirisi için bkn. Nathan ha-Bavlî, *Seder 'Olam Zuta-Dünyanın Kısa Tarihi, İslamî Dönemde Kaleme Alınan İlk İbranice Kronik*, Derleme-Tercüme Nuh Arslantaş, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, 145 sayfa.

¹⁰ Rav Sherira Gaon, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Translated and Annotated by Rabbi Nosson Dovid Rabinowich, Rabbi Jacob Joseph School Press, Jerusalem 1988, 175 sayfa.

¹¹ Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition (Sefer ha-Kabbalah)*, Edited by Gerson D. Cohen, A critical edition with translation and notes, (Judaica Texts and Translations, First Series, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Pennsylvania 1967, 348 sayfa.

¹² Nuh Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Doktora Tezi), 519 sayfa.

¹³ Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler Abbasî ve Fâtımiler Dönemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 2009, 612 sayfa.

Saadia Gaon'un özellikle Tanah'ın tercüme ve tefsiriyle ilgili yaptığı çalışmaları konu edinen Richard C. Steiner'in *A Biblical Translation in the Making The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*¹⁴, Ronny Vollandt'ın *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation of Rav Saadiah Gaon in Arabic Letters: A Case of Textual Diffusion*¹⁵ ve Joshua Blau'nun *Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture*¹⁶ isimli çalışmalarından geniş ölçüde yararlandık.

Saadia Gaon'un en büyük muarızlarından Karaîm inancını savunanlarla olan mücadelesi ve onlara karşı yazdığı eserler konusunda en temel çalışmalardan kabul edilen Samuel Poznański'nin *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*¹⁷ adlı eseri ve *The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon*¹⁸ adlı uzun ve ilmî makalesi konu hakkında başvurulacak en önemli kaynaklardır.

Saadia Gaon'un felsefî ve teolojik görüşlerini açıkladığı *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî* ve *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât* adlı eserleri hakkında öncelikle her iki eserin de Arapça neşirlerini inceledik¹⁹. *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî* hakkında A. Peter Hayman'ın *Sefer Yesira Edition, Translation and Text-Critical Commentary*²⁰ isimli eseri ve *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât* hakkında ise Ronald Charles Kiener'in doktora tezi olarak yazdığı

¹⁴ Richard C. Steiner, *A Biblical Translation in the Making The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Center for Jewish Studies, USA 2010, 188 sayfa.

¹⁵ Ronny Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation of Rav Saadiah Gaon in Arabic Letters: A Case of Textual Diffusion*, Thesis of Master of Arts, The Hebrew University of Jerusalem, Rothberg International School, Jerusalem 2007, s. 127 sayfa.

¹⁶ Joshua Blau, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture", *The Interpretation of the Bible The International Symposium in Slovenia*, Editör Jože Krašovec, Sheffield Academic Press, Sheffield, England 1998, s. 394-398.

¹⁷ Samuel Poznański, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, Oxford University, London 1908, 104 sayfa.

¹⁸ Samuel Poznański, "The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 2, Jan. 1898, s. 238-276.

¹⁹ *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin Arapça metin ve Fransızca tercümesi birlikte M. Lambert tarafından 1891 yılında neşredilmiştir (Saadia ben Joseph, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par Le Gaon Saadya de Fayyoun (Saadia Feyyûmî'nin Sefer Yetsira ya da Oluşum Kitabı'nın Tefsiri)*, Edi. M. Lambert, Emile Bouillon, Editeur, Paris 1891, Arapça kısmı 105, Fransızca kısmı 122 sayfa). *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât* ise Samuel Landauer tarafından 1880 yılında Arapça olarak neşredilmiştir (Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Kitâb al-Amânât va'l-'İtikâdât*, Haz. Dr. Samuel Landauer, E.J. Brill, Leiden 1880, XXI+320 sayfa). Araştırmamızda Landauer'in bu çalışmasına bundan sonra Saadia, *Kitâb'ul Emânât* künyesiyle atıfta bulunulacaktır. Ayrıca, araştırmamızın ilgili bölümünde Arapça neşirleri ve diğer dillere yapılan tercümelemleri hakkında daha geniş bilgi verilmiştir.

²⁰ A. Peter Hayman, *Sefer Yesira Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Germany 2004, 206 sayfa.

*The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-Itiqādāt"*²¹ adlı eserler, Saadia Gaon'un adı geçen bu iki eseri hakkında bilgi vermeleri açısından dikkate değer çalışmalardır.

2. Saadia Gaon'un Görüşleri

Saadia Gaon'un felsefî ve teolojik görüşlerini genel olarak üç tür eserde görmek mümkündür. Çoğunlukla *Kitābu'l Emānāt ve'l-Itikādāt* ve *Tefsiru Kitābi'l-Meb'âdî* isimli eserlerde ve *Tefsîru't-Tevriye Bi'l-Arabiyye (Tevrat'ın Arapça Tercümesi ve Tefsiri)* ile Tanah'ın diğer bölümlerine yazdığı Tefsirlerin başında bulunan monografik giriş bölümlerinde bulunduğu görülmektedir. Monografik giriş bölümleri, Karaîm mezhebine karşı yazdığı reddiyeler ve diğer eserlerinde görüşlerini belirlemenin zor oluşunun en önemli yanı bu eserlerin çoğunun ancak fragmantlar halinde günümüze ulaşmasıdır. *Tefsiru Kitābi'l-Meb'âdî*'de ise genellikle evrenin yaratılışı teorileri üzerinde durur. Bu yüzden biz, araştırmamızda başyapıtı, etkisi çok daha fazla olan ve görüşlerini daha sistematik bir şekilde barındıran *Kitābu'l Emānāt ve'l-Itikādāt*'ı temel alarak O'nun görüşlerini belirlemeye çalıştık. Eserin Landauer tarafından yapılan Arapça neşir ve İngilizce tercümelerini²² kullandık.

Birçok araştırmacı Saadia Gaon'un görüşleri üzerine farklı çalışmalar yapmıştır. Araştırmamızda bu çalışmalardan dikkate değer görülen Israel Efros'un *Studies in Medieval Jewish Philosophy*²³, Raphael Jospe'nin *Jewish Philosophy in the Middle Ages*²⁴ ve 24 Mart ve 20 Nisan 1942 tarihlerinde Saadia Gaon'un ölümünün bininci yılı dolayısıyla Jewish Theological Seminary ve Chicago Üniversitesi'nde verilen

²¹ Ronald Charles Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-Itiqādāt"* (Hebrew Text), Pennsylvania Üni., Philedelphia 1984, (Doktora Tezi), XCII+299 sayfa.

²² En önemli İngilizce tercüme Alexander Altmann tarafından 1946 yılında yapılan kısmî tercüme (Hans Lewy, Alexander Altmann, Isaak Heinemann, *Three Jewish philosophers: Philo, Selections; Saadya Gaon, Book of Doctrines and Beliefs; Jehda Halevi, Kuzari*, Meridian Books, Cleveland 1961, 449 sayfa; Altmann'ın bu çalışması 2002 yılında Daniel H. Frank tarafından bilgilendirici bir giriş eklenmek suretiyle yeniden neşredilmiştir: Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, Translated and Abridged by Alexander Altmann, New Introduction by Daniel H. Frank, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002, 194 sayfa. Biz, Altmann'ın tercümesini bu neşirden kullandık ve Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs* künyesiyle atıfta bulunduk) ve Samuel Rosenblatt tarafından 1948 yılında yapılan tam tercümedir (Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, İngilizceye tercüme eden Samuel Rosenblatt, Yale University Press, Michigan 1948, 498 sayfa. Biz, Rosenblatt'ın tercümesini kullandığımızda Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* künyesiyle atıfta bulunduk). Her iki eser hakkında daha fazla bilgi ilgili bölümde verilmiştir.

²³ Israel Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia Universty Press, New York 1974, 269 sayfa. Eserin 3-133 arası Saadia Gaon'un görüşleri hakkındadır.

²⁴ Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009, 605 sayfa.

konferansların neşredildiği *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*²⁵ adlı eserlerden O'nun düşünce dünyasını anlamada yararlanılmıştır.

Ayrıca, editörlüğünü Manchester Üniversitesi hocalarından Erwin I. J. Rosenthal'ın yaptığı ve yine Saadia Gaon'un bininci ölüm yıldönümü anısına hazırlanan *Saadya Studies: In Commemoration of the One Thousandth Anniversary of the Death of R. Saadya Gaon*'da²⁶ ve Boaz Cohen editörlüğünde hazırlanan *Saadia Anniversary Volume Text And Studies Vol. II*'de²⁷ bulunan makaleler, konuyla ilgilenen Batılı araştırmacılar tarafından Arapça ve İbranice kaynaklar kullanılarak kaleme alınmışlardır. Sahasında uzman kişilerce yazılmış bu çalışmalar, Saadia Gaon'u anlamak için faydalandığımız en önemli eserlerdendir.

Araştırma boyunca kullandığımız en önemli kaynaklardan biri de Encyclopedia Judaica (EJ)²⁸ ve The Jewish Encyclopedia (JE)²⁹ olmuştur. Yahudi kültürü, tarihi, dini ve medeniyeti kapsamında bulunan konular hakkında bilgiler sunan bu ansiklopediler, konuyla ilgilenen tüm araştırmacılar tarafından sıkça kullanılan en kapsamlı çalışmalardandır. Ayrıca, Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)³⁰ de araştırmamız esnasında başvurulmuş kaynaklardan olmuştur.

Tanah pasuklarının yazımında, Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından 2000 yılında neşredilen *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* ve 2009 yılında neşredilen *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*'da bulunan açıklamalar esas alınmıştır³¹. Ancak, Gözlem Yayınevi tarafından neşredilen Tevrat'ın Türkçe çevirisinden de³²

²⁵ *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, Edi. Louis Finkelstein, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944, 191 sayfa.

²⁶ *Saadya Studies: In Commemoration of the One Thousandth Anniversary of the Death of R. Saadya Gaon*, Edi. Erwin Isak Jacop Rosenthal, Manchester University Press, Manchester 1943, 283 sayfa.

²⁷ *Saadia Anniversary Volume Text And Studies Vol. II*, American Academy For Jewish Research, New York 1943, 346 sayfa.

²⁸ *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, Second Edition, Edi. in Chief Fred Skolnik, Executive Edi. Michael Berenbaum, Detroit USA: Macmillan Reference, 2007, 22 Cilt.

²⁹ *The Jewish Encyclopedia (JE)*, (a descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day), Edi. Cyrus Adler ve diğerleri, New York: Funk and Wagnalls Company, 1901-1906, 12 Cilt.

³⁰ *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Diyanet Yay., 1988-2013, 44 cilt.

³¹ <http://incil.info> internet adresinde bu iki basım da Yeni Çeviri (2009) ve Kitab-ı Mukaddes (KM) adıyla yer almaktadır.

³² *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2002, 538 sayfa; *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Şemot*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2004, 633 sayfa; *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010, 903 sayfa; *Tora: Türkçe çeviri ve*

karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır. Talmud açıklamaları hususunda ise Rabbi Dr. Isidore Epstein tarafından İngilizceye çevrilip Soncino Press tarafından yayımlanan çalışma esas alınmıştır³³.

açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2007, 823 sayfa; *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009, 1037 sayfa.

³³ *The Babylonian Talmud*, Edi. Rabbi Isidore Epstein, The Soncino Press, London 1978. Bundan böyle bu esere B.T. künyesiyle atıfta bulunulacaktır.

I. BÖLÜM

SAADİA GAON'UN HAYATI

Bu bölümde ilk olarak Saadia Gaon'un hayatının ilk yılları, ailesi ve gençlik yılları ele alınacaktır. Ardından, Mısır'ın doğusunda bulunan Suriye, Irak ve Filistin topraklarına yaptığı uzun süreli ilim yolculukları, Bağdat'a yerleşmesi, orada bulunan Talmud Akademileri'nde görev yapması, Sura Talmud Akademisi'nde başkan olması ve ölümü anlatılacaktır. Hayatını devamlı olarak muarızlarıyla mücadele içinde geçiren Saadia Gaon'un tüm hayatı İslâm topraklarında geçmiş, hem Arapça hem de İbranice konuşmuş ve yazmıştır.

1.1. DOĞUMU VE GENÇLİĞİ

Rabbî³⁴ Saadia ben Yosef el-Feyyûmî (ربي سعديا بن يوسف الفيومي , سعيد بن يوسف الفيومي), Sa'id bin Yusuf el-Feyyûmî)³⁵, 882 yılında³⁶, 27 Haziran ile 5 Temmuz arası bir

³⁴ Rabbî, “Rabbe tâbi olan” demektir. Bu kelimeden türetilen rabbânî ise Rab bilgisine sahip olan kişiyi ifade eder. Rabbânî kelimesi, “din ve ilim konusunda derinleşen, hem ilim ve amelde hem öğretmenlikte üstün derecelere ulaşmış kişi” anlamlarına gelir. Rabbî kelimesinin kökeninin, Tanah'ta geçmeyen ve “büyük” anlamına gelen İbrânîce “Rav” (çoğulu rabbanim) kelimesine dayandığı düşünülmektedir. Bu kelimeye, Mişna dönemi İbrânîcesi'nde kölenin tam zıttı olarak “efendi, efendim, öğretmen, yönetici, lider” veya genellikle “üst düzey bir göreve getirilmiş kişi” gibi anlamlar yüklenmiştir. Ortaçağ Yahudi dünyasında Rabbî (ha-Rav) kelimesi genellikle o kullarda ilmî faaliyetlerde bulunan büyük şahsiyetler ve okullardan bağımsız olarak sosyal hayatta büyük şöhret sahibi insanlara verilen bir ünvan olarak da kullanılmıştır (Saime Leyla Gürkan, “Rabbâniyyûn”, *DİA*, Cilt 34, s. 374; Louis Isaac Rabinowitz, “Rabbi”, *EJ*, Vol. XVII, s. 11).

³⁵ Rabbî Saadia ben Yosef el-Feyyûmî (Sa'id bin Yusuf el-Feyyûmî), kaynaklarda kısaca Saadia (سعديا) veya Saadia Gaon (סעדיה גאון) olarak zikredilmektedir. Biz de O'nu, Gaon (akademi başkanı) olduğu döneme kadar sadece Saadia, başkan olduktan sonra ise Saadia Gaon olarak zikredeceğiz.

³⁶ Geniza belgelerinin incelenmesinden önce, Saadia'nın 892 yılında doğduğu iddia ediliyordu. Bunun en önemli sebebi Ortaçağ Yahudi tarihçilerinden Abraham İbn Daud'un *Sefer ha-Kabbala* adlı eserinde Saadia'nın 942 yılında elli yaşlarındayken öldüğünü haber veren ifadeleridir (İbn Daud, s. 55). İbn Daud'tan sonra gelen Yahudi yazarların neredeyse tamamı bu ifadelere dayalı olarak Saadia'nın 892 yılında doğduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin, Solomon Judah Löb Rapoport (1790-1867), Saadia hakkında ilk defa biyografik bilgi verdiği makalesinde (Judah Löb Rapoport, “Toledôt Rabbînû Sa'adya Gaon u Korôt Sıfarav-Efendimiz Saadia Gaon'un Hayatı ve Kitaplarının Tarihi”, *Bikkure ha-Ittim*, 1828, ix., s. 20; bu makalenin ilk bölümünün İngilizce çevirisi için bkz. Judah Löb Rapoport, “Life of R. Saadia Gaon”, *The Hebrew Review and Magazine for Jewish Literature*, Edited by M. H. Bresslau, Vol. I, London 1860, s. 35) bu tarihi esas almıştır. Samuel H. Turner (1790-1861), yazdığı eserinde (Samuel H.

günde³⁷, yukarı Mısır'ın Feyyûm şehrinin Dilâz köyünde doğmuştur³⁸. 16 Mayıs 942'de, altmışıncı yaş gününe kırk gün kala sabaha karşı saat iki civarında da hayatını kaybetmiştir³⁹. Babası Yusuf⁴⁰, ticaretle hayatını kazanmaya çalışan dindar ve eğitilmiş bir Yahudidir⁴¹. Her ne kadar babasının kasap, berber, hekim hatta dönme bir müezzin olduğunu iddia eden *Karaîm* karşıtları bulunsa da Saadia bu iddialara kendi soyunun Yahuda'nın oğlu *Şela*'ya⁴² ve *Hanania ben Dosa*'ya⁴³ dayandığını savunarak cevap vermiş ve bu iddiaların kendisini karalamaya ilişkin iftiralar olduğunu söylemiştir⁴⁴.

Saadia'nın erken dönem hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. O'nun yukarı Mısır'ın Feyyûm şehrinde büyüdüğü⁴⁵, bundan dolayı el-Feyyûmi olarak künyelendiği, felsefe, Talmud ve Tanah başta olmak üzere birçok alanda iyi bir eğitim aldığı bilinmektedir.

Turner, *Biographical Notices of Some of the Most Distinguished Jewish Rabbies, and Translations of Portions Of Their Commentaries, and Other Works*, Stanford and Swords, New York 1847, s. 62) Saadia'nın doğum yılını 892 olarak göstermiştir. Ayrıca, Michael Friedlander (1833-1910) (Michael Friedlander, "Life and Works of Saadia", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 5, No.2, Jan. 1893, s. 180) ve konuyla ilgili olarak Saadia hakkında otorite kabul edilen Henry Malter (1867-1925) da 892 yılını esas almıştır (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 25). Ancak geniza belgelerinin incelenmesinden sonra Saadia'nın 882 yılında doğduğu kesin olarak tespit edildi (Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 6; Jacob Mann, "A Fihrist of Sa'adya's Works", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 11, No. 4, Apr., 1921, s. 423). Bu durumun farkına varan Malter, eserini 892 tarihini esas alarak oluşturmuş olmasına rağmen, eserin sonuna eklediği bir zeyil ile yeni belgeler ışığında Saadia'nın doğum tarihinin 882 olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 421-423).

³⁷ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 6.

³⁸ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 26.

³⁹ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 7.

⁴⁰ İslâm kaynaklarında Yakup olarak geçer. Örnek olarak bkz. el-Mes'ûdî, Ebû'l Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali, *Kitab 'ut-Tenbih ve'l İşrâf*, Brill Matbaası, Leiden 1893, s. 113.

⁴¹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 28.

⁴² Bkz. Tekvin 38. ve I. Tarihler 4, 21 ve 23. perekler. Şela, Yakup'un oğlu Yahuda'nın Kenanlı bir kızla evlenmesi neticesinde doğan üçüncü oğludur. İlk ikisi ölmüş ancak Şela yaşamış ve çocuk sahibi olmuştur.

⁴³ Hanania ben Dosa, M.S. I asırda Filistin topraklarındaki Galile şehrinin yakınındaki Arraba köyünde yaşamıştır. Mucizeleri ve dindarlığı ile tanınmıştır. Dini emir ve yasaklara çok dikkat eden biriydi. *Şabat* (Cumartesi) yasağına Cuma öğleden sonra başladılar (Rami M. Shapiro, *Ethics of the Sages: Pirke Avot-Annotated and Explained*, SkyLight Illuminations Publishing, USA 2006, s. xxviii). Dindarlığı hakkında Yahudi literatüründe birçok söylencesi vardır. Bunlardan en dikkat çeken şudur: Rabbi Dosa, bir gün Tanrı'ya ibadet etmektedir. Tam bu esnada bir Arod (bir tür efsanevi zehirli yılan) O'nu ısırır. Ancak O ibadet etmeye devam eder. Öğrencileri dışarı çıktıklarında yılanın ölmüş olduğunu görürler. Bunun üzerine Hanania ben Dosa, insanı ancak kendi günahlarının öldürebileceğini, bir yılan ısırığının zarar veremeyeceğini söyler. Tanrı böyle günahsız ve masum birini ısırmasından dolayı yılanı suçlu bulmuş ve onu öldürmüştür (Eliyahu Gurevich, *Tosefta Berachot: Translated into English with a Commentary*, Las Vegas 2010, s. 141-144).

⁴⁴ Friedlander, *Life and Works of Saadia*, s. 180; Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *The Book of Theodicy Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiyah ben Joseph al-Fayyumi*, Düzenleyen ve İngilizceye tercüme eden Lenn Evan Goodman, Yale University Press, Michigan 1988, s. 3 (Goodman, çevirisini yaptığı bu eserin giriş bölümü 3-27 arasında Saadia Gaon'un hayatı, 28-92 arasında O'nun Eyüp kitabı bağlamında teodise hakkındaki görüşleri ve yansımaları, 93-119 arasında ise Eyüp kitabına felsefi yaklaşımını ele almıştır).

⁴⁵ Saadia'nın karşıtları O'nu el-Dilâzi olarak zikretmişlerdir. Bununla, aslında Saadia'nın önemli sayılan Feyyûm şehrinde değil de yerinin bile zor bulunduğu, önemsiz bir köy olan Dilâz'lı olduğunu göstermek istemişlerdir (Friedlander, *Life and Works of Saadia*, s. 180).

Kahire *genizasında*⁴⁶ bulunan belgelere göre, Saadia'nın beş oğlu (Baruch, Yannai, Solomon, Şe'erit ve Dosa) ve iki kızı vardı. Eşi ilerlemiş yaşına rağmen oldukça dinç görünümlü bir kadındı. Son erkek çocuğunu (Dosa) kırk yaşlarındayken doğurmuştu⁴⁷.

Saadia'nın ders aldığı hocalarının kimler olduğu hakkında da fazla bilgi mevcut değildir. Müslüman Arap tarihçi Mes'ûdî'nin (ö. 956) verdiği bilgi elimizdeki neredeyse tek referanstır. Mes'ûdî, Saadia'nın Taberiyeli (Tiberias) yazıcı (*sofer*) Ebu Kesir Yahya bin Zekeriya'dan⁴⁸ (ö. H. 320; M. 932) ders aldığını nakletmektedir⁴⁹. Ancak, Filistin topraklarında yer alan Taberiye'ye gidip Ebu Kesir'in öğrencisi olmadan

⁴⁶ *Geniza*, "גניזה" İbranicede saklama yeri, depo anlamına gelir. Tıpkı İslâm ve Kıpti geleneğinde olduğu gibi Yahudilikte de Tanrı'nın adının geçtiği belgelerin atılması hoş karşılanmamıştır. Bu belgeler, şemôt (שמות) –isimler- olarak görülmüş ve geniza denen bu depolarda saklanmışlardır. Genizalar genellikle bir sinagogun bodrum katında bulunurdu. 1896 yılında *Solomon Schechter* tarafından İbranice, Arapça ve İbranî harfleriyle Arapça olarak (Judeo-Arabic) yazılmış yaklaşık 140 bin elyazması keşfedilmiştir. Bu dokümanlar, 882 yılında Yahudiler tarafından satın alınarak sinagog haline getirilen Fustat'taki (Eski Kahire) St. Michael kilisesinin mahzeninde bulunmuştur. Ben Ezra Sinagogu olarak bilinen bu mabetin genizasındaki belgelerin M.S. 870 ile 1880 yılları arasında yazıldığı tespit edildi. Bu belgelerin büyük bir kısmı günümüzde Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır (Alexander Marx, "The Importance of the Geniza for Jewish History", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 16, 1946-1947, s. 183-204; Shelomo Dov Goitein, "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation", *Studia Islamica*, No. 3 (1955), s. 75-91; Stefan C. Reif, "The Cairo Genizah: A Medieval Mediterranean Deposit and a Modern Cambridge Archive", *Libraries & the Cultural Record*, 37.2, Spring 2002, s. 123-131; Abraham Meir Habermann, "Genizah", *EJ*, Vol. VII, s. 460); Ben Ezra Sinagogu'ndaki bu belgelerin keşfedilişi ve içerikleri hakkında son dönemlerde yazılan etkileyici bir anlatım için bkz. Adina Hoffman ve Peter Cole, *Sacred Trash The Lost and Found World of The Cairo Geniza*, Schocken Books, New York 2011; "Judeo-Arabic" tabiri için bkn. Yasin Meral, "Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabic Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu Tebliği*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, s. 319-332.

⁴⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 29; Solomon Schechter, *Saadyana Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon And Others*, Deighton and Bell, Cambridge 1903, s. 64; Şe'erit'in adı sadece Mann'ın neşrettiği bir Geniza belgesinde geçer (Mann, s. 423); Saadia'nın çocuklarından sadece Dosa'nın ismi sonraki nesillerce tanınmıştır. Dosa ben Saadia (930-1017), Samuel b. Hofni'den sonra 1013-1017 yılları arasında babasının da başkanlığını yaptığı Sura Talmud Akademisi'nin gaonluğunu yapmıştır. Dosa, yalnızca birkaç parçasının günümüze ulaştığı, babasının hayatını anlatan bir biyografi kaleme almıştır. Talmud ve bazı felsefi konular hakkında yazdığı eserler ise günümüze ulaşamamıştır (Mordecai Margaliot, "Dosa ben Saadiah", *EJ*, Vol. V, s. 261).

⁴⁸ Ebu Kesir Yahya bin Zekeriya'nın kim olduğu konusunda belirsizlik vardır. Bir kısım araştırmacıya göre, birçok alanda eser sahibi olan Karaîm mezhebine müntesip Judah ben 'Alân'dır. Diğerlerine göre ise, bu imkânsızdır. Çünkü Saadia'nın karşıtları genelde Karaîm mezhebine bağlıdır ve çağdaştır. Dolayısıyla, şayet Saadia'nın hocası bir Karaîm bilgini olsaydı bunu bilirlerdi ve polemiklerinde de kullanırlardı (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 33-36). Ayrıca, İbn Hazm (ö. 1064), Ebu Kesir'i Saadia ile beraber Yahudilerin mütekellimîn âlimleri (yani Rabbânîler) arasında saymaktadır (İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *El Fasîl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Tahkik Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Ümeyre, Cilt III, Dârü'l-Cil, Beyrut t.y, s. 207). Mes'ûdî, Ebu Kesir'le bazı dini meseleler hakkında görüş alışverişinde bulunmuş, bu arada O'nun yanında bulunan Saadia ile de tanışmıştır. Saadia'nın Tanah'ın Arapça tercümesini de orada görmüştür (Saadiah ben Joseph al-Fayyûmî, *The Book of Theodicy*, s. 7; Camilla Adang, "Abû'l-Kathîr Yahyâ ibn Zakariyyâ", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor: Norman A. Stillman, Leiden: Brill, 2010, Vol. I, s. 34-35). Kanaatimizce Ebu Kesir Yahya bin Zekeriya, Taberiye kentindeki yazıcılardan, dolayısıyla Rabbânî Yahudilik düşüncesini benimsemiş Yahudi âlimlerden biridir. Konuyla ilgili olarak bkz. Israel Friedlander, "Jewish-Arabic Studies", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 1, No. 2, Oct. 1910, s. 180.

⁴⁹ el-Mes'ûdî, s. 113.

önce⁵⁰, henüz Mısır'da iken Yeni Platoncu Rabbî İshak bin Süleyman el-İsrâîlî (855-955)⁵¹ ile mektuplaşmış ve O'nun görüşlerinden faydalanmıştır⁵². Saadia'nın el-İsrâîlî ile olan münasebeti son derece önemlidir. Çünkü Saadia'nın ilerleyen yıllardaki, dini hükümlerin *akliyyât* (akla dayalı) ve *sem'ıyyât* (vahye dayalı) olarak ikili tasnif suretiyle açıklaması ve *akıl-vahiy* ilişkisi konularındaki görüşlerini kısmen Rabbi İshak'tan etkilenecek oluşturduğu tahmin edilmektedir⁵³.

Saadia'nın Mısır'dan ayrılmasından sonra Doğu topraklarında iken görüşüp fikirlerinden yararlandığı bir diğer önemli kişilik de Davud ibn Mervan el-Mukammis (ö.937)'tir⁵⁴. Bâbilonya topraklarında yaşamış olan el-Mukammis, Saadia ile görüşmüş ve O'nu birçok yönden etkilemiştir⁵⁵. Rasyonalist fikirlere sahip olan el-Mukammis, özellikle Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları konusundaki görüşleriyle Saadia üzerinde etkili olmuştur⁵⁶.

⁵⁰ Taberiye'de tam olarak ne zaman bulunduğu bilinmemesine rağmen, Saadia'nın 915-921 yılları arasında Suriye, Bâbilonya ve Filistin topraklarında yolculuk yaptığı bilinmektedir.

⁵¹ Rabbî İshak bin Süleyman el-İsrâîlî aslen Mısırlı bir Yahudidir. Özellikle felsefe, mantık ve tıp alanlarında yetkin biri olan el-İsrâîlî, Yeni Platonculuğun öncüsü sayılmaktadır ve kendisinden sonra gelen birçok Yahudi filozofu etkilemiştir (Hasan Şahin-Ahmet Kâmil Cihan, "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî", *DİA*, Cilt 22, s. 544). el-İsrâîlî'nin felsefeyle ilgili başlıca dört eseri Alexander Altmann ve Samuel Miklos Stern tarafından İngilizceye tercüme edilerek neşredilmiştir (Alexander Altmann ve Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford University Press, London 1958, 226 sayfa).

⁵² Saadia'nın Bağdat'a gitmeden önce Feyyûm'da iken Kayravan'daki Rabbî İshak bin Süleyman'a cevaplandırması için felsefe ve bilim konularını içeren birçok mektup gönderdiği, R. İshak'ın da bunları cevaplandığı bilinmektedir (Alexander Altmann ve Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009, s. xxix).

⁵³ Altmann ve Stern, s. 217; R. İshak ile Saadia'nın yüzyüze görüşüp görüşmediği açık değildir, ancak onların oldukça aktif bir şekilde çeşitli bilimsel konular hakkında mektuplaştıkları kaynaklarda geçmektedir. R. İshak'ın öğrencisi olan Dûnaş İbn Tamim, hocasına ait *Sefer Yezirah* kitabına kendi yazdığı tefsirinde bunları zikretmektedir. Hocasının kendisine Saadia'nın mektuplarını gösterdiğini ve henüz yirmi yaşında bir genç olmasına rağmen, bilgisini ölçmek için mektupların içerikleri hakkında kendisine sorular sorduğunu haber verir (Altmann ve Stern, s.xxviii-xxix; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 48; Saadia ben Joseph al-Fayyûmî, *The Book of Theodicy*, s. 9).

⁵⁴ Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1916, s. 17; Davud ibn-i Mervan, aslen Yahudi iken Hristiyanlığa geçmiş, hayatının sonlarına doğru tekrar Yahudiliğe dönmüştür. Din değiştirmesinden dolayı Arapça "oradan oraya zıplayan" anlamına gelen *Mukammis* veya Aramice "çekirge" anlamına gelen *Kamtsa* ismi verilmiştir (Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 444).

⁵⁵ Yahuda ben Barzillai (ö. 1135), *Sefer Yetsira* isimli esere yazdığı meşhur tefsirinde el-Mukammis'ten bahseder ve Saadia'nın el-Mukammis'le görüştüğünü ve O'na talebelik yaptığını belirtir (Husik, s. 17; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 67).

⁵⁶ Shlomo Pines, "Mukammis", *EJ*, Vol. XIV, s. 607-608; Julius Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Translated by David W. Silverman, Anchor Books, New York 1964, s. 84-85. el-Mukammis'in görüşleri ve yazdığı "*İşrun Makâlât- Yirmi Bölüm*" adlı eseri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters ('İshrun Maqala)*, Brill Academic Publication, Leiden 1989,

1.2. DOĞU SEYAHATİ VE BAĞDAT'A YERLEŞMESİ

Saadia, 915'te 33 yaşındayken Mısır'dan, bir daha dönmek üzere, Doğu topraklarına (Filistin, Bağdat ve Halep) olan yolculuğuna başlamıştır⁵⁷. Saadia, Mısır'dan Doğu topraklarına göç etmeden önce, başta din ve felsefe olmak üzere birçok alanda kendini yetiştirmiştir. Yirmili yaşlarında, önce “Egbron” (İbranice Sözlük) isimli dil bilimi kitabını, daha sonra da Karaîm mezhebinin kurucusu ‘Anân ben David’e karşı eleştirilerini içeren “*Kitâbu'r-Red 'alâ 'Anân*” (‘Anân’a Reddiye) adlı eserlerini kaleme almıştır⁵⁸. 915-921 arasında neler yaptığını ve nerelerde bulunduğunu tam olarak bilemiyoruz. Ancak 921-922 yıllarında Bağdat'tan öğrencilerine yazdığı mektupta, altı buçuk yıldır ailesinden ve Mısır'daki öğrencilerinden haber alamadığından bahsetmektedir. Buna göre Saadia 915 yılında bir daha dönmek üzere Doğu'ya olan yolculuğuna başlamış olmalıdır. Saadia'nın bu mektubu daha yakından incelenecek olursa, Haziran veya Temmuz 915 tarihinde Mısır'dan ayrıldığı, Filistin topraklarında bir müddet bulunduktan sonra Bağdat'a geldiği, buradan da Halep'e geçtiği ve 921 yılı Eylül ayında kutlanacak Yahudi yeni yılına, Roş Aşana, giriş etkinliklerine katılmak için aynı yılın yaz aylarında Halep'ten Bağdat'a doğru yola çıktığı anlaşılmaktadır⁵⁹.

Saadia'nın doğup büyüdüğü topraklardan ayrılıp özellikle Filistin, Bâbilonya ve Suriye topraklarında yıllarca dolaşmasının sebeplerini tam olarak bilemiyoruz. Ancak, O'nun ilme olan düşkünlüğü ve öğrenme azmi bu yolculuğun en önemli sâiki olmalıdır. Dindarlığının getirmiş olduğu heyecanla kutsal toprakların (Filistin)⁶⁰ havasını teneffüs

320 sayfa. Eserde, el-Mukammis'in hayatı, eserleri, *İşrun Makâlât*'ın Judeo-Arabî metni ve İngilizce tercümesi yer almaktadır.

⁵⁷ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 8- 11.

⁵⁸ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 53.

⁵⁹ Franz Kobler, *Letters Of Jews Through The Ages : From Biblical Times To The Middle Of The Eighteenth Century*, Aparat Publishing Society, London 1952, s. 79-81; Saadia, 920-921 yılı kış aylarında doğudan Halep şehrine gitmek ister. Yazmış olduğu günlüğün elde kalan parçalarına göre, 920 yılı kış aylarında Bâbilonya topraklarından yola çıkan Saadia, Bağdat, Erbil ve Musul güzergâhını kullanarak Halep'e gidecektir. Musul'a ulaştığında, Halep'ten gelen bir kervan, yolun ağır kış şartlarıyla dolu olduğu, birçok kişinin soğuk yüzünden öldüğü bilgisini aktarır. Bunun üzerine 920-921 kış mevsimini Musul'da geçiren Saadia, ancak 921 bahar aylarında Halep'e ulaşabilir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 60).

⁶⁰ II. Mabed'in M.S. 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasından sonra, Yahudiler bu bölgenin dışına çıkarılmışlar ve sürgüne gönderilmişlerdir. Kudüs'e girmeleri yasaklanmış ve eğitim kurumları kapatılmıştır. Romanın Hristiyanlaşmasının ardından Kudüs'ün önemi artmış ve burada kiliseler inşa edilmiştir. Ancak, Yahudilerin, yılda bir kez hariç, Kudüs'e girmelerine yönelik yasak devam ettirilmiştir. Kudüs'ün 638 yılında Hz. Ömer döneminde İslam topraklarına katılmasıyla Yahudilere yönelik Kudüs'e giriş yasağı kaldırılmıştır (Muammer Gül, “Müslümanların Kudüs'ü Fethi”, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Urfa 2001, s. 51-53; Muhammed Güngör, *Süleyman Mabedi*, Ankara Üni. S.B.E., Ankara 2005 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 85-86). Romalılar döneminde Kudüs'ten

etme isteği, Yahudi dünyasının o dönemdeki en önemli ilim merkezleri olan Bâbil Talmud Akademileri'nin (Sura ve Pumbedita) O'nu cezbetmesi Saadia'nın Mısır'dan Doğu topraklarına yaptığı yolculuğun sebepleri arasında gösterilebilir. Bu sebeplere bir de Mısır topraklarındaki siyasal karışıklığı da ekleyebiliriz⁶¹. Ancak yukarıda saydığımız sebeplerin hiçbirisi Saadia'nın ülkesinden ve en azından yedi yıllığına ailesinden uzak kalmasını tam olarak açıklayamaz. İleride bir Yahudi âlimin ulaşabileceği en yüksek nokta olan Sura Akademisi'nin başkanlığına ulaşacak olan Saadia, uzun yıllar boyunca Doğu topraklarında yeri yurdu belli olmayan bir gezgin gibi dolaşmıştır. İlim adamlarının gezgin olarak dolaşması ortaçağ Yahudi tarihinde pek de rastlanan bir olay değildir. Saadia'nın bilinçli olarak Mısır'dan isteksizce ayrıldığını gösteren delillerden biri de Mısır'daki durumudur. Oldukça genç bir yaşta Karaîm mezhebine yönelik yazdığı eleştirileri ve faaliyetleri Saadia'yı açık hedef konumuna getirmişti. Dönemin siyasal ve sosyal durumunu göz önüne getirdiğimizde, atılacak bir iftiranın veya yapılacak bir suikast hareketinin, düşmanları etkisiz hale getirmenin en kolay yollarından olduğu görülebilir. İşte Saadia da aslında Karaîm mezhebi mensupları için tam da etkisiz hale getirilmesi gereken bir kimseydi. Ayrıca Saadia'nın kesinlikle yılmayan, kavgacı, mücadele etmeyi seven ve inatçı bir kişiliği vardı. Doğru bildiği

sürülmeleri ve oraya girmelerinin yasaklanmasından dolayı, birçok Yahudi âlimi ve din adamının göç etmesi sonucu Taberiye kenti bir ilim merkezi haline geldi. Filistin'in kuzeydoğusunda Taberiye gölünün batı kıyısında bulunan ve Kudüs'e 161 km. uzaklıktaki bu şehirde bir akademi kurdular. Bu akademi, X. yüzyılın ikinci yarısına doğru Kudüs'e taşınana kadar Yahudilerin Filistin bölgesindeki en önemli ilim merkezi olma özelliğini korudu. Örneğin, *Sanhedrin* ismi verilen Yahudi dinî mahkeme meclisi buraya taşındı ve Kudüs (Filistin) Talmud'u burada meskûn din adamları tarafından oluşturuldu. Ayrıca Taberiye, *Masoretler* olarak adlandırılan ve geleneksel harekesiz metni, hareke eklemek ve sayfa kenarlarına çeşitli notlar ilave etmek suretiyle değiştiren yazıcıların merkezi olarak tanındı (Michael Avi-Yonah, "Tiberias", *EJ*, Vol. XIX, s. 715; Philip W. Comfort, *Essential Guide to Bible Versions*, Tyndale House Publishers, Eylül 2000, s. 14; Cengiz Tomar, "Taberiye", *DİA*, Cilt 39, s. 323). Saadia'nın yaşadığı dönemde, her ne kadar Kudüs'e gitmesi ve yerleşmesi hususunda sıkıntı olmasa da Taberiye'deki Talmud akademisinin Kudüs'e nakledilmediği, X. yüzyılın ikinci yarısına doğru bir tarihte nakledildiği görülmektedir. Bunun en önemli delillerinden biri, Yahudi takvimi konusunda çeşitli iddialarla ortaya çıkan Filistin Talmud akademisinin başkanı Aaron ben Meir'in, kaynaklardan anlaşıldığına göre Taberiye'de yaşamasıdır (Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler*, s. 100-101; konuyla ilgili olarak ayrıca bkn. Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 495-500); Saadia'nın diğer eserlerinden elde edilen bilgilerden, Taberiye'de bulunan akademisinin Kudüs'e naklinin zamanı ile ilgili son dönemlerde yazılmış bir değerlendirme için bkn. Michael G. Wechsler, "New Data From Saadia Bearing On The Relocation of The Palestinian Yeshiva to Jerusalem", *Jewish Studies Internet Journal*, Vol. 12, 2013, s. 1-9.

⁶¹ Söz konusu dönemde Abbasi yönetimi altında bulunan yukarı Mısır bölgesi, 909'da Kayravan şehrine çadırlarını kuran Fatımiler tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. 914'de Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdi, oğlu Ebu'l Kasım yönetiminde başta İskenderiye olmak üzere birçok yukarı Mısır şehrini ele geçirdi. Ancak Fatımilere karşı bölge halkı direndi ve Fatımleri bölgeden uzaklaştırdı. Yapılan savaşlarda binlerce kişinin ölmesi sonucu salgın hastalıklar ortaya çıktı. Birkaç yıl sonra halife olan Ebu'l Kasım Mısır'a tekrar saldırdı ve Feyyûm şehrinin de içinde bulunduğu birçok şehri ele geçirdi (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 57-58). Saadia, siyasal anlamda oldukça karışık bir dönemden geçen Mısır'ı, huzur bulmak için terkederek Filistin topraklarına gitmiş olabilir.

konularda asla taviz vermez, kimseye eğilip bükülmezdi. Bundan dolayı da çok fazla dostu, arkasında duracağı bir tanıdığı yoktu. Karşıtları dostlarından daha fazla ve daha güçlüydü⁶².

1.3. SAADİA’NIN AARON BEN MEİR’İN YAHUDİ TAKVİMİ HAKKINDAKİ İDDİALARINA MUHALEFETİ ve KENDİNİ TANITMASI

921 yılında, 921 ve 922 yıllarına ait dini günlerin düzenlenmesi ile ilgili olarak Filistin Talmud akademisinin başkanı Aaron ben Meir’in⁶³ sıradışı bazı iddiaları oldu. Ben Meir, 921 yılı (921 Kasım ve Aralık aylarına denk gelen), İbrani takvimine göre 4682 yılının *Heşvan* ve *Kislev* aylarının 30’ar gün değil 29’ar gün süreceğini⁶⁴, dolayısı ile 4682 yılı (922 Mart-Nisan aylarına denk gelen) *Fısıh Bayramı*’nın⁶⁵ Salı günü değil Pazar günü kutlanması gerektiğini ilan etti. Tabii bu durum, sonraki yılların başta Roş Aşana olmak üzere diğer dini günlerin, Bâbil otoritelerince belirlenen vaktinin de değişmesi anlamına geliyordu⁶⁶. Yahudilikte kutlanan dini günler, Yahudi takvimine

⁶² Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 58-59.

⁶³ Aaron ben Meir (M.S. X. yüzyıl) Filistin akademisinin başkanlığını yaptı. 920 yılında Bağdat’a giderek Karaîm mezhebi ile ilgili şikayetlerini halifeye sundu. Ardından da Bâbilonya’daki akademilerin üstünlüğünü kırmak ve Filistin akademisini önplana çıkarmak için girişimlerde bulundu. Bunun için de ilk adımı takvim ve dini günlerin tespiti konusunda attı. Dini günlerin tesbiti konusundaki tek yetkili kurum olan Bâbil akademilerin, bu üstünlüğünü kırmak için birtakım iddialarda bulundu. Ancak, sonunda bir güç mücadelesine dönüşen bu savaşı kaybetti (*Encyclopaedia Hebraica*, ”Ben Meir, Aaron”, *EJ*, Vol. III, s. 366).

⁶⁴ Poznański, *Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar*, s. 152; Zeitlin, s. 367

⁶⁵ İbrani takvimine göre Nisan ayının 15. günü kutlanmaya başlanan ve sekiz gün süren Fısıh, İsrailoğullarının Mısır köleliğinden Tanrısal irade gereği kurtulmalarının yıldönümü olarak kutlanan ve Musevi inanç sistemiyle toplumsal yapılanmasının ekseni niteliğini taşıyan bir bayramdır. Mısır’dan acil çıkış nedeniyle halkın hamurlarını mayalayamadan fırınlamak zorunda kalmış olmaları anısına Fısıh bayramı süresince sekiz gün boyunca mayalı hamur ürünleri yenmediği gibi bu tür gıda malzemelerinin ev ve çalışılan yerlerde bulundurulması dinî kurallar gereğince men edilmiş bulunmaktadır.

⁶⁶ Çok eski zamanlardan beri Yahudi bayramlarının yılın hangi gününde kutlanacağına hem Ay’ın hem de Güneş’in gözlenmesi neticesinde karar verilirdi. M.S. IV. yüzyılın başına kadar, yeni Ay’ı gözleme ve Yahudi toplumuna kutlama vakitlerini buna göre düzenleyerek haber verme hakkı, Filistinli dini otoritelerdedi. Bâbillilerin bu ayrıcalığı elde etmek için yaptıkları her türlü girişim, Filistinliler tarafından engelleniyordu. Ancak, Roma’nın Filistin bölgesine yaptığı baskı arttı ve bu durum Filistin’in Yahudiler için manevi bir merkez olma özelliğine sekte vurdu. Bâbilonya bölgesi ise, Pers ve ardından da İslam hakimiyetinde nisbeten daha rahat bir ortamdı. Takvim düzenleme konusundaki ayrıcalık, yavaş yavaş Bâbilonya’ya (M.S. VI.-VII. asırlarda) geçmeye başladı. Özellikle, Sura ve Pumbedita akademilerinin önplana çıkmalarıyla bu ayrıcalık iyiden iyiye Bâbilonya otoritelerinin eline geçti. Ancak, X. asırda şartlar tekrar değişmeye başladı. Sura ve Pumbedita’nın gerilediği bu dönemde, güçlü ve etkili liderlerin ortaya çıkmaması ve mevcut otoriteler arasında ve yönetimin kendi aralarında yaşadıkları ihtilaflar, Bâbilonyanın gücünü zayıflattı. İşte tam da böyle bir ortamda Filistin, eskiden kendisine ait olan bu hakkı geri alabileceğini düşünmeye başladı. Kudüs akademisinin önde gelen otoritesi ve başkanı Aaron ben Meir, takvim düzenlemesi ile ilgili fikirlerini öne sürerek bunu gösterdi (Poznański, *Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar*, s. 157-158; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 69-73).

göre yapılan hesaplamalar sonucunda belirlenirdi. Bu hesaplamaların nasıl olacağı⁶⁷ ise çok eski zamanlarda karara bağlanmıştı. Ben Meir'in bu çıkışı, Bâbil Yahudileri arasında hemen yankı buldu ve orada bulunan akademilerin ileri gelenleri Ben Meir'e, *Heşvan* ve *Kislev* aylarının 30 gün süreceğini, Fısıh bayramının Salı günü kutlanması gerektiğini ve bu iddiasından vazgeçmesini salık veren bir mektup yazdılar. Bunun üzerine Aaron ben Meir, iddiasından kesinlikle vazgeçmediğini farklı birçok Yahudi cemaatlerine iddiasını anlatan mektuplar göndererek gösterdi. Bunun sonucunda da 922 Mart-Nisan (4682-Nisan)'da kutlanan Fısıh Bayramını, birçok Yahudi Pazar günü kutlarken, diğer bir kısmı Salı günü kutladı⁶⁸. Bu bayramdan 5 ay sonra yılın son ayı olan *Elul* ayında toplanan Bâbilli Yahudi âlimler, Ben Meir'in yanına gidip bu iddiasından artık vazgeçmesi gerektiğini bildirdiler. Yahudi toplumunun Fısıh bayramında ikiye ayrıldığını, birçok kişinin yanlış günde bayram yaparak Allah'a saygısızlık yaptıklarını ve bu duruma sebep olanın da kendisinin olduğunu söylediler. Artık bu yanıştan vazgeçmesinin zamanının geldiğini, çünkü 4683 yılı Roş Aşana gününün (922 Eylül-Ekim) Salı günü değil Perşembe günü kutlanması gerektiğini bildirerek insanların tekrar günâha düşmemeleri için Ben Meir'i uyardılar. Ancak Ben Meir, yine kendi bildiğini okudu ve iddiasından vazgeçmedi. Milâdi 922 (Eylül-Ekim),

⁶⁷ Yahudi takviminde, dini günlerin hangi güne denk gelerek kutlanacağına, özellikle iki husus göz önünde bulundurularak karar verilir. Bunların ilki, yeni ay'ın hangi günde görüldüğü ile ilgili kuraldır. Buna göre; yılın ilk ayı olan Tişri'nin ilk günü Roş Aşana (Yılbaşı) bayramı olarak kutlanırdı ve bu ilk gün kesinlikle Pazar, Çarşamba veya Cuma günü kutlanamazdı. Diğer dört günden birine denk gelmesi zorunluydu. Buna "Dört Kural" denir. Bunun en önemli sebebi, yıl içinde kutlanacak diğer dini gün ve bayramların Şabat'a denk gelip gelmemesi hususuydu. Örneğin, Roş Aşana'nın Pazar günü kutlanması durumunda, Sukot (Çardak) bayramının 7. günü (Tişri 21. gün) Şabat'a denk gelir ve dolayısı ile bu gün yapılması gereken Hoşana Rabba etkinlikleri Şabat'tan dolayı yapılamazdı. Bunun önüne geçmek için Roş Aşana, Pazar gününe denk gelmemelidir (Zeitlin, s. 381-382). İkinci husus ise, Roş Aşana olarak ilan edilecek günde, gün ortasına kadar yeni ay'ın görülmesi zorunluluğudur. Şayet yeni ay, öğle vaktine kadar görülmez veya öğleden sonra görülürse, o zaman yeni yılın ilk günü sonraki güne ertelenirdi. Erteleme, Pazar, Çarşamba veya Cuma gününe denk gelmişse iki gün erteleme yapılırdı. Bu tür ertelemelerin yaşandığı yıl, "eksik yıl" olarak kabul edilir ve normalde 355 olan gün sayısı 353'e indirilirdi. Tişri ayından sonraki Heşvan ve Kislev ayları, normalde 30 gün çekerken, eksik yıllarda 29 güne indirilirdi. Ayrıca şu hususu da aydınlatmak gerekir ki, hesaplamalar sadece ay esas alınarak yapılamazdı. Güneş hesabı da takvim sisteminde önemli olduğu için bu iki takvim hesaplama sisteminin aralarının uyumlu hale getirilmesi gerekirdi. Bunun için her 19 yılda belli aralıklarla (3, 6, 8, 11, 14, 17 ve 19), bir ay (30 gün) o yılın ay takvimine ilave edilir ve o yıl 383,384 veya 385 gün sürerdi (Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 120-121; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 74-77). Bunun en önemli sebebi, Tevrat'ta bildirilen kutlanması gerekli günlerin, ay takviminin sabit olmaması nedeniyle, Tevrat'ta bildirildiği zamanda kutlanamama tehlikesini bertaraf etmektir.

⁶⁸ Zeitlin, s. 367.

İbrani 4683 (Tişri) yılının ilk gününü Bâbil Yahudileri Perşembe günü, Filistin Yahudileri ise Salı günü kutladı⁶⁹.

Saadia, 921 yılının yaz aylarında Halep'ten Bağdat'a doğru gidiyordu⁷⁰. Halep'te iken Aaron ben Meir'in bu iddialarını duyunca, O'nun yanlış bir yol izlediğini ve bu yoldan dönmesi gerektiğini izah eden bir mektup yazdı. Bağdat'a ulaştığında Ben Meir'in, tavsiyelerini dinlemediğini öğrendi⁷¹. Bağdat'ta, Sura ve Pumbedita akademilerinin ileri gelenlerinin durumdan haberdar olduklarını ve Ben Meir'le polemiğe girdiklerini gördü. Ben Meir, 921 Eylül-Ekim (4682 Tişri 21)'de kutlanan *Hoşana Rabba* etkinliklerinde, Kudüs'teki *Zeytin Dağı*'nda biraraya gelen Filistinli Yahudilere yapmayı tasarladığı takvimdeki değişikliği ilan etti⁷². Bunun üzerine Yahudi cemaatinin başkanı⁷³ David ben Zekkâi, her iki akademinin *gaonları* ve Saadia tarafından hazırlanan ve yapmak istediği düzenlemeden vazgeçmesini tavsiye eden mektupları Ben Meir'e gönderdi⁷⁴.

⁶⁹ Zeitlin, s. 368.

⁷⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 56.

⁷¹ Poznański, *Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar*, s. 152; Adolf Neubauer, "Egyptian Fragments II", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 9, No. 1, Oct. 1896, s. 37.

⁷² Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 81.

⁷³ *Re'sü'l-câlut* (ראש גלותה - ראש הגלות), Bâbilonya topraklarında yaşayan Yahudi toplumunun siyasi, sosyal, dini ve yargısal alanlardaki liderine verilen ünvandır. İslâm halifesi karşısında Yahudi azınlığı temsil etmişlerdir. Talmud akademilerinin başkanlarını atama, Yahudi cemaatinin yargısal, siyasi ve dini sorunlarını çözme, vergi toplama, sosyal bir idam cezası olarak görülebilecek herem cezasını verme ve ticarî hayat için ruhsat verme gibi hususları düzenleme yetkisine sahipti (Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul 2000, s. 67; Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2000 (Yüksek Lisans Tezi), s. 67-68). Bu makamın tarihi ve *Re'sü'l-câlut* olan Yahudi âlimler hakkında bilgi için bkz. Alexander D. Goode, "The Exilarchate in the Eastern Caliphate 637-1258", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 31, No. 2, Oct., 1940, s. 149-169; Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler*, s. 70-74 ve Brody, s. 67-82.

⁷⁴ Pumbedita akademisinin başkanı Rabbi Yahuda 917'de öldü. Başkanın ölümünden sonra akademi üyeleri kendi aralarında yaptıkları görüşmeden sonra Rabbi Mevaser'i başkan olarak atadılar. Ancak 917 yılında Bâbil Yahudi cemaatinin başı olan Ukba, buna karşı çıktı. Ortaya çıkan bu anlaşmazlık, *Re'sü'l-câlut* Ukba'nın görevinden azledilmesi ve ülkeden sürülmesi ile sonuçlandı. Ancak, Ukba'nın yerine kuzeni David ben Zekkâi atandı. Ben Zekkai, ilk iş olarak Sura akademisinin başkanı Rabbî Kohen Tisadek'i Pumbedita akademisi başkanlığına getirdi ve Rabbî Mevaser'i görevden aldı. Ancak bu durumu akademi üyelerinin çoğu kesinlikle kabul etmedi. Pumbedita akademisindeki bu durum bir müddet daha böylece devam etti. Ben Meir, 921 yılındaki iddialarını ortaya atmadan önce Bağdat'a gitti ve kendisine destek aradı. *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi, Ben Meir'e mesafeli davrandı ve O'nu desteklemeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Ben Meir, Ben Zekkâi'nin muhalifi olan Rabbî Mevaser'e gitti. O'nun desteğini alacağından emindi. Ancak tam bu esnada Ben Zekkâi oldukça mantıklı bir hamle ile Ben Meir'in bütün hayallerini yıktı: Rabbî Mevaser'i akademi başkanı olarak tanıdı, O'nunla ve Pumbedita akademisinin diğer üyeleriyle barıştı. Filistinli Aaron Ben Meir'in bu iddiasına karşı, Bâbilonya akademileri olarak birlikte hareket edeceklerini ve bu iddiayı kabul etmediklerini bildirdi (Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 9-12).

Ayrıca farklı Yahudi cemaatlerine, Ben Meir'in takip edilmemesi konusunda uyarıcı mektuplar da yazdı⁷⁵.

İnatçı, kavgacı, polemiğe girmekten kaçınmayan tabiatı ve engin bilgisi ile Bağdat'a vardığı andan itibaren Bâbil tarafında yer alan Saadia yavaş yavaş ön plana çıkmaya başladı. Saadia keskin ve acımasız eleştirilerini, Ben Meir'e yönelttiği hakarete varan cümlelerle gösterirken, Ben Meir de Saadia'nın babasının aslında Müslümanların yanında çalışan biri olduğunu ve Saadia'nın haram yiyerek büyüdüğünü iddia etmiştir. Ayrıca, Saadia'yı İsrail'deki ilk ayrılmaya neden olan Yeroboam'a⁷⁶ benzeterek Yahudilerin Saadia nedeniyle ayrılığa düştüğünü söylemiştir⁷⁷. Bir müddet sonra bu tartışma Yahudilerin hayatında belirleyici kararları almak ve hakim pozisyonda bulunmak için Bâbilonya (Saadia) ve Filistin (Ben Meir) arasındaki bir güç gösterisine dönüşmüştür.

Ben Meir'in takvim konusunda ileri sürdüğü değişiklik yeni ayın görünme zamanıyla ilgilidir. O'na göre yeni ayın görünmesi, öğle vaktinden yaklaşık olarak 35-40 dakika geçmiş olsa bile bayram günü sonraki güne ertelenemezdi. Saadia ise buna kesinlikle katılmadığını ve öğle vaktinin esas alınması gerektiğini bildirerek cevap verdi⁷⁸. Ayrıca Saadia, Bâbil'de kullanılan takvim sisteminin Allah tarafından, tıpkı Tevrat emirlerinin verildiği gibi Musa'ya vahyedildiğini ve şu an kullanılan takvimle aynı olduğunu iddia etmiştir. Özellikle, daha önceden açıkladığımız kuralların, antik dönemlerden beri asırlardır Yahudi toplumu arasında kullanılageldiğini, yeni ayın öğleden sonra görülmesi durumunda ertelemelerin yaşandığını ve tüm bu kuralların Musa tarafından öğretildiğini ileri sürmüştür⁷⁹. Bir değerlendirme yapacak olursak, Saadia'nın ileri sürdüğü tüm delillerin doğru olduğunu söylemek zordur. Zaten sonraki dönemlerde yaşamış Hai Gaon, İshak ben Baruk, Maimonides ve Abraham ibn Ezra gibi otoriteler de Saadia'yı bu tutumundan dolayı eleştirmişlerdir. Ancak Saadia için burada önemli

⁷⁵ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 81-82; Zeitlin, s. 388.

⁷⁶ Süleyman'ın ölümünden sonra oğlu Rehoboam başa geçti. Kuzeydeki on kabile ayaklanıp Yeroboam'ı kendilerine kral seçmek istediler. Rehoboam'ın bu on kabileye karşı olan tavrı Yeroboam'ın ekmeğine yağ sürdü, böylece Yeroboam Kuzey İsrail Krallığı'nın başında kral olarak M.Ö. 922 - M.Ö. 901 yılları arasında bulundu (I. Krallar 12/1-20). Ben Meir, Saadia'yı Yeroboam'a benzeterek, Filistin'in hakkını gasberek Bâbil'e veren bir gaspçıya benzetmiştir. Çünkü Yeroboam asırlar boyunca Yahudiler tarafından Süleyman'ın oğlu Rehoboam'ın hakkını gasbeden ve Kudüs'ün dışına putçuluğu getiren lanetli biri olarak anılagelmiştir.

⁷⁷ Zeitlin, s. 369.

⁷⁸ Zeitlin, s. 390.

⁷⁹ Zeitlin, s. 391.

olan Rabbânî Yahudilikteki bir inanca saldırı yapıldığını düşünmesidir. Ayrıca Filistin otoritesinin, Bâbilonya ve tüm Yahudi dünyasına hakim olmasını engellemeye de çalışmıştır. Bunun için Saadia her türlü yolu kullanmayı mübâh görmüş, nitekim her türlü yolu kullanarak rakibini alt etmeye çalışmıştır ve bunda da başarılı olmuştur⁸⁰.

Neticede Ben Meir, ileri sürdüğü görüşlerini, her ne kadar bazı noktalarıyla haklı da olsa, tam olarak kabul ettirememiş ve başarısız olmuştur. Başarısızlığının en büyük nedeni de hiç kuşku yok ki Saadia'nın yaptığı amansız muhalefettir. Mücadelenin en yoğun olduğu 922 yaz aylarında, Saadia, *Sefer ha Zikkarôn (İbadetleri Hatırlama Kitabı)*'u yazmıştır Bu eserinde, Ben Meir'in hataları, takvim hesaplama konusundaki yetersizliği ve yanlışlıkları, Bâbilli otoritelerin O'nu uyarmaları ve mevcut takvim sisteminin devam ettirilmesinin gerekliliği konularını detaylı bir şekilde kaleme almıştır. Bu eser, diaspora Yahudileri arasında 922 Eylül-Ekim (4683-Tişri) aylarında halkın huzurunda yüksek sesle okundu. Eserin etkisi o kadar fazla oldu ki halk Ben Meir'in görüşlerinin yanlış, mevcut sistemin tamamen doğru ve ilâhi olduğuna iyice kanaat getirdi. Bu hamle, Ben Meir'i iyice güçten düşürdü. Her ne kadar sonraki yıllara ait kendi hesaplamalarını ilan etse de hiç kimse O'na itibar etmedi ve mesele de böylelikle kapanmış oldu⁸¹.

Saadia bu süreçte Mısır Yahudilerinin Bâbil'i desteklemesini de sağlamıştır. Bağdat'tan yazdığı mektuplarında, Ben Meir'in takvim hakkındaki görüşlerinin desteklenmemesini, onları sert bir dille uyararak yazmıştır⁸². Bağdat'tan 921 yılı sonlarında Mısır'daki öğrencilerine yazdığı mektubun sonunda, "Sa'id bin Yusuf, *Raş Kalla* (רֵשׁ כָּלָה)" imzasının bulunduğu görülmektedir. Aynı şekilde 922 yaz aylarında yazdığı ikinci mektubunda da "*Raş Kalla, Alluf* (רָשׁ כָּלָה, אֱלֹף)" ünvanlarını kullanmıştır⁸³. Adı geçen bu ünvanlar, Bâbil akademilerinde *Gaon* (Başkan)'dan sonra gelen ilk yedi üyeye verilen ünvandır⁸⁴. Öyle görünüyor ki Saadia, Bağdat'a vardıktan hemen sonra Bağdat Pumbedita Akademisine (*Yeşiva*⁸⁵) görevli olarak atanmıştır⁸⁶. Burada eğitim vermeye

⁸⁰ Zeitlin, s. 392-395.

⁸¹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 85-87.

⁸² Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 12-13; Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 24-28; Kobler, s. 81.

⁸³ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 15; Baron, s. 48.

⁸⁴ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 13; Abraham David, "Resh Kalla", *EJ*, Vol. XVII, s. 227.

⁸⁵ Yeşiva tabiri, içinde Talmud eğitimi yapılan üç farklı kurum için kullanılmıştır: 1) Filistin ve Bâbilonya topraklarında Amora'im tarafından içinde Mişna çalışması yapılan ve sonunda da Kudüs ve Bâbil Talmud'unun ortaya çıkmasına vesile olan eğitim kurumları. 2) Geonim zamanında Bâbilonya'da (Sura ve Pumbedita) tüm Yahudi dünyasının otorite olarak kabul ettiği dini eğitim okulları. 3) Geonim dönemi

başlamış, ayrıca 922-923 yıllarında, Ben Meir’le yaşanan sıkıntıyı anlatan *Sefer ha Zikkarôn (İbadetleri Hatırlama Kitabı)* ve hemen ardından da *Sefer ha Moadîm (Festivaller Kitabı)* adlı eserlerini kaleme almıştır. 928 yılına kadar sürdürdüğü bu görevinde, bir yandan ders verirken diğer yandan birçok eser yazmıştır. Özellikle Karaîm mezhebine karşı yazdığı eserler bu dönemin ürünüdür⁸⁷.

1.4. GAON OLMASI, DAVID BEN ZEKKAÎ İLE KAVGASI VE ÖLÜMÜ

928 yılından itibaren Saadia’nın hayatındaki bir diğer dönem başlar. Ben Meir’le giriştiği polemikte oldukça üstün bir performans göstermesi, Yahudi cemaatinin başı (*Re’sü’l-câlut*) David ben Zekkâi’yi sadece etkilemekle kalmamış, böyle büyük bir mücadeleden Filistin akademisine karşı Bağdat akademilerine parlak bir zafer kazandırdığı için Saadia’ya karşı bir nevi minnet duyguları da beslemeye başlamıştı. Birkaç yıl sonra (928), rüyasında bile göremeyeceği bir mevki, Bâbil Sura Talmud Akademisi’nin başkanlığı, aslen Bağdatlı olmayan bu Mısırlı bilgene teslim edilecekti⁸⁸.

Bâbilonya bölgesinde yaşayan Yahudilerin, dînî eğitim için kurdukları yeşivalardan iki tanesi ön plana çıkmıştı: Sura ve Pumbedita. Sura akademisi, M.S. III. yüzyılda Rav Abba Arika⁸⁹ tarafından, Bağdat yakınlarındaki Sura semtinde kurulmuştur. Rakip akademi, Pumbedita’ya asırlar boyunca üstünlük kuran bu okul, Saadia’nın yaşadığı dönemde istikrarsız ve eski haşmetli yapısından uzak bir görüntü içerisindeydi. Hemen hemen Sura ile aynı dönemlerde kurulmuş olan Pumbedita akademisi ise özellikle halifenin yaşadığı başkent Bağdat’a taşınmasının ardından ön plana çıkmaya başlamıştı. Bu durum, Pumbedita’ya hem prestij hem de yeni öğretmen ve öğrenci kazandırmıştı. Her iki okulun başkanları, *re’sü’l-câlut* tarafından seçiliyordu⁹⁰.

sonrasında Talmud eğitiminin ağırlıklı olarak verildiği dini eğitim kurumları (Simha Assaf, “Yeshivot”, *EJ*, Vol. XXI, s. 315).

⁸⁶ Abraham Solomon Halkin, "Saadiyah (ben Joseph) Gaon", *EJ*, Vol. XVII, s. 607.

⁸⁷ Bu ihtilafla ilgili olarak ayrıca bkz. Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill Publications, Leiden 2004, s. 218-224; Baron, s. 36-40; Hayyim Yahiel Bornstein, *מחלוקת רס"ג וכן מאיר (Mahloket Rav Saadia Gaon u'ven Meir - Rav Saadia Gaon ve ben Meir Arasındaki İhtilaf)*, Varşova, 1904, 180 sayfa (İbranice olarak yazılan bu eserde, Saadia’nın ben Meir’le olan takvim hakkındaki münakaşası ayrıntılı olarak anlatılmaktadır).

⁸⁸ Baron, s. 49.

⁸⁹ Uzun boylu Rav. Asıl ismi Abba b. Aivu’dur, ancak genellikle herkes tarafından tüm diaspora Yahudilerinin öğretmeni kabul edildiği için kısaca Rav olarak bilinir. Filistin topraklarında halaha üzerine eğitim aldıktan sonra Yahuda ha-Nasi’den icazet alarak Bâbilonya topraklarına gelmiştir. Sura ve civarında yaşayan Yahudilere dînî liderlik yapmıştır (Moshe Beer, “Rav”, *EJ*, Vol. XVII, s. 117).

⁹⁰ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 14.

Saadia, Bağdat'a 921 yılı yaz aylarında yerleştikten sonra, Kudüs Akademisi'nden Aaron ben Meir'le girdiği polemikten büyük bir zaferle ayrılmıştı. Bu zafer O'na ilk etapta Pumbedita akademisinde *alluf* mevkisini kazandırdı. 928 yılına kadar, Pumbedita akademisinde dersler verdi, kitaplar yazdı ve yüksek mevkiden birçok kişiyle yakın dostluklar kurdu. İleri gelen devlet adamlarının kendi menfaatleri gereği saygı duydukları, Sahl bin Netira gibi Yahudi tüccarlar, Saadia'ya karşı büyük bir hayranlık beslemeye başladılar. Tam da böyle ortamda, Sura akademisine dört yıldır başkanlık yapan Rabbi Yom Tov Kahana 928'de hayatını kaybetti⁹¹. Son dönemlerdeki etkisiz kalışı da göz önünde bulundurularak Sura akademisinin kapatılması ve öğrencilerinin Pumbedita'ya nakli gündeme geldi⁹². David ben Zekkâi, Pumbedita gaonu Kohen Tıadek'in bu önerisini kabul etti. Pumbedita'da *alluf* olan Rabbî Nathan ben Yahudai'yi Sura'ya îtfârî gaon olarak atadı, ancak Nathan göreve başlayamadan öldü. Bunun üzerine, Sura akademisinin kapatılması, öğrenci ve öğretmenlerinin Pumbedita'ya naklini savunanlardan olan Ben Zekkâi, bu fikrinden vazgeçti. Ben Zekkâi'nin görüşünü değiştirmesine Nathan'ın âni ölümü sebep oldu. Çünkü, bu olayı Sura'yı kapatmaya ilişkin çabalarının Allah tarafından bir cezalandırması olarak algıladı. Bu gelişmeler üzerine David ben Zekkâi Sura'yı desteklemeye karar verdiğini açıkladı⁹³. Başlangıçta Sura akademisinde uzun yıllar boyunca görev yapmış, yaşlı ve âmâ âlim Nissî el-Nehravâni'ye bu görevi vermek istedi. Ancak O, kendisinde bu iş için gerekli enerjinin olmadığını, yaşlı olduğunu ve gözlerinin görmediğini ileri sürerek bu isteği reddetti⁹⁴. Ben Zekkâi, Nissî el-Nehravâni'den diğer iki adayı hakkında görüş bildirmesini istedi. Bu adaylardan biri, Bâbilonya Yahudilerinden soylu bir aileye mensup ve yüksek dereceli bir din bilgini olan Tıameh bin Şahin, diğeri ise Saadia idi. Nissî, her ne kadar Saadia'nın daha bilgili, saygın ve faziletli olduğunu kabul etse de O'nunla geçinmenin zor olduğunu ileri sürerek Tıameh bin Şahin'i aday gösterdi. Sebep olarak da Saadia'nın başına buyruk, hiçbir şeyden çekinmeyen ve tartışma seven

⁹¹ Rav Sherira Gaon, s. 149; Rav Şerira ben Hanina Gaon (906-1006), 968-1006 yılları arasında Pumbedita gaonluğunu yapmış, soylu bir aileye mensup meşhur bir din adamıdır. 987 yılında yazdığı *Iggeret Rav Sherira Ga'on* (*Rabbi Şerira Gaon'un Mektupları*) adlı eseri Yahudi tarihçiliğinin klasiklerinden sayılmaktadır (Meir Havazelet, "Sherira Ben Hanina Gaon", *EJ*, Vol. XVIII, s. 463). İbranice yazılan bu eseri, 1988 yılında Rabbi Nosson Dovid Rabinowich İbranice bölümünü İngilizce tercümesiyle yayımlamıştır. Eserin giriş bölümünde, Şerira Gaon'un hayatı, eserleri ve neşredilen bu eseri hakkında aydınlatıcı bilgiler eklenmiştir. Eser hakkında ayrıca bkz. Brody, s. 20-25.

⁹² Rav Sherira Gaon, s. 150.

⁹³ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Vol. III, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1956, s. 192.

⁹⁴ Abraham David, "Nissî (Nissîm) Ben Berechiah Al-Nahrawanî", *EJ*, Vol. XV, s. 278.

karakterini ileri sürdü⁹⁵. Saadia'nın seçilmesini zorlaştıran bir diğer etmen de O'nun bir yabancı olması hususu idi. Saadia Bağdatlı değildi⁹⁶ ve Bâbilonya'da bulunan bu tür okulların başkanlığına yapılan atamalar genellikle belli başlı birkaç aileye mensup kimseler arasından yapılıyordu. Uzak ya da yakın bir şekilde aralarında akrabalık bağı bulunan bu din adamlarını bir kenara bırakıp da bir yabancıyı seçmek bütün prosedürleri altüst etmek olacaktı. Halbuki Tısameh b. Şahin, soylu ve bilinen bir aileye mensuptu, ancak bir akademinin başına geçip orayı idare edebilecek yeterli bilgi ve donanıma sahip biri değildi⁹⁷. Sonunda, David ben Zekkâi Saadia'nın Sura akademisini eski parlak günlerine döndürebilecek cesaret ve enerjiye sahip olduğunu söyleyerek O'nu Sura'nın başına en yüksek dereceli din bilgini (Gaon) olarak 928 yılı baharında atadı⁹⁸. Atamasını onaylamadan hemen önce, Nissî'nin Saadia hakkında yaptığı eleştirel değerlendirmeyi de dikkate alarak Saadia'dan yeminli bir söz aldı: *“Hiçbir zaman bana karşı çıkmayacaksın, ihanet etmeyeceksin, sadece beni Re'sü'l-câlut olarak tanıyacak ve muhaliflerimin bana karşı düzenledikleri bir faaliyette asla bulunmayacaksın.”* Saadia'nın yemin edip etmediği tam olarak bilinmemektedir, ancak ilerleyen yıllarda aralarında çıkan ihtilaftan sonra David ben Zekkâi, Saadia'nın yemin ederek göreve başladığını bildirmektedir⁹⁹.

Mayıs 928'den itibaren Saadia artık Gaon'dur¹⁰⁰. Saadia bu atamayla o dönemdeki bir Yahudi âlimin ulaşabileceği en yüksek ve prestijli derecelerden biri olan Gaonluk makamına ulaşmıştır. Oldukça istekli ve canlı bir şekilde görevine başlar. Gerçekleştirmesi gereken iki önemli görevinin olduğunu belirtir: Akademideki öğrenci sayısını artırmak ve kurumun ekonomik gelirlerini güvence altına almak. Ekonomik anlamda destek bulmak amacıyla, haleflerinden ve seleflerinden farklı uygulamalara imza atar. Örneğin, Yahudilerin yaşadığı farklı bölgelere mektuplar yazar. Özellikle İspanya'da yaşayan Yahudilerden akademiye destek olmalarını ister. Ayrıca Mısır'da bulunan Yahudi cemaatine yazdığı mektuplarda, Bağdat'ta bulunan devlet merkezinden herhangi bir istekte bulunacakları zaman kendisine haber verilmesini, çünkü halife ve bürokratlar nezdinde sözü geçen birçok kimseyi tanıdığını söyler. Bir diğer mektubunda

⁹⁵ Graetz, s. 193; Baron, s. 50-51.

⁹⁶ Rav Sherira Gaon, s. 150.

⁹⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 107-108.

⁹⁸ Rav Sherira Gaon, s. 150.

⁹⁹ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 15.

¹⁰⁰ Mann, s. 423; Baron, s. 49.

ise özellikle Karaîm'le olan mücadelenin bırakılmamasını ve Talmud'un öğrenimine devam edilmesini ister¹⁰¹. Saadia'nın göreve geldikten sonra yaptığı bir diğer önemli iş de Sura akademisinin üyelerini toplamak olmuştur. Çünkü Sura akademisi etkinliğini kaybetmeye başladıktan sonra, akademi üyeleri Sura'dan ayrılmışlar veya Pumbedita akademisine gidip orada görev yapmaya başlamışlardı. Saadia, akademinin bütün üyelerini Sura'da topladı ve orayı eski günlerine döndürmeye çalıştı¹⁰².

Saadia ile Ben Zekkâi arasındaki uyum, beklenenden daha erken bir dönemde, 930 yılında bozuldu. 928 yılından itibaren gaon olarak görev yapan Saadia, 930'a kadar karşılaştığı bir takım sıkıntılarda David ben Zekkâi ile ters düşmemek için sesini çıkarmadı. Çünkü bu göreve atandığından beri muarızlarının çoğaldığını ve onların kendisini gaonluktan uzaklaştırmak için çabaladıklarını fark etmişti. Ayrıca Ben Zekkâi'nin çok da masum olmadığını şahit olduğu birkaç olayla öğrenmiş oldu. Bir defasında Ben Zekkâi farklı bölgelerde yaşayan Yahudilerden bağış adı altında bazı yardımlar alıyordu. Ancak Pers bölgesindeki Hamedan Yahudileri bağış yapmayı reddedince onları *herem*¹⁰³ cezasına çarptırdı ve vezire şikayet etti. Vezir de bu bölgedeki Yahudilere ödemeleri için yüklü miktarda bir ceza kesip Ben Zekkâi'ye destek verdi. Tüm bu olan bitene her iki akademinin başkanları ve üyeleri sessiz kaldı. Aslında Saadia pek de sessiz kalacak yapıda biri değildi ancak görevine daha yeni başladığı ve sistemi yeni yeni tanıdığı için sessiz kalmak zorunda kaldı. Fakat bu durumdan içten içe oldukça rahatsız oldu¹⁰⁴. Zaten O'nun bu rahatsızlığı bir sonraki olayda David ben Zekkâi'yle aralarının açılmasına neden oldu.

Halkın karşılaştığı bir takım fikhî problemlerde karar verici merciî olan David ben Zekkâi, verdiği kararlarda her iki akademinin de onayını almak zorundaydı¹⁰⁵. Ben

¹⁰¹ Bu mektupların metinleri için bkz. Kobler, s. 83-90.

¹⁰² Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 16-17; Halkin, *Saadia (ben Joseph) Gaon*, s. 607.

¹⁰³ *Herem*, eski devirlerde ağır suç işleyen bir Yahudi'ye toplum dışı etme ve içinde yaşadığı cemaatten kovulma şeklinde uygulanan bir cezalandırma şeklidir. Talmud, herem cezasının verilebilmesi için 24 suç saptar. Bunların arasında bilge bir kişiye hakaret etmek, Allah'ın adını küçültecek davranışlarda bulunmak, bir başkasını günaha sevk etmek gibi eylemler yer alır. *Herem*, bir gün sürebildiği gibi, yıllar da alabilir ve söz konusu kişinin Yahudi toplumu ile tüm sosyal ve ticari ilişkilerinin kesilmesini hatta Tevrat okumaya davet edilmesinin men edilmesini içerebilirdi. Örneğin, Abbasî ve Fatımî dönemlerinde herem cezasına çarptırılanlarla alışveriş yapılmaz, ticaret yapmalarına izin verilmez, cezalı kimse dinî ve sosyal cemiyetlere de asla kabul edilmezdi (Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt I, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, s. 206-207; Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s. 221-222).

¹⁰⁴ Graetz, s. 194.

¹⁰⁵ Baron, s. 63.

Zekkâi, 930 yılında, yaklaşık olarak 7000 dinar tutarındaki bir miras davasına bakar¹⁰⁶. Davanın sonucunda, miktarın yüzde onu *Re'sü'l-câlutluk* makamına kalacaktır¹⁰⁷ ve bu yüzden oldukça önemli bir davadır. Kararını veren Ben Zekkâi, taraflara bu kararı onaylatmalarını ister. Saadia, önüne gelen karar metnini okuduktan sonra, bazı noktalarına karşı çıkar ancak herhangi bir sorun çıkarmamak için, taraflara metni Pumbedita gaonu Rabbî Kohen Tısa'dek'e onaylatmalarını ister. Rabbî Tısa'dek tereddütsüz onayladıktan sonra tekrar Saadia'nın karşısına gelen dava sahipleri, O'ndan da onaylamasını isterler. Ancak O, tek bir onayın yeterli olduğunu söylemesine rağmen, davacılar bir açıklama talep ederler. Saadia da onaylamamasının sebeplerini delilleriyle açıklar¹⁰⁸. Durumdan haberdar olan David ben Zekkâi çok sinirlenir ve “ git ve O'na (Saadia) şu metni bir an önce imzalaması gerektiğini söyle” diyerek oğlu Yahuda'ya¹⁰⁹ Saadia'ya gönderir. Yahuda, kibar bir şekilde Saadia'ya babasının mesajını iletir, O'ndan kararı imzalamasını ve problem çıkarmamasını ister. Ancak Saadia kesinlikle onaylamayacağını ve hukuki konularda hiç kimseye toleranslı davranmayacağını Tesniye 1/17'den örnek vererek bildirir: “Babana söyle, yargılarken kimseyi kayırmayın”. Oldukça sinirlenen Yahuda, tüm etik kuralları hiçe sayarak Saadia'ya “aptal olma da şu metni imzala” diyerek hakaret etmeye başlar¹¹⁰. Ancak Saadia tüm bunlara karşın yine de metni kesinlikle imzalamayacağını söyler. Saadia'nın bu tutumu karşısında çılgına dönen Ben Zekkâi, oğlunu defalarca Saadia'ya göndererek O'nu tehdit etmesine ve imzalamazsa görevden alacağını bildirmesine rağmen Saadia

¹⁰⁶ Moshe Gil'e göre bu miktar, günümüzde yaklaşık olarak 5 milyon dolara tekabül etmektedir (Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 227).

¹⁰⁷ ha-Bavlî, s. 80; Nathan ha-Bavlî, Saadia Gaon'un çağdaşıdır. Aslen Kayravanlı olup uzun süre Bağdat'ta eğitim görmüş, eğitimini tamamladıktan sonra Kayravan'a dönmüş ve orada ders vermiştir. Eserindeki bazı ifadelerinden O'nun Sura Yeşivası'nda eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Bu eserini 960 yıllarında kaleme almıştır. Eser, *Re'sü'l-câlut* ile gaonlar arasında yaşanan olayların şahidi olması, dönemin dinî, siyasî ve kültürel hayatı hakkında bilgiler vermesi dolayısıyla çok önemlidir. ha-Bavlî, *Re'sü'l-câlutluk* ve yeşivalar hakkında verdiği bilgilerle Irak Yahudilerinin en önemli tarih kaynağıdır. ha-Bavlî, kendi döneminde şahit olduğu bazı cemaat içi çekişmelere yer veren ilk kaynak olarak kabul edilmektedir. *Re'sü'l-câlut* Ukba ile Kohen Tısa'dek arasında yaşanan nüfuz mücadelesi ile *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi ve Saadia kavgasının detaylarını da anlatmıştır (Arslantaş, *Abbasîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s.169-175). Neubauer, eserin İbranice metnini yayımlamış, Israel Friedlander ise eserin bir kısmının Judeo-Arabice metnini ve İngilizce tercümesini yayımlamıştır (Israel Friedlander, “The Arabic Original of the Report of R. Nathan Hababli”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 4, Jul. 1905, s. 747-761).

¹⁰⁸ ha-Bavlî, s. 81; Graetz, s. 195; Saadia'nın daha önceden “*Kitâb 'ul Mevâris*” (*Sefer Yerușôt- Miraslar Kitabı*) başlıklı, miras hukuku alanında bir eser yazmış olduğu bilinmektedir. Buna göre, Saadia'nın daha bilgili ve konuya hakim olduğu miras hukukuyla ilgili bu davada, gördüğü bir yanlışlık nedeniyle imzalamadığı düşünülebilir. Çünkü, diğer gaon ya da *Re'sü'l-câlut*'un bu konudaki hakimiyetlerinin Saadia'dan daha fazla olduğu pek de muhtemel görünmemektedir (Baron, s. 65).

¹⁰⁹ O dönemde yaşananlar hakkında bilgi veren Abraham İbn Daud, bu ismin Yahuda değil diğer oğlu Zekkâi olduğunu haber verir (İbn Daud, s. 55).

¹¹⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 110.

kararından dönmemiştir. Yahuda, Saadia'nın yanına son defa gittiğinde O'nu tehdit ederek eğer hemen imzalamazsa O'na vuracağını söylemiş ve elini havaya kaldırmıştır. Tam bu esnada odaya giren akademi görevlileri Yahuda'yı tutmuşlar ve O'nu yaka paça akademiden atmışlardır¹¹¹. Oğlunun bu şekilde aşağılanarak akademiden kovulmasına ve Saadia'nın inatçı tutumuna öfkelenen Ben Zekkâi, Saadia Gaon'u görevden aldığını ve yerine Yusuf bin Yakup ibn Satia'yı atadığını ilan eder. Saadia Gaon, Zekkâi'nin bu hamlesine, O'nu görevden aldığını ve yerine kardeşi Josiah (Hasan)'ı atadığını ilan ederek karşılık verir. İkili arasındaki mücadele birkaç yıl devam edecektir¹¹².

Saadia Gaon ile *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi arasındaki mücadelenin seyrine ve sonucuna dönmeden önce bu mücadeleyi doğrudan etkileyen üçüncü bir kuvvetten bahsedilmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır: Saray bankerleri. 912/13 yıllarında, Halife Muktedir'in sarayına resmi saray bankerleri olarak atanan aslen İran'ın Ahvaz eyaletinden gelme Yusuf bin Finhas ve Harun bin İmran, ticaret yapan iki zengin Yahudi tüccardır¹¹³. Bu iki Yahudi bankerin devlete gerektiği zaman yüksek meblağlarda borç vererek devlet adamlarını rahatlatmaları, onların sarayda etkili ve güçlü bir pozisyona ulaşmalarını sağlamıştır. Özellikle yüksek dereceli bürokratlara ve vezirlere para akışı sağlamışlar, bunun karşılığında da Yahudileri ilgilendiren birçok meselede söz sahibi olmayı başarmışlardır. Ayrıca kurdukları sistemle uzak bölgelerden Bâbilonya Yahudilerine yapılan aynî ve nakdî yardımların zamanında ve tam olarak ulaştırılmasına ve başka bölgelerdeki din adamlarıyla Bâbilonya din adamları arasındaki iletişimin sağlıklı bir şekilde kurulmasına yardım etmişlerdir. Bu sayede de Yahudiler

¹¹¹ ha-Bavli, s. 81; Ibn Daud, s. 55.

¹¹² ha-Bavli, s. 81; Rav Sherira Gaon, s. 150-151; Graetz, s. 195; Ibn Daud, s. 55.

¹¹³ Bunlar için, para uzmanı, banker, hazine sahibi veya paralı kimse anlamında “*cehbez*” (جهبذ) adı kullanılmıştır. Bu iki tacir için kaynaklarda الجهبذان اليهوديان (iki Yahudi banker, tüccar) kelimeleri kullanılmış ve saray bankerleri olarak onurlandırılmışlardır (Walter Fischel, “The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (New Series)*, Vol. 65, No. 2, April 1933, s. 339-352; Walter Fischel, “The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century (Concluded from p. 352)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (New Series)*, Vol. 65, No. 3, Jul. 1933, s. 569-603; Fischel, daha sonra bu iki makaleyi 1937 yılında yazdığı meşhur eserinin, Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, The Royal Asiatic Society, London 1937, s. 1-44 arasındaki I. bölümünde de kullanmıştır). Devletin malî krizde olduğu dönemlerde vezirler gösterdikleri bir takım rehin ve garantilerle Yahudi cehbezlerin malî imkânlarına müracaat etmeye başlamışlardı. 913 yılında vezir İbnü'l-Furât, Yahudi cehbezler Yusuf b. Finhas ve Harun b. İmran'la bir anlaşma yapmıştı. Anlaşmaya göre bunlar her ayın ilk gününde maaşların ödenmesi için devlete 150.000 dirhem borç verecekler, buna karşılık Ahvaz'ın gelirleri de onlara teminat olacaktı. Devlet borçlanırken her ikisine de borçlanırdı. Yusuf b. Finhas başlangıçta Bağdat'ın önde gelen tüccarlarından biriydi. 877 yılından itibaren Harun b. İmran'la beraber şehirlerarası ticarete atılmışlardı (Arslantaş, *Abbâsîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s.169-175).

arasında saygın bir konuma ulaşmışlardır. İşte bu sebeplerden dolayı, karar verici konumundaki Abbasi devletinin başkenti Bağdat nezdinde, bu bankerlerin görüşleri, gaonların, *Re'sū'l-cālut*'un veya diğer önemli Yahudilerin görüşlerinden daha önemli ve saygındı¹¹⁴.

Saadia'nın Sura akademisinin başkanı olarak atandığı dönemde, bu bankerler hayatta değillerdi, ancak ölümlerinden kısa bir süre önce Yusuf bin Finhas adına damadı Natira ve Harun bin İmran adına da oğulları bu görevi devraldılar. Natira'nın erkenden ölümüyle, bu görev oğullarına kaldı. Saadia ile Ben Zekkâi arasındaki sorun ortaya çıktığında, Natira'nın oğullarıyla Harun'un oğulları arasında kimin destekleneceği hususunda bölünme yaşandı. Natira'nın oğulları Saadia'ı destekliyorlardı; çünkü onlardan biri, Sehl b. Natira, Saadia'nın öğrenciliğini yapmıştı ve eserlerinin kopyasına sahip olmakla gurur duyacak kadar Saadia hayranıydı¹¹⁵. Harun bin İmran'ın oğulları ise Ben Zekkâi taraftarıydı. Harun'un torunlarından biri, büyük bir Yahudi din âlimi Halaf İbn Sarcado¹¹⁶ (Harun bin Yusuf ha-Kohen) ile evlenmiş, Pumbedita akademisinin bir dönemler (917-926) gaonluğunu yapmış olan Gaon Mevaser, O'nu Pumbedita akademisine David ben Zekkâi ile olan mücadelesine, banker Harun bin İmran'ın damadı olmasından dolayı katkıda bulunması için seçmişti. Ancak işler Mevaser'in düşündüğü gibi gitmedi ve İbn Sarcado, David ben Zekkâi tarafını seçti. Bir müddet sonra Ben Zekkâi ile Saadia arasındaki mücadelede de Ben Zekkâi'nin tarafını seçip tam bir Saadia düşmanı kesildi. İbn Sarcado'nun Saadia'ya karşıtlığının sebebi tam olarak bilinemese de O'nun da tıpkı Saadia gibi hırslı ve ateşli bir yapısının olmasından dolayı, Sura akademisine gaon olmayı hedeflediği ve bundan dolayı da Saadia'yı ortadan kaldırmayı amaçladığı düşünülmektedir¹¹⁷. Halife nezdinde itibarlı olan bu iki aile, ihtilafa düştükleri bu konuda güçlerini kullanmaktan kaçınmayı tercih ettiler. Abbasi devleti de bu konuyu Yahudilerin kendi içindeki bir mesele olarak

¹¹⁴ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 18-19.

¹¹⁵ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 20; Fischel, *Jews in the Economic*, s. 40; Oldukça dindar biri olduğu bilinen Sehl, Tanah ve Talmud'a vakıfı ve dinî konularda bilgili sayılırdı. Saadia Gaon'un yazdığı kitapları kütüphanesi için istinsah ettirmişti (Arslantaş, *Abbâsîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s. 239).

¹¹⁶ Halaf İbn Sarcado 942-960 yılları arasında Pumbedita'nın gaonluğunu yapmıştır. Saadia, asıl adı Harun bin Yusuf ha-Kohen el-Sarcado'nun Arapça ilk ismi Halaf'ı (כלף), (כלב) (*kelev-köpek*) olarak bir harf oyunuyla değiştirerek diline dolamıştır (Jacob Mann, "Aaron Ben Joseph Ha-Kohen Sargado", *EJ*, Vol. I, s. 214; ha-Bavli, s. 82).

¹¹⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 113-114.

gördüğü için karışmamaktan yanaydı. Hem Saadia hem de Ben Zekkâi, politik ve ekonomik güçlerini kullanmadan mücadeleye devam etmek zorundaydılar¹¹⁸.

İşte böyle bir ortamda başlayan Sura akademisi başkanı Saadia Gaon ile Bâbilonya Yahudi toplumunun başkanı *Re'sü'l-câhut* David ben Zekkâi arasındaki mücadele, başlangıçta sanki Saadia Gaon'un üstünlüğü ile sonuçlanacaktı gibi görünüyordu. Çünkü, Sura Akademisi'nin üyeleri, Bağdat'ın önde gelen ve saray nezdinde etkili olan Yahudi zengin tüccarları, toplumun tanınmış ileri gelen kimseleri, Natira oğulları ve Pumbedita Akademisinden bazı üyeler O'nu destekliyorlardı. Ben Zekkâi tarafında ise başta İbn Sarcado olmak üzere diğer saray bankeri Harun oğulları, Pumbedita'nın gaonu Kohen Tisadek¹¹⁹ ve bu akademide görev yapan diğer üyeler vardı¹²⁰. Ancak ilerleyen zamanlarda özellikle saray bankerlerinin farklı tarafları desteklemelerinden dolayı nüfuzlarını kullanmada çekimser davranmaları ve İbn Sarcado'nun etkili muhalefeti bir tarafın diğerine üstünlük kurmasını engelledi. Saadia Gaon, bu süreçte *Sefer ha-Galui* (Açık Kitap) isimli eserini yazmıştır. Eser, David ben Zekkâi ve İbn Sarcado'ya karşı çok sert ifadeler içeren tam bir polemik eserdir. İbn Sarcado da boş durmamış, Saadia Gaon'a edebî olarak pek de hoş olmayan bir biçimde cevap vererek tartışmayı devam ettirmiştir¹²¹.

930-933 yılları arasında Bâbilonya Yahudileri ikiye ayrılmış, iki *Re'sü'l-câhut* ve iki Sura Akademisi gaonu işbaşı yapmıştır. İki taraf da kendilerinin haklı olduklarını iddia etmelerinden dolayı görevlerinden ayrılmamışlardı. Dolayısıyla da her iki tarafın taraftarları, kendi problemlerini çözmek için hangisini destekliyorsa O'na başvurmuştur. Hiç kimse bu durumun daha ne kadar devam edeceğini tahmin bile edemiyordu. Hatta bu durum, her iki gruba ait taraftarların yaptıkları gösteriler, sokak kavgaları ve karşı tarafı şikayet edip hapse attırma olaylarının artması nedeniyle iyice tahammül edilemez

¹¹⁸ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 20.

¹¹⁹ Kohen Tisadek zaten rakip akademinin başkanı olarak en başından beri Sura'nın kapatılmasını, burada görev yapanların da Pumbedita'ya nakledilmesini ve böylece tek akademi olarak ön plana çıkıp nüfuzunu artırmayı savunuyordu. Böyle bir ortam, Saadia'yı ve Sura'yı ortadan kaldırmak için çok iyi bir fırsattı. O da zaten bu fırsatı kaçırmadı, David ben Zekkâi'nin yanında oldu ve hatta O'nun Saadia'yı görevden aldığı metni hazırlamasına yardım etti (Arslantaş, *Abbasîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s. 95-96).

¹²⁰ Graetz, s. 195.

¹²¹ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 21-22; Saadia, *Sefer ha-Galui* adlı eserinin girişinde David ben Zekkâi ve İbn Sarcado hakkında bilgi verirken oldukça sert ve alaycı bir üslup kullanmıştır. Bunların örnekleri ve değerlendirmesi için bkz. Henry Malter, "Saadia Studies", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 3, No. 4, Apr., 1913, s. 487-509.

bir noktaya ulaşmıştı¹²². Halife Muktedir olaylara fazla karışmamaya özen gösteriyordu, ancak İbn Sarcado Halife Muktedir'e David ben Zekkâi'yi desteklemesi karşılığında on bin duka altın teklif etti. Halife her iki tarafı da dinleyebileceği bir oturumun yapılmasını, kararını da bu oturum sonrasında vereceğini bildirdi. Ancak baş vezir Ali b. İsa başkanlığında yapılması istenen bu oturum hiçbir zaman gerçekleşmedi. Bunun en büyük sebebi Halife Muktedir'in saltanatının son iki yılında (930-932) devamlı vezir değiştirmesidir¹²³. Tam da bu arada Abbâsî halifelğinde hareketli günler yaşanıyordu. Ekim 932'de Halife Muktedir, suikast sonucu öldürülmüş ve yerine kardeşi Kâhir geçmişti. Ancak ordu 934 yılında Kâhir'i devirerek daha önceki halife Muktedir'in oğlu Râzi'yi halifelik makamına getirdi¹²⁴.

Yönetimdeki meydana gelen bu değişimler Saadia Gaon'un pozisyonuna olumsuz olarak yansdı. 932'de tahta geçen Kahir, halifelik kıyafetlerini giyebilmek için yüklü miktarda paraya ihtiyaç duymuştu¹²⁵. Bu durumu fırsat bilen David ben Zekkâi ve İbn Sarcado, Kahir'e bu seremoni için gereken miktarı ödemişlerdir. Bunun karşılığında da 933 yılı başından itibaren Saadia Gaon'un görevden azledilmesini ve David ben Zekkâi'nin yerine atadığı Hasan'ın Horasan'a sürgün edilmesini sağlamışlardır¹²⁶. Halifelğin kararıyla Saadia 933 yılında mecburen görevinden ayrıldı ancak Bağdat'ta yaşamaya devam etti. Ben Zekkâi ve taraftarlarının yoğun baskısına rağmen çevresinde bulunan etkili ve zengin taraftarları sayesinde en azından Bağdat'ta bağımsız bir ilim adamı sıfatıyla yaşamaya devam etti¹²⁷. Bu dönemde (933-937) en önemli eseri olan *Kitâbu'l Emânât ve'l-İtikâdât* (Öğretiler ve İnançlar Kitabı)'nı yazdı. Zamanını

¹²² Baron, s. 67; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 113-114.

¹²³ Graetz, s. 196; el-Mes'ûdî ise Halife Muktedir döneminde vezirlik yapan Ali b. İsa başkanlığında toplanan bir meclisin, ikisi arasında geçen münakaşayı hükme bağlamak amacıyla diğer vezirler, âlimler ve hâkimler huzurunda böyle bir oturumun yapıldığını haber verir, ancak sonrası hakkında bilgi vermez (el-Mes'ûdî, s. 113).

¹²⁴ İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer, *Büyük İslâm Tarihi*, Cilt III, Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1995, s. 299; 311.

¹²⁵ Abbâsîlerde *resmü'l-bey'a*, *hakku'l-bey'a*, *silâtü'l-bey'a* veya *câizetü'l-bey'a* da denilen ve halife tarafından askerler, devlet erkânı ve ilmiye sınıfına biatları esnasında *cülûs bahşîşi* adıyla para verildi. Bu bahşîş, bazen devlet hazinesini sarsacak derecede ağır bir masraf çıkartırdı. Sonraki dönem İslâm devletlerinde cülûs bahşîşi adıyla devamı gelen bu uygulamanın sistemli hale gelmesi ve düzenli biçimde uygulanmaya başlaması Abbâsîler zamanında gerçekleşmiştir. Bu uygulamanın en önemli örneklerinden biri Hârûn Reşîd'in iktidara geldiği zaman önemli bir meblağı bahşîş olarak dağıtması ve oğlu Emîn için biat alırken çeşitli hediyelerle birlikte bir yıllık maaşların peşin olarak ödenmesidir. Ayrıca, Kâhir'in yerine halife olan Râzi'nin, hapsettirdiği Kâhir'den cülûs bahşîşi ödeyebilmek için borç istediği bilinmektedir (Mustafa Sabri Küçükbaşcı "Mâlûlbey'a", *DİA*, Cilt 27, s. 547; Abdülkadir Özcan, "Cülûs", *DİA*, Cilt 8, s. 112).

¹²⁶ Graetz, s. 196.

¹²⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 118.

araştırma, yazma ve eğitim faaliyetleriyle geçirdi¹²⁸. Belki de Saadia'nın hayatındaki en verimli dönem, Bağdat'ta herhangi bir dini veya idari görevinin olmadığı, sadece eser yazmak, araştırmalarına devam etmek ve eğitim faaliyetleriyle meşgul olmakla geçirdiği 933-937 yılları arasıydı.

937 yılında yaşanan bir olay Saadia'nın ne kadar etkili ve halk tarafından hâlâ saygı gören bir âlim olduğunu ortaya koydu. İki Yahudi, anlaşmazlığa düştükleri konuyu mahkemeye taşımak istediler. Tarafların biri David ben Zekkâi'nin karar vermesini isterken diğeri Saadia'yı tercih etti. Buna çok öfkelenen Ben Zekkâi, “daha önceden görevden azledilmiş bir gaona davanın görülmesi için başvuran kimse hakkında adlî tahkikat yapılacağını” ilan etti. Kendisine baskı yapıldığını düşünen davalı böyle bir isteği kesin bir şekilde reddetti. Bunun üzerine tutuklandı ve şiddetli bir şekilde darp edildi. Yaralanmış ve elbisesi yırtılmış bir şekilde *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi'nin makamından çıktıktan sonra önüne gelen herkese başına gelenleri yüksek sesle anlattı¹²⁹. Bu olay halk arasında *Re'sü'l-câlut*'a karşı büyük bir öfkenin doğmasına neden oldu. Darp edilen Yahudi bir yabancı olduğu için davasını incelemesi için kimi isterse seçme hakkına sahipti ve bu kuralı herkes biliyordu. Ancak Ben Zekkâi, Saadia'ya olan husumetinden dolayı böyle bir karar çıkarmış ve buna uymayan Yahudiyi de darp ettirmişti¹³⁰. Olayların bu şekildeki gidişatından dolayı Bağdat'ta genel bir hoşnutsuzluk ve gerginlik ortamı ortaya çıktı. Bu durumdan ve özellikle de Ben Zekkâi'nin hasmane davranışlarından rahatsızlık duyan önde gelen birçok Yahudi, Harun bin Amram'ın oğlu ve İbn Sarcado'nun kayınpederi Bişr bin Harun'a bu husumetin artık bitirilmesi için başvurdu¹³¹. Durumu değerlendiren Bişr, her iki taraf arasında mutlaka bir barışın sağlanması gerektiğine karar verdi ve Abbasi sarayındaki etkinliğini de kullanarak sorunu çözmeye girişti. Yahudilerin ileri gelenlerini ve David ben Zekkâi'yi evine davet etti. David ben Zekkâi'ye Yahudilerin artık bu gereksiz ve uzun süren husumetten zarar görmeye başladıklarını ve Saadia ile mutlak bir barış yapmasının vaktinin geldiğini bildirdi. Herkesin içinde yapılan bu ihtarı dikkate alan Ben Zekkâi barışmak için hazır olduğunu ilan etti¹³². David ben Zekkâi'den olumlu yanıtı alan Bişr, hemen o gece hiç vakit kaybetmeden durumu Saadia'ya da ilettili.

¹²⁸ Graetz, s. 197.

¹²⁹ ha-Bavlî, s. 81.

¹³⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 121.

¹³¹ ha-Bavlî, s. 82; Graetz, s. 200.

¹³² ha-Bavlî, s. 82.

Aslında her iki taraf için de barışmak en akılcı yoldu. Aralarında çıkan bir ihtilaf, gereksiz yere çok uzatılmış ve neredeyse kişisel bir kavga haline dönüşmüştü. Bu işi daha fazla uzatmanın kimseye bir yararı yoktu. Sonunda iki taraf da barışmayı kabul etti. Bişr bin Harun'un evinde toplandılar ve barıştıklarını ilan ettiler. Purim bayramından hemen önce (27 Şubat 936) gerçekleşen bu olay ile yıllardır süren kavga sona ermişti. Sonraki üç gün boyunca birbirlerinin evlerinde misafir oldular ve geçmişte yaşadıklarını konuşarak halletmeye çalıştılar¹³³.

Barış gerçekleştiği için *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi, Saadia'yı tekrar Sura Akademisi'nin gaonu olarak atadı. Daha önce Saadia'nın yerine atanan Yusuf bin Yakup, gaon olmasından dolayı aldığı maaşı almaya devam etti ve emekliye ayrıldı¹³⁴. David ben Zekkâi'nin yanında yer alıp Saadia'ya karşı en büyük düşmanlığı yapan İbn Sarcado ise kayınpederinin düzenlediği bu barışma toplantısına katılmadı, Saadia ile barışmadı ve Bağdat'tan ayrılıp bir zamanlar kendisine yer bulduğu Pumbedita Akademisi'ne geri döndü. Zaten Pumbedita Akademisi de Saadia'nın geri dönüşüne sıcak bakmamıştı. Saadia karşıtlarından Pumbedita gaonu Kohen Tısadek, 936'da ölmüş ve yerine Tısameh b. Kafnay (936-938) geçmişti. 938 yılında ise yine bir Saadia karşıtı olan Haninay ben Yahuda (938-943) gaon olmuştu. Haninay döneminde Pumbedita'da bulunan İbn Sarcado tüm enerjisini ve imkanlarını Pumbedita'nın gelişmesi için harcar. 943 yılında ölen Haninay ben Yahuda'dan sonra Pumbedita Akademisi'nin gaonu olan İbn Sarcado, 960'daki ölümüne kadar bu görevini devam ettirir¹³⁵.

937-942 yılları arasında beş sene daha Sura'da gaonluk yapan Saadia, bu süreçte de boş durmadı. Aynı heyecan ve enerjiyle akademiye geliştirdi, araştırma ve eğitim faaliyetlerine devam etti, yeni eserler kaleme aldı. Uzlaşından kısa bir süre sonra, 940'da David ben Zekkâi ölür. Saadia Gaon'a yaklaşık olarak on yıl önce baskı yapmaya çalışan oğlu Yahuda babasının yerine geçer, ancak O da babasından yedi ay sonra ölür. Saadia Gaon, Yahuda'nın geride bıraktığı on iki yaşındaki oğlunu alır ve O'na yetişmesi

¹³³ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 25; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 124; Bu ihtilafı ilgili olarak ayrıca bkz. Saadia ben Joseph al-Fayyûmî, *The Book of Theodicy*, s. 20-25; Ellis Rivkin, "The Saadia-David ben Zakkai Controversy: A Structural Analysis", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Ed. by Meir Ben-Horin, Bernard D. Weinryb and Solomon Zeitlin, E.J. Brill for the Dropsie College, Philadelphia 1962, s. 388-423.

¹³⁴ Rav Sherira Gaon, s. 151.

¹³⁵ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 125-126; Arslantaş, *Abbâsiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler*, s. 91.

için ölene kadar destek verir¹³⁶. 16 Mayıs 942 tarihinde Pazar'ı Pazartesi'ye bağlayan gece, 60. yaş gününe kırk gün kala Bağdat'ta ölür¹³⁷.

Ölümünden sonra Sura Akademisi'nin başına, oğulları henüz yeterli olmadıkları için geçememiş, daha önceden emekliliğe ayrılmış olan Yusuf ben Yakup tekrar görevlendirilmiştir. Ancak, Sura'yı destekleyecek David ben Zekkâi gibi bir *Re'sü'l-câlut*'un olmaması, Yusuf ben Yakup'un yetersizliği ve Pumbedita'nın başına İbn Sarcado gibi etkili bir kişinin geçmesi gibi nedenlerle Sura Akademisi her geçen gün kan kaybetmiş ve sonunda Yusuf ben Yakup bu görevi 948'de bırakarak Basra'ya yerleşmiştir¹³⁸. Bu dönemde Sura yarım asır kadar bir süre kapalı kalmıştır¹³⁹.

¹³⁶ David ben Zekkâi'nin ölümünde sonra başa geçen oğlu Yahuda yedi ay sonra ölür. Bunun üzerine kaynaklarda adı tam olarak zikredilmeyen ve David ben Zekkâi'nin uzak akrabalarından Nusaybinli Heymanoğullarından bir kişi *Re'sü'l-câlut* olur. Ancak kısa bir süre sonra Hz. Muhammed'e küfrettiğinin şahitlerle ispatlanmasından dolayı idam edilir. 941-945 yılları arasında boş kalan bu makam Şlomo ben Yoşiyahu (945-955) tarafından doldurulur (Graetz, s. 201; Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler*, s. 82).

¹³⁷ Saadia Gaon'un iki oğlu, Şe'erit ve Dosa tarafından, babalarının ölümünün on birinci yılında istek üzerine hayatı ve eserleri hakkında bir eser kaleme alınmıştır. İbn Daud'un haber verdiği (İbn Daud, s. 56) bu bilgi, Geniza belgeleriyle ispatlanmıştır. Bu esere ait Geniza'da bulunan elyazmasına göre, Saadia Gaon altmışıncı yaş gününe kırk gün kala ve gece saat ikide ölmüştür (Mann, s. 423); İbn Daud, Saadia Gaon'un melankoli hastalığından öldüğünü özellikle belirtir (İbn Daud, s. 57); 1165-1173 yılları arasında İslam dünyasını gezen Tudelalı Benjamin, Yahudi mezarlıkları hakkında bilgi verirken Saadia Gaon'un mezarının Bağdat yakınındaki Sura'da bulunduğunu söyler (Tudelalı Benjamin ve Ratisbonlu Petachia, *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, Çev. Nuh Arslantaş, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 70).

¹³⁸ Rav Sherira Gaon, s. 151.

¹³⁹ Graetz, s. 202; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 128-130; İbn Daud, s. 57.

II. BÖLÜM

SAADIA GAON'UN ESERLERİ

Rabbi Saadia Gaon birbirinden farklı birçok alanda oldukça fazla sayıda eser yazmıştır. Eserlerinin bir kısmı tam metin olarak, bir kısmı sadece çeşitli bölümlerine ait parçalar olarak, kalan diğer kısmı da çağdaş veya sonraki dönemlerde yaşamış yazarların Saadia'nın eserlerinin bazı yerlerini alıntılarla yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır. Araştırmanın bu bölümünde Saadia Gaon'un eserleri, İbranice dilbilimi, Tanah tercüme ve tefsirleri, liturji, Yahudi hukuku (Halaha), responsalar, takvim, tarih, reddiye ve felsefe olmak üzere dokuz ana başlık altında incelenecektir¹⁴⁰.

2.1. İBRANİCE DİLBİLİMİ

Abraham İbn Ezra, “*Sefer Moznayim*” adlı eserinde İbranice gramer ve sözlük çalışmalarında bulunmuş olanların listesini vermektedir. Bu listenin ilk sırasına Saadia Gaon'u “*her alanda konuşan ilk kişi*” olduğunu belirterek koyar¹⁴¹. Saadia, Arapça olarak İbranice hakkında eser yazan ilk âlimdir¹⁴². *Egron*'un girişinde de belirttiği gibi kendi dönemindeki Yahudi yazar ve şairlerin İbraniceyi görmezden gelmelerine ve gramer yapısını önemsemeden yanlış bir şekilde kullanmalarına dayanmadığı için İbrani dili ve şiiri üzerine yazmaya başlamıştır. Dilbilimi eserlerinin temel amacı İbranice'nin kullanımı noktasında yanlış yapanlara doğruyu göstermektir¹⁴³.

¹⁴⁰ Samuel Poznański, “A Fihrist of Saadya's Works”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 13, No. 4, Apr., 1923, s. 374-375; Boaz Cohen, “Selected Bibliography of R. Saadia Gaon”, *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, s. 185-191.

¹⁴¹ Abraham İbn Ezra, *Sefer Moznayim (Ölçüler Kitabı)*, Hazırlayan ve İspanyolca'ya tercüme eden Lorenzo Jimenez Paton, Ediciones El Almendro, Cordoba 2000, s. 4 (İbranice kısmı).

¹⁴² Solomon L. Skoss, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 21, 1952, s. 75.

¹⁴³ William Chomsky, “How the Study of Hebrew Grammar Began and Developed”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 35, No. 3, Jan., 1945, s. 282.

2.1.1. Sefer Ha-Egron (الكتاب الجامع - El-Kitâb'ul Câmî')

Saadia, İbranice kelimelerin açıklandığı bir sözlük çalışması olan Egron'u iki versiyon olarak hazırlamıştır. Eserin İbranice önsözünde belirttiğine göre 902 yılında, henüz yirmi yaşında iken bu eserin ilk versiyonunu kaleme almıştır. İbranice olarak yazılan ilk sözlük olan Egron, şairlere İbranice kelimelerin kullanımında yardımcı olmak amacıyla yazılmıştır. *Sefer ha-Egron* (الكتاب الجامع - el-Kitâb'ul Cami') adını verdiği bu eserini İbranice bir giriş eklemek suretiyle oluşturmuştur. Bu yüzden eserin bu İbranice ilk versiyonunun adı İbranice olarak *Sefer ha-Egron*'dur. İkinci versiyonunu ise yaklaşık olarak yirmi yıl sonra hazırlamış, ilk versiyonunda yazdığı İbranice kelimelerin Judeo-Arabic olarak Arapça karşılıklarını da tercüme ederek eklemiştir. Ayrıca, ilk versiyonunda hazırladığı İbranice giriş bölümüne bir de Judeo-Arabic giriş eklemiştir. Eserin adını da "*Kitâbu Usûli's-Şi'ri'l-İbrânî -İbranî Şiirinin Yapısı Kitabı*" olarak değiştirmiştir¹⁴⁴.

İki bölümlü bir İbranice sözlük çalışması olan Egron'un birinci bölümünde bütün kelimeler (isim, fiil v.b.) baş harflerine göre, ikinci bölümünde ise son harflerine göre sıralanarak karşılıklarına İbranice açıklamaları yapılmıştır. Saadia, birinci bölümü akrostik sanatı için ikinci bölümü ise kâfiye sanatı için yazmıştır. Dolayısıyla Egron, İbranice şiir ile uğraşanlar için bir rehber eser olarak yazılmıştır. Eserin İbranice yazılmış giriş bölümünde İbranice söz sanatına değinmiş, kısaca İbranicenin tarihi hakkında bilgi verdikten sonra kendi döneminde yaşayan Yahudilerin İbranice dil çalışmalarından ne kadar uzak olduklarını büyük bir acıyla takip ettiğini belirtmiştir. Daha sonra da İbranicenin temel gramer kaidelerini açıklamıştır. Şiirle alakalı bazı meselelerin ve çeşitli şairlerin şiirlerinden örneklerin de eklendiği bu yeni baskısına bir de eserin içeriği hakkında bilgi verdiği Arapça bir önsöz eklemiştir. İki önsözde de eseri yazmasının sebepleri ve eserin içeriği hakkında bilgi verir¹⁴⁵. Eserin giriş bölümünde yer alan Arapça ve İbranice önsözleri ve sözlük kısmının küçük bir bölümü günümüze kadar ulaşabilmiştir. Arapça önsözün başlangıç, İbranice önsözün ise son kısımları eksiktir¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Rina Drory, "Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and The Arabic Introductions of Saadia Gaon's *Sefer ha-Egron*", *Israel Oriental Studies: From Language to Culture - Reconstructing the Cultural Setting from Textual Evidence v. 15 Language and Culture in the Near East*, Editörler Shlomo Izre'el ve Rina Drory, E. J. Brill, Leiden 1995, s. 12; Shimeon Brisman, *A History and Guide to Judaic Dictionaries and Concordances*, KTAV Publishing House, New Jersey 2000, s. 3-4; Brody, s. 318-319.

¹⁴⁵ Drory, s. 13-14.

¹⁴⁶ Drory'nin Arapça ve İbranice önsözler hakkında detaylı bir değerlendirmesi için sırasıyla bkz. Drory, s. 14-18 ve 18-22; Yapılan araştırmalara göre eser, her bir bölümde ortalama 2000-2500 kelimedenden

Egron'un, geniza belgelerine ulaşılmadan önce genellikle Abraham İbn Ezra'ya ait olduğu zannediliyordu. Eser hakkında asırlar boyunca yeterli bilgiye ulaşılamamış, böyle bir eserin varlığı bile şüpheyle karşılanmıştır. Ancak, geniza belgelerine ulaşılmayla, Abraham Harkavy (1835-1919) ve Solomon Leon Skoss (1884-1953) tarafından çeşitli defalar Egron'a ait elyazmaları neşredilmiştir¹⁴⁷. Son olarak ise çeşitli kütüphanelerde (Cambridge, Londra, Leningrad¹⁴⁸ ve Kahire) bulunan Egron'a ait elyazmaları, yirmi beş yılı aşkın bir sürede incelenmek suretiyle, Judeo-Arabic elyazmaları uzmanı Nehemiah Allony (1906-1983) tarafından Egron'un tenkitli neşri yapılmıştır¹⁴⁹.

2.1.2. Kütüb'ül-Luga (כתב אללגה)

Saadia'nın, bizzat kendi ifadelerinden bilinen ilk İbranice gramer kitabını yazdığı bilinmektedir¹⁵⁰. Eser, "*Kütüb'ül-Luga*" (כתב אללגה -*İbrani Dili Hakkında Yazılar*), "*Kitābu Fasīh Lugati-l-İbrāniyyīn*" (כתב פסיח לגה אלעבראניין -*İbranilerin Dilinin İnceliği Kitabı*) veya *12 Bölüm* (אל"כ ג) olarak da bilinir¹⁵¹. Toplamda on iki bölümden oluşan ve her biri neredeyse ayrı birer eser gibi değerlendirilebilecek İbranice hakkında yazıların yer aldığı bir eserdir. İbrani dili hakkında bilinen en eski gramer kitabı olan bu eserin günümüze ancak birkaç bölümü ulaşabilmiştir. Esere ait bilgiler uzun süre sadece Saadia'nın *Tefsiru Kitābi'l-Meb'âdi*'sinde yer alan alıntılar ve Dunaş b. Labrat¹⁵² ve Abraham İbn Ezra gibi sonraki dönemlerde yaşamış yazarların bu esere

toplamda 5000 kelimeden oluşmaktadır. Ancak, elde edilebilen elyazmaları birinci bölüm için 1024, ikinci bölüm için ise 13 kelimeden oluşmaktadır. Dolayısıyla eserin ancak dörtte biri oluşturulabilmiştir (Brisman, s. 4).

¹⁴⁷ Brisman, s. 3.

¹⁴⁸ Rusya'nın ikinci büyük şehri olan St. Petersburg şehrinin ismi çeşitli tarihlerde değiştirilmiştir. St. Petersburg olan şehrin ismi 1914 yılında Petrograd, 1924 yılında ise Leningrad'a çevrilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla 1991 yılında ise eski ismi olan St. Petersburg'a tekrar dönmüştür. Araştırmamızda bazen St. Petersburg bazen de Leningrad isimleri, döneme bağlı olarak kullanılacaktır.

¹⁴⁹ Saadia Gaon, *Ha 'Egron - Kitāb 'usūl al-Shir al-İbrāni*, Hazırlayan Nehemiah Allony, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1969, 584 sayfa. Eserin giriş kısmında (I-XIX), Allony İngilizce olarak eser hakkında bilgi vermektedir. Eserde, Judeo-Arabic ve İbranice giriş bölümleri ve sözlük kısmı vardır.

¹⁵⁰ Solomon L. Skoss, "Fragments of Unpublished Philological Works of Saadia Gaon", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 23, No. 4, Apr., 1933, s. 329; Saadia'nın bu eseri 915-921 yılları arasında, Bağdat'a yerleşmeden önce yazdığı düşünülmektedir (Arie Schippers, "The Dawn of Hebrew Linguistics: The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon by Aron Dotan" (Book Review), *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 91, No. 3/4, Jan.- Apr. 2001, s. 506).

¹⁵¹ Skoss, *Fragments of Unpublished Philological Works*, s. 329; Solomon L. Skoss, "A Study of Hebrew Vowels from Saadia Gaon's Grammatical Work 'Kutub al-Lughah'", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 42, No. 3, Jan., 1952, s. 283; Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 75.

¹⁵² Dunaş b. Labrat (X. yüzyıl ortaları) dilbilimci, şair ve müfessirdir. 925 yıllarında Bağdat'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Saadia Gaon'un son öğrencilerinden olan Dunaş, hocasının ölümünden sonra

yaptıkları atıflardan sağlanıyordu¹⁵³. 1896 yılında Harkavy, St. Petersburg Halk Kütüphanesi'nde İkinci Firkoviç Koleksiyonu'nda bulunan bu eserin bir kısmına ait elyazmalarını günyüzüne çıkartmıştır¹⁵⁴. Daha sonraki yıllarda bu elyazmaları üzerine çalışmış ve 1906 yılında bunları İbranice olarak neşretmiştir¹⁵⁵. Ancak eksik kalan bu çalışma, Skoss tarafından Leningrad kütüphanesindeki bu elyazmaları ile Oxford'taki Bodleian kütüphanesi ve Cambridge Üniversitesi kütüphanesindeki Taylor-Schechter Geniza Koleksiyonu'nda bulunan elyazmalarının mukayeseli olarak incelenmesiyle nisbeten (son iki bölümü hariç) tamamlanabilmiştir¹⁵⁶.

Bütün bu parçalar biraraya getirildiğinde hemen hemen *Kütüb'ül-Luga*'nın içeriği de ortaya çıkmaktadır. Buna göre toplamda 12 bölümden oluşan eserde, İbranice harflerin özellikleri, kelime kökündeki ekleme ve çıkarmaların yapısal özellikleri, fiilerin çekimi, dageş ve ref kuralları (Harflerin şeddeli olarak nasıl okunacağına dair)¹⁵⁷, sesli harfler, şiva kuralları (Harflere gelen sükûnun nasıl okunacağına dair), boğaz harflerine ön ek geldiğinde bu harflerin nasıl telaffuz edileceğinin kuralları, boğaz harflerinin diğer harflerle mukayesesi, herhangi bir anlamı olmayan -gereksiz- kelimeler¹⁵⁸ ve ünsüz harflerin yer değiştirmesi¹⁵⁹ konuları işlenmiştir¹⁶⁰.

Endülüs'e gitmiş ve çalışmalarını orada devam ettirmiştir. Saadia Gaon'la ilgili olarak yazdığı “*Teşuvot 'al Rav Sa'adyah Ga'on*” (*R. Saadia Gaon'a Cevaplar*) adlı eserinde Saadia'nın İbranice dilbilimi ve grameri üzerine olan görüşlerini değerlendirmiştir (M. Rabin Chaim, "Dunash ben Labrat" *EJ*, Vol. VI, s. 47-48). Saadia'nın *K. Luga* eserinin içeriği ve tartışma konularında adı geçen eser temel kaynak olarak kullanılmaktadır.

¹⁵³ Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 76.

¹⁵⁴ Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 77.

¹⁵⁵ Skoss, *Fragments of Unpublished Philological Works*, s. 331.

¹⁵⁶ Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 77-78; Skoss, başka bir makalesinde bu esere ait Leningrad, Oxford'taki Bodleian kütüphanesi ve Cambridge Üniversitesi kütüphanesindeki Taylor-Schechter Geniza Koleksiyonu'nda bulunan elyazmalarını değerlendirmiş ve bu elyazmalarının eserin hangi bölümünü oluşturduğu konusunda bilgi vermiştir (Solomon L. Skoss, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian (Continued)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 23, 1954, s. 67-70).

¹⁵⁷ İlk dört bölümde yer alan konuların detaylı bir anlatımı için bkz. Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 79-100.

¹⁵⁸ Beşinci-dokuzuncu bölümlerde yer alan konuların detaylı bir anlatımı için bkz. Solomon L. Skoss, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian (Continued)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 22, 1953, s. 65-90.

¹⁵⁹ Onuncu bölümde yer alan konunun detaylı bir anlatımı için bkz. Solomon L. Skoss, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian (Continued)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 23, 1954, s. 59-64.

¹⁶⁰ Skoss, *Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, s. 78.

Eserin İbranice baskısını Aron Dotan “*The Dawn of Hebrew Linguistics -İbrani Dilbiliminin Doğuşu*” adıyla yapmıştır¹⁶¹.

2.1.3. Tefsîr Es-Seb’în Lafzatu’l-Fârîda (תפסיר אלסבעין לפטה אלפרדה)

“*Yetmiş Nadir Kelimenin Tefsiri*”, Tanah’ta yer alan ve nadiren kullanılan İbranice ve Aramice kelimelerin Mişna, Talmud, Targum ve Midraş edebiyatından yararlanılarak açıklandığı eserdir¹⁶². Eser, sözlük çalışması olarak değerlendirildiği gibi Karaîm mezhebine karşı yazılmış bir apoloji eseri olarak da kabul edilir. Bilindiği gibi Karaîm mezhebi Tanah’ı kabul eder, ancak Mişna ve Gemara’dan oluşan Talmud’u kesinlikle reddeder. İşte başta Saadia olmak üzere Rabbânî âlimler Karaîm mezhebine, şifâhi yorum olmaksızın Tanah’ın anlaşılamayacağını ispatlamak istemişlerdir. Aslında bu eserin yazılmasının temel gayesi de budur. Saadia, Tanah’ta yer alan ve nadiren kullanılan 70 kelimeyi seçmiş, daha sonra bunu 90 kelimeye çıkarmış ve bunların tefsir edilebilmeleri için ancak Talmud edebiyatına başvurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Her kelimenin karşılığını, kullanım özelliklerini ve içeriğini Talmud edebiyatından örnekler getirerek açıklamıştır. Saadia’ya göre, Tanah’ın anlaşılabilmesinde sadece dilsel açıdan değil içerik açısından da Talmud literatürünün etüt edilmesi çok önemlidir. Saadia bu görüşüyle Karaîm mezhebinin şifâhi yorumu reddeden fikirlerini çürütmek ve şifâhi yorumun Tanah’ın anlaşılmasındaki rolünü ortaya koymak istemiştir¹⁶³.

Eser ilk olarak 1844 yılında Oxford’ta bulunan tek sayfalık elyazmasına dayalı olarak L. Dukes tarafından basılmıştır. Eser hakkında yeterli bilgi sağlamayan bu elyazmasının 1931 senesine kadar birkaç basımı daha yapılmıştır. Cambridge Üniversitesi kütüphanesinde bulunan geniza elyazmalarının incelenmesi neticesinde Saadia’nın bu eserine ait başka bilgilere de ulaşılmıştır. B. Klar tarafından gün yüzüne çıkarılan bu elyazmasına göre, giriş bölümünde eserin yazılış sebebini açıklayan bir bilgi bulunmaktadır. Hemen ardından da belirlenmiş olan kelimeler tek tek açıklanmış ve

¹⁶¹ Aron Dotan, *The Dawn of Hebrew Linguistics—The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon*, (İbranice), World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1997, 668 sayfa. İki ciltten oluşan eserin ilk cildinde giriş mahiyetinde bilgiler, ikinci cildinde ise eserin metni (tenkitli neşir) ve İbranice tercümesi yer alır. Her iki ciltte bulunan konuların genel bir değerlendirmesi için bkn. Schippers, s. 502-506.

¹⁶² Samuel Krauss, “Saadya’s Tafsir of the Seventy Hapax Legomena Explained and Continued”, *Saadya Studies*, s. 47.

¹⁶³ Aron Dotan, “A New Fragment of Saadiyah's "Sab'în Lafzah", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 80, No. ½, Jul.-Oct. 1989, s. 2

Talmud edebiyatından örneklerle yorumlar yapılmıştır¹⁶⁴. Bu esere ait son inceleme ise Nehemiah Allony tarafından yapılmıştır¹⁶⁵. 1958 yılında basımını yaptığı eserde, farklı elyazmalarını biraraya getirerek eksik parçaları tamamlamış ve neredeyse eserin tamamına yakınına oluşturmuştur. Allony'e göre Saadia bu eserini en az iki defa neşretmiştir. Birinci basımında 70 kelimeyi açıklamış, ikincisinde ise esere uzun bir giriş eklemiş, ayrıca kelimelerin sayısını da neredeyse 100'e çıkarmıştır¹⁶⁶.

Samuel Krauss, Dukes tarafından yapılan neşri esas alarak yaptığı değerlendirmede, Saadia'nın eserin yazımında bazı temel yanlışlar yaptığını savunur. Örneğin, Talmud'da bulunan bazı Yunanca ve Farsça kökenli kelimeler İbranice kökenli olarak gösterilmiştir. Tanah'tan alınan ve açıklaması yapılan kelimelerin bazıları Aramice kökenlidir, bazıları da zaten açık ve anlaşılır bir yapıdadır. Ancak, Talmud'tan verilen karşılıkları kapalı ve muğlaktır. Son olarak da bazı durumlarda, Tanah'tan alınan kelime ile Talmud'dan verilen karşılıkları arasında sadece ses benzerliği vardır, anlam bütünleşmesi yoktur. Saadia'nın böyle bir açıklama yapması oldukça tuhaf karşılanmıştır¹⁶⁷.

2.2.TANAH TERCÜMELERİ VE TEFSİRLERİ

Genel olarak Saadia Gaon'un Tanah'ın tamamını Arapça'ya tercüme ettiği kabul edilmektedir. Ancak, günümüze kadar yapılan araştırmalarda sadece Tevrat'ın tamamı, İşaya, Yeremya, Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri, Eyüp, Ezgiler Ezgisi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri, Vaiz, Ester, Daniel, Ezra, Tarihler ve Nehemya kitaplarının tamamı ya da bir bölümü gün yüzüne çıkarılabilmıştır¹⁶⁸. Saadia'nın Arapça Tanah tercüme ve tefsirlerini, Arapça ya da İbranice karakterler kullanarak yazması konusu, uzun süredir tartışılan bir husustur¹⁶⁹. Arapça karakterler kullanılarak yazıldığı görüşünü savunanların en önemli delili İbn Ezra'nın ifadeleridir¹⁷⁰. İbn Ezra'ya dayanan

¹⁶⁴ Dotan, *A New Fragment of Saadia's "Sab'in Lafzah"*, s. 6.

¹⁶⁵ Rabbi Saadia Gaon, "כתאב אלסבעין לפטיה לרב סעדיה גאון" (Kitâb'us-Seb'in Lafza Li Rav Saadia Gaon), Hazırlayan Nehemiah Allony, *Ignace Goldziher Memorial*, Volume II, Jerusalem 1958, (İbranice), s. 1-48.

¹⁶⁶ Dotan, *A New Fragment of Saadia's "Sab'in Lafzah"*, s. 6-7.

¹⁶⁷ Krauss, s. 48-56.

¹⁶⁸ Ilana Sasson, "Bible", *EJ*, Vol. III, s. 603; Brody, s. 301.

¹⁶⁹ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 95; Jonathan Kearney, "The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael: Saadia Gaon's Tafsîr", *Proceedings of the Irish Biblical Association*, Vol. 33-34 (2010-2011), s. 66.

¹⁷⁰ Abraham ben Meir İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis*, Hazırlayanlar H. Norman Strickman ve Arthur M. Silver, Menorah Publishing Company, New York 1988, s. 56; İbn Ezra,

birçok araştırmacı Saadia'nın Arapça karakter kullanarak Arapça tercüme yaptığını savunmuştur¹⁷¹. Aslında İbranice harfler kullanarak Arapça yazmak daha yaygın iken Saadia'nın Tanah'ı kendi döneminde yaşayan herkese tanıtmak ve herkesin O'nu anlamasını sağlamak için Arapça karakterler kullanarak yazmış olması beklense de¹⁷² son dönemlerde yapılan araştırmalar Saadia'nın İbranice karakterler kullanarak Arapça tercüme yaptığı yönündedir¹⁷³.

Önceliği Tanah'ın anlaşılmasına vermek suretiyle literal tercüme yapmaktan ziyade metne serbest anlam vermeyi tercih etmiş ve bazı kelimeler ilâve edip çıkarmaktan kaçınmamıştır¹⁷⁴. Bu özelliğinden dolayı da özellikle İslâm idaresi altında yaşamış Bâbilonya ve Yemen Yahudileri arasında Saadia'nın Tevrat tercümesi yaygınlık kazanmıştır. XX. asra kadar özellikle Yemen Yahudileri'nin standart Tevrat metni olarak asırlarca kullanılagelmiştir¹⁷⁵.

Saadia'nın Tanah tefsirlerinde öne çıkan bir diğer özellik de her bir eserin başında giriş bölümlerinin eklenmiş olmasıdır. Tefsiri yapılan kitaptan çıkarılması gereken dersler, temel ilkeler, eserin yapısı ve Saadia'nın bu bölümün tefsiriyle ulaşmak istediği temel hedefler hakkında bilgilerin yer aldığı, nisbeten uzun sayılabilecek giriş bölümleri, Tanah metninin tefsiri kısmından önce yer alır¹⁷⁶.

Saadia'nın Tevrat'ı İsmailîlerin (Araplar) diline, onların alfabesini (yazı karakteri) kullanarak tercüme ettiğini söyler.

¹⁷¹ Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 42; Vollandt, eserinde geniza belgelerinde yer alan Arapça harflerle yazılmış Saadia'ya ait Tanah tercümelerinin örneklerini vermekte ve bunları değerlendirmektedir (s. 43-65).

¹⁷² Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 29.

¹⁷³ Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 65-68; Brody, s. 301.

¹⁷⁴ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 3, 10; Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation*, s. 394; Yonatan Kolatch, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, KTAV Publishing, New Jersey 2006, s. 292-293; Joshua Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Max Schloessinger Memorial Foundation, Jerusalem 2002, s. 98.

¹⁷⁵ Sasson, *Bible*, s. 604; Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, s. 98; Saadia'nın Tevrat tercümesi, özellikle Yemen Yahudileri'nin kullandığı ve "Tâc" adı verilen eser sayesinde asırlar boyunca muhafaza edilebilmiştir.

¹⁷⁶ Erwin I. J. Rosenthal, "Saadya Gaon: An Appreciation of His Biblical Exegesis", *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 27 (1), Manchester Dec. 1942, s. 170; Saadia'nın Tanah'ı oluşturan kitaplara yazdığı tefsirlerin giriş bölümleri hakkında bkn. Sarah Stroumsa, "Prolegomena As Historical Evidence: On Saadia's Introductions To His Commentaries On The Bible", *Vehicles of Transmission, Translation and Transformation in Medieval Textual Culture*, Edited by Carlos Fraenkel, Jamie Fumo, Faith Wallis and Robert Wisnovsky, Brepols Publishers, Turnhout 2011, s. 129-142.

2.2.1. Tefsîru't-Tevriye Bi'l-Arabiyye (Tevrat'ın Arapça Tercümesi ve Tefsiri)

Saadia Gaon Tevrat'ın tamamını Arapça'ya tercüme etmiş ve kısmî olarak da tefsirini yazmıştır¹⁷⁷. Eseri yazmaya başladığı ve bitirdiği tarihler konusunda tam bir ittifak yoktur¹⁷⁸. Ancak son zamanlarda Mısır'dan ayrıldıktan sonra Filistin'deki Taberiye'ye gittiğinde başladığı çalışmaları esnasında Tevrat'ın Arapça tercümesine duyulan ihtiyacı gördüğü ve ilk çalışmalarına orada başladığı görüşü ön plana çıkmıştır¹⁷⁹. Buna göre Saadia Tevrat tercümesinin ilk şeklini Filistin'de hazırlamış ve bitirmiş, ancak daha sonra Bağdat'a gittiğinde yeniden gözden geçirerek geniş bir tercüme-tefsir şeklinde basımını gerçekleştirmiştir¹⁸⁰. Ortada Saadia'nın Tevrat'ın tamamını Arapça'ya sadece çevirdiği tefsirsiz bir tercümesi (müstakil tercüme) ve tercümenin yanında tefsirini de eklediği ikinci bir eser olan tefsiri vardır. Bu noktada, elimizdeki kaynaklara göre Saadia'nın Tevrat'ın tamamını sadece tercüme ettiği eserin tamamına ve tefsirinden de ancak Tekvin'in ilk 27 bölümü, Çıkış ve Levililer'in tamamı ve Tesniye 32. perege ulaşılabilmiştir¹⁸¹. Burada tam olarak açıklığa kavuşturulamayan nokta, Saadia'nın tercüme ve tefsirinde aynı tercümeyi kullanıp kullanmadığıdır¹⁸².

¹⁷⁷ Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation*, s. 393; Mann, s. 426.

¹⁷⁸ Örnek olarak, Malter Saadia'nın Mısır'dayken başladığını ve sonradan tamamladığını (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 141), Polliack Taberiye'de iken başladığını ancak Bağdat'a gittikten sonra bitirdiğini (Meira Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries*, E.J. Brill, Leiden 1997, s. 77), Robertson ise gaon olduktan sonra başlayıp bitirdiğini (Edward Robertson, "The Relationship of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch to That of Saadya", *Saadya Studies*, s. 167) iddia etmişlerdir.

¹⁷⁹ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 77.

¹⁸⁰ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 82.

¹⁸¹ Haggai Ben-Shammai, "Extra-Textual Considerations In Medieval Judaeo-Arabic Bible Translations: The Case Of Saadya Gaon", *Materia Giudaica*, VIII/1, 2003, s. 53-54; ayrıca bkz. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 79; David Herzog, Saadia'nın kesinlikle Tevrat'ın tamamının hem tercümesini hem de tefsirini yaptığını O'nun Sidur'unda geçen ifadelerle dayanarak iddia eder (David Herzog, "The Polemic Treatise Against Saadya, Ascribed to Dunash Ben Labrat", *Saadya Studies*, s. 27). Malter ise Saadia'nın Tevrat'ın tamamının tefsirini yazmadığını, sadece Tekvin 28/10'a kadar olan kısım ve Çıkış ve Levililer'in tamamının tefsirini yazdığını söyler. Samuel b. Hofni'nin Saadia'nın bu tefsir çalışmasını devam ettirerek, Tekvin'in kalan kısmını, Sayılar'ın tamamı ve Tesniye 16/18'e kadar olan kısmının tefsirini yazdığını ve son olarak da Saadia'nın en büyük muarızlarından olan İbn Sarcado'nun Tesniye'nin kalan kısmının tefsirini yazmak suretiyle bu çalışmayı tamamladığını iddia etmiştir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 426).

¹⁸² Araştırmacıların çoğuna (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 145; Ben-Shammai, *Extra-Textual Considerations*, s. 54 ve Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 82) göre Saadia, tercüme ve tefsiri için ayrı ayrı tercümeler hazırlamış ve kullanmıştır. Ancak, Shunary (Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 79'dan naklen, Jonathan Shunary, *ha-'Eḳronot ha-parshaniyim shel Rav Se'adyah Ga'on 'al pi targumo ha-'Arvi le-sefer Tehilim* (Saadia Gaon'un Mezmurlar'ın Arapça Tercümesinde İzlediği Tefsir Metodu) (İbranice), İbrani Üni., Kudüs 1970, (Doktora Tezi), s. 3-5), Saadia'nın tek tercüme metin hazırladığını, hem kısa olan tercümede hem de uzun olan tefsir kitabında bu tercümeyi, bazı küçük değişikliklerle, kullandığını ileri sürmektedir.

Her ne kadar bu tercümeden önce Tevrat'ın Arapça'ya tercümeleri yapılmış ise de¹⁸³ genel kabul gören ve yaygın olarak kullanılan Saadia'nın yaptığı tercüme olmuştur¹⁸⁴. Saadia'dan önce Huneyn b. İshak¹⁸⁵ (809-873)'ın Tevrat'ı Arapça'ya çevirdiği bilinmektedir. Ancak bu tercüme Yunanca ve Süryanice tercümelerden yapılmıştır¹⁸⁶. Dolayısıyla Saadia'nın tercümesi, masoratik İbranice metinden Arapça'ya yapılan ve genel kabul gören ilk tercümedir¹⁸⁷.

Eserin en önemli özelliklerinden biri, Saadia'nın Tevrat'ı kelime kelime (literal-harfî) tercüme yapmaktan kaçınması ve metni nisbeten daha serbest bir şekilde Arapça'ya tercüme etmesidir¹⁸⁸. Bu bağlamda Saadia, masoratik metinde bulunan antropomorfik ifadeleri olduğu gibi tercüme etmekten kaçınmış, Tanah'da bulunan ve Allah'ın mücessemliğini îmâ eden ifadeleri değiştirerek tercüme etmiştir¹⁸⁹. Saadia'ya göre bu antropomorfik ifadeler sembolik bir anlatıma sahiptir. Dolayısıyla bu ifadeler kelime anlamıyla değil, kastedilen anlamıyla (mecazî anlamıyla) anlaşılmalıdır. Örneğin, Tekvin 1/3, 1/6 ve 1/8'de geçen “וַיֹּמֶר אֱלֹהִים (ve-Yomer Elohim)- ve Tanrı dedi” ifadesindeki “demek” fiilini “شَاءَ الله -ve Allah buyurdu/istedi/takdir etti”; Tekvin 1/4'de geçen “וַיֵּרָא אֱלֹהִים (ve Yar'e Elohim)- ve Tanrı gördü” ifadesindeki “gördü” fiilini “علم الله

¹⁸³ Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation*, s. 393-394.

¹⁸⁴ David M. Freidenreich, “The Use of Islamic Sources in Saadiah Gaon's "Tafsîr" of the Torah”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 93, No. 3/4, Jan. - Apr. 2003, s. 355.

¹⁸⁵ Huneyn b. İshak (ö. 873), Özellikle eski Yunan tıp ve felsefesiyle ilgili eserleri, Yunanca ve Süryaniceden Arapça'ya tercüme ederek bu eserlerin İslâm dünyasına intikalinde çok önemli bir rol oynayan Hristiyan mütercim ve hekimdir (İlhan Kutluer, “Huneyn b. İshak”, *DİA*, Cilt 18, s. 377).

¹⁸⁶ Huneyn b. İshak ve Saadia'nın hocası Taberiyeli Ebu Kesir Yahya b. Zekeriyâ'nın Yunanca tercümeden yararlanarak Tanah'ı oluşturan eserlerin bir kısmını Arapça'ya tercüme ettiklerini Mes'ûdî haber vermektedir (el-Mes'ûdî, s. 112-113). Konula ilgili olarak ayrıca bkz., M. Steinschneider, “An Introduction to the Arabic Literature of the Jews II”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr., 1900, s. 498.

¹⁸⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 142; Baki Adam, “Tevrat”, *DİA*, Cilt 41, s. 42; Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 361.

¹⁸⁸ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 10-12.

¹⁸⁹ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 72-73; Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 88-89; Tanrı'nın insan şeklinde tasavvur edildiği hakiki antropomorfizm dışında bir de antropopatizm vardır. Antropopatizmde insanın şekli veya dış görüntüsüne değil, insan duygularına benzetme yapılır. Tanah'ta bulunan Tanrı tasvirinde kullanılan aşırı antropomorfik benzetmeler hemen dikkati çekmektedir. Bu ifadelere göre Tanrı'nın yüzü vardır (Çıkış 33/11); gözleri vardır (Mezmurlar 11/4); sesi vardır (Amos 1/2); kalbi vardır (Tekvin 6/6). İnsan görünümü altında tasvir edilen Tanrı, yine birtakım insânî faaliyetlerde bulunmaktadır: Görmektedir (Çıkış 3/4), işitmektedir ve konuşmaktadır (Çıkış 33/11). Ayrıca bu anlayış doğrultusunda Tanrısal faaliyetler tamamen insânî şekle bürünmektedir: Tanrı yerin toprağından adam yapar (Tekvin 2/9), Aden'de bir bahçe yapar (Tekvin 2/9), bir savaşçı gibi savaşır (Çıkış 14/14-25), bir duvar ustası gibi Tanrı'nın elleri mabet yapar (Çıkış 15/17), güzel koku koklar (Tekvin 8/21). Yine söz konusu Tanrı figürü öfkelenir (Çıkış 4/4; 32/9-12; Sayılar 16/22; Tesniye 6/14-15, 13/18), Yakub ile güreşir ve O'na yenilir (Tekvin 32/24-32), unutur (Çıkış 2/23-25), yorulur (Tekvin 2/1-2), pişman olur (Tekvin 6/6-7, Çıkış 32/11-14) (Hakan Uğur, *Kur'an'ın Tasdik ettiği Tevrat'taki Konular*, Selçuk Üni. S.B.E., Konya 2008 (Doktora Tezi), s. 120-122).

-ve Allah bildi/O'na malum oldu"; Çıkış 19/21'de geçen "פֶּן-יִהְיֶה סוּ אֶל-יְהוָה לְרֹאשׁוֹת" (pen-yehersu el-Yehova lir'ot)- *Sakın beni (Tanrı'yı) görmek için sınırı geçmesinler*" ifadesindeki "beni (Tanrı'yı)" ifadesini "إلى نور الله - Allah'ın nurunu görmek için"; Çıkış 9/3'de geçen "יָד-יְהוָה (yad Yehova)- Tanrı'nın eli" ifadesini "آفة الله - Allah'ın musibeti/belası" ve yine Çıkış 15/3'de geçen "יְהוָה אֵישׁ מִלְחָמָה (Yehova iş melhama)- Tanrı, savaş adamıdır" ifadesini "الله ذو الملاحم - Allah, savaşları kontrolü altında tutandır" olarak çevirmiştir¹⁹⁰. Bir diğer örneği de Tekvin 6/2'de geçen "וַיִּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם" (Vayîr'u bney ha-Elohim et-benôt ha adam)- *Tanrı'nın oğulları adamın kızlarını gördüler*" ifadesindeki "בְנֵי-הָאֱלֹהִים (bney-Elohim)- Tanrı'nın oğulları" kısmını "بنو الأشراف - Soyluların oğulları" olarak çevirmiştir¹⁹¹.

Saadia'nın Tevrat tercümesi ve tefsirinde izlediği bir diğer metot da sistematik bir şekilde bazı cümleleri kısaltarak tercüme etmesidir¹⁹². Özellikle gramerde yer alan bazı kaideleri ve kelimeleri gereksiz görerek kısaltmalarda bulunmuştur. Bunun en açık örneği Tekvin 1/1'de görülür: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (Berešît bara Elohim et ha šamayim ve'et ha aretz)- *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı*" pasuğunu Saadia "اول ما خلق الله السماء والأرض - Allah'ın yarattığı ilk şey gök ve yerdi"¹⁹³ şeklinde tercüme etmiştir¹⁹⁴. Yine, Çıkış 20/4'de geçen "kendin için put yapmayacaksın" pasuğunu "put yapmayacaksın"; Tekvin 2/3'de geçen "ve Tanrı yedinci günü mübarek kıldı" pasuğunu "O (Tanrı), onu (yedinci günü) mübarek kıldı" şeklinde ifade etmiştir¹⁹⁵.

Bir başka özelliği de Tevrat'ta tekrar olarak geçen bazı kelimeleri veya cümleleri tercümesine almamış olmasıdır. Bunların yerine çoğunlukla zamir kullanmış, bazen de gereksiz olarak değerlendirdiği için herhangi bir ifade kullanmamıştır. Örneğin, Levililer 16/11 pasuğunda ("ve Harun kendisi için olan suç takdimesi boğasını

¹⁹⁰ *Bibliorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Hazırlayanlar Brian Walton, Thomas Roycroft, Wenceslaus Hollar, Pierre Lombart, Londini 1657, Tekvin 1/3, 1/4, 1/6 ve 1/8, s. 3; Çıkış 19/21, s. 311; Çıkış 9/3, s. 261; Çıkış 15/3, s. 291 (Arapça Tercümesi). *Çok dilli Kutsal Kitap (Polyglot Bible)*, aynı metnin farklı birçok dilde yanyana tercümelerinin verildiği Kitab-ı Mukaddes tercümelerine verilen isimdir. Tercümesini verdiğimiz metin, Saadia'nın Arapça tercümesinin de bulunduğu Londra Polyglot Kitab-ı Mukaddesi'nde bulunmaktadır ve eser 1657 yılında Brian Walton başkanlığında neşredilmiştir.

¹⁹¹ *Bibliorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Tekvin 6/2, s. 23 (Arapça Tercümesi);

¹⁹² Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 14; Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation*, s. 395.

¹⁹³ *Bibliorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Tekvin 1/1, s. 3 (Arapça Tercümesi).

¹⁹⁴ Saadia'nın Tekvin 1/1'i tercümesi ve yorumlaması hakkında detaylı bilgi için bkz. Richard Steiner, "Philology as the Handmaiden of Philosophy in R. Saadia Gaon's Interpretation of Genesis 1/1", *Israel Oriental Studies*, 19, Edi. Shlomo Isra'el, Tel Aviv Üni. Yay., USA 1999, s. 379-389.

¹⁹⁵ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 16-20.

arzedecek, ve kendisi için ve evi için kefarete edecek, ve kendisi için olan suç takdimesi boğasını boğazlıyacak”) iki defa geçen “suç takdimesi boğasını” ifadesini ikinci defa kullanmamış, sadece zamir kullanmakla (يَنْبَحْ -Onu kesecek) yetinmiştir. Yine, Sayılar 8/19 pasuğunda (“*Ve İsrailoğulları makdise yaklaştıkları zaman İsrailoğulları arasında belâ olmasın diye toplanma çadırında İsrailoğullarının hizmetini yapmak, ve İsrailoğulları için kefarete etmek üzere, İsrailoğulları arasından Levilileri Haruna ve oğullarına hediye olarak verdim*”) beş defa geçen “İsrailoğulları” ifadesini sadece bir defa kullanıp diğerlerini zamir olarak göstermiş; Levililer 13/53’de geçen “*hastalık/belâ*” kelimesi, 54. pasukta bir defa 55. pasukta ise üç defa tekrar edilmesine rağmen Saadia 54. ve 55. pasuklarda tekrardan kaçınarak sadece zamir kullanmıştır¹⁹⁶.

Saadia’nın Tevrat tefsirinde izlediği metotlardan biri de metinde geçen herhangi bir kelimenin anlamını, o kelimenin birçok anlamının bulunduğunu kabul ederek en uygun olanıyla açıklamaktır. Saadia, her şeyden önce bir kelimenin birçok anlamının bulunduğuna inanır. Bu metot sayesinde, bir Tevrat pasuğunun başka bir pasukla, akılla veya gelenekle çelişir görünmesinin önüne geçmeye, bunların arasında tenakuz bulunamayacağını ortaya koymaya çalışır¹⁹⁷. Bu metot, metnin daha iyi anlaşılmasında oldukça etkili sonuçlar vermiştir. Örneğin, Tekvin 6/6 pasuğundaki “וַיַּעַשׂ יְהוָה, כִּי-עָשָׂה רָב יֵרֵיחוֹ” (vayyinahem Yehova ki asah et-ha'adam ba'aretz)- ve Rab yeryüzünde adamı yaptığına nadim oldu” ifadesinde geçen “וַיַּעַשׂ (vayyinahem)” fiilinin altı farklı anlamının olduğunu, yine Tanah metninde bulunan kullanımlarını örnek göstererek bildirir: Pişman olmak, tehdit etmek (korkutmak), teselli bulmak, affetmek (vazgeçmek), kızışmak ve bakmak (itibar etmek). Bu fiillerden yaygın kullanımda olan “*Pişman olmak*” anlamını, sözkonusu metinde Allah geçtiği ve Allah hakkında antropomorfik ifadelerin düşünülemeyeceği için kabul etmez ve bunun yerine “*tehdit etmek (korkutmak)*” anlamının tercih edilmesi gerektiğini savunur. Buna göre pasuk şöyle çevrilmelidir: “Allah - توعدهم الله بما صنعهم في الأرض و اوصل المشقة الى قلوبهم” yeryüzünde yarattığı şeylerle onları (insanları) korkuttu ve onların kalplerine sıkıntı ve

¹⁹⁶ *Bibliorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Levililer 16/11, s. 477; Sayılar 8/19, s. 577; Levililer 13/55, s. 461 (Arapça Tercümesi); diğer örnekler için bkz. Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 26-31 ve Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation*, s. 395.

¹⁹⁷ Richard C. Steiner, “Saadia vs. Rashi: On the Shift from Meaning-Maximalism to Meaning-Minimalism in Medieval Biblical Lexicology”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 88, No. 3/4, Jan-Apr., 1998, s. 215-217; Boaz Cohen, “Quotations From Saadia’s Arabic Commentary on the Bible From Two Manuscripts of Abraham ben Solomon”, *Saadia Anniversary Volume*, s. 80.

zorluk verdi”¹⁹⁸. Bir başka örnek de Tekvin 2/9’da bulunmaktadır. Bu pasukta “Tanrı’nın bahçede iyi meyve veren güzel ağaç yetiştirdiği ve bahçenin ortasında yaşam/hayat ağacı olduğu” anlatılmaktadır. Müstakil çevirisinde Saadia “hayat ağacı” ibaresini “شجرة الحياة, hayat ağacı) olarak tanımlarken, tefsirinde oldukça çarpıcı bir değişiklik bu ifadeyi “شجرة العافية, sağlık/sıhhat/şifa ağacı” olarak çevirir. Saadia tefsirinde yaptığı bu çeviriyi Tanah’ın diğer bölümlerinden (II. Krallar 8/8-9 ve İşaya 38/21) çıkardığı deliller yardımıyla doğruluğunu destekler. Aynı hikayenin devamında, Tekvin 3/22’de de (Sonra, Tanrı “Adem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu” dedi, “Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli”) geçen hayat ağacı ifadesini “شجرة العافية, sağlık/sıhhat/şifa ağacı” olarak çeviren Saadia, “חַיִּים (hayyim)- yaşam/hayat” kelimesinin sekiz anlamı üzerinde durur: Bu dünya hayatı, yaşayan insanlar, varlıklı insanlar, sağlık ve şifa verici şey, gelecek dünyadaki mükafat, ilim, dilek ve bereket. Saadia, bu farklı anlamlar arasından insanların metni daha iyi anlayabilmeleri için bu anlamı seçtiğini belirtir ve metni bu şekilde yorumlar¹⁹⁹.

Ayrıca, Tevrat’ta geçen çeşitli insan, hayvan, şehir, mekân veya eşya isimlerini Arapça’ya tercüme ederek yazmıştır. Örneğin Tekvin 2/11’de nehir ismi olarak geçen “Pişon”u “Nil”; Tekvin 8/4’de geçen “חַרְרֵי אֲרָרָט (Harey Ararat)- Ararat Dağları”nı “جبال - Cudi Dağları”; Levililer 14/1,2 ve diğer yerlerde geçen “kâhin/kohen” kelimesini “imam”; Hz. Yusuf’un kıssasının anlatıldığı Tekvin 39/12,13 ve 15’de geçen “בְּגָדִים (beged)- elbise/giysi/esvap” kelimesini “قميص - gömlek” ve Tesniye 33/1’de geçen “מֹשֶׁה (Moşe iş ha-Elohim)- Tanrı adamı Musa” ifadesini “موسى رسول الله - Allah’ın

¹⁹⁸ Michael Linetsky, *Rabbi Saadia Gaon’s Commentary on the Book of Creation*, Jason Aronson Inc, USA 2002, s. 203, 208; Steiner, *Saadia vs. Rashi: On the Shift*, s. 217, 218.

¹⁹⁹ Linetsky, s. 164; Ben-Shammai, *Extra-Textual Considerations*, s. 56; Ben-Shammai, makalesinde Saadia’nın Tevrat metninde yaptığı farklı tercihlerin doğrudan Saadia’nın kendisinden kaynaklandığını ve O’nun bu işlemi özel bir takım sebepler ve amaçlar için bilinçli olarak tasarladığını iddia eder. Ben-Shammai’ye göre Saadia’nın tefsirinde bulunan bazı inhirafların (farklı bir şekilde açıklama yolunu tercih etmesi) temel sebebi O’nun kadim geleneği ve toplumun manevi saadetini, metnin bilimsel veya filolojik doğruluğundan daha fazla önemsemesidir. Saadia’nın yaptığı iki çalışmanın (tercüme ve tefsir) farklı okuyucu kitlelerine hitap ettiğini savunmaktadır (Ben-Shammai, *Extra-Textual Considerations*, s. 57-58).

Resulü Musa” olarak tercüme etmiştir²⁰⁰. Bu durumu özellikle Abraham İbn Ezra sert bir şekilde eleştirmiştir²⁰¹.

İbn Ezra’nın ifadeleri esas alınacak olursa Saadia’nın Tevrat’ın tercümesini ve tefsirini Arapça olarak ve Arap harfleriyle yazdığı sonucuna ulaşılır. Bu bilgi, O’nun sadece Yahudiler için değil Müslümanlar için de yazdığı neticesini verir. Saadia, hem Yahudilerin hem de Müslümanların rahatlıkla anlayabilmeleri için literal olmayan, serbest biçimli, bazı ekleme ve çıkarmaların yapıldığı, tam bir tercümeden ziyade anlaşılmasına önem verilen, Arapça ve Arap harfleriyle yazılan bir tercüme yapmıştır. Müslümanları da hedef grubun içerisine almasının en önemli sebeplerinden biri Müslüman âlimlerin Tevrat’ın İbranicesini bilmedikleri için O’nun hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamak ve bu sayede Tevrat’ı kötülemelerini engellemektir²⁰². Ancak Moshe Zucker gibi bazı araştırmacılar, her ne kadar İbn Ezra’nın böyle bir açıklaması olsa da günümüze kadar bulunan elyazmalarında veya genizada tespit edilen elyazmalarında Arap harfleriyle yazılmış Saadia’ya ait Tevrat tercümesi bulunamamasını delil göstererek buna itiraz etmektedirler²⁰³.

Saadia Gaon, Tevrat tercümesi ve tefsirinin ilk baskısında, sadece kısa açıklayıcı notlar ekleyerek tercüme yapmıştır. Daha sonraki yıllarda bu tercümeyi yeniden ele alarak

²⁰⁰ *Biblorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Tekvin 2/11, s. 9; Tekvin 8/4, s. 31; Levililer 14/1, s. 461; Tekvin 39/12, s. 173 ve Tesniye 33/1, s. 859 (Arapça Tercümesi); Saadia’nın İslâmi terminolojiyi kullanması hakkında bkn. Freidenreich, s. 361-395.

²⁰¹ “Saadia, ailelerin, şehirlerin, hayvanların, kuşların ve kayaların (dağların) isimlerini çevirdi. Belki de bunların (tercümelerin) adlarını rüyasında görmüştür. Bazı durumlarda O kesinlikle yanlış çevirmiştir, ancak ben ileride doğru olan şekillerini açıklayacağım. Biz, Saadia’nın rüyalarına güvenemeyiz. Muhtemelen bunu O Allah’a olan saygısından dolayı yapmıştır. Çünkü Saadia Tevrat’ı, İsmaililerin (Müslümanların) dilinde ve onların yazı karakterinde çevirmiştir” (İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, s. 56; Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 95).

²⁰² Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 150; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 143; Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 29.

²⁰³ Freidenreich, s. 358; Zucker’in bu iddialarına karşın Vollandt, geniza belgelerinde yer alan Arapça harflerle yazılmış Saadia’ya ait Tanah tercümelerinin örneklerini vermekte ve bunları değerlendirmektedir (Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 43-65). Ancak neticede bu belgelerin Karaîm mezhebine mensup yazıcılar tarafından istinsah edilmiş belgeler olması gerektiğini, Saadia’nın İbranice harfleri kullanarak yazdığını belirtir (Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 66-68). Steiner, Saadia’nın Arapça ya da İbranice harflerle yazması konusunda yeni bir öneri getirmiştir. Saadia’nın, başlangıçta Arap harfleriyle yazmamış olsa bile Müslüman âlimlerin bu eserden haberdar olacaklarını tahmin ettiğini, bu sebeple eserin te’lifinden çok kısa bir süre sonra her iki dili de çok iyi bilen bir müstensih, bu eseri Arap harfleriyle yazdırmış olmasının pek muhtemel olduğunu savunur (Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 3). İddiasının delili olarak da İbn Hazm’ın, *El Fasl*’ında yer alan bazı Tevrat pasuklarının Arapça tercümelerinin, Saadia’nın tercümesiyle olan benzerliklerini göstermektedir. Steiner’a göre, İbn Hazm’ın Tevrat’a eleştiri yazmaya başladığında asıl planı, Saadia’nın tercümesini kullanmak idi, ancak tercümenin ilk kısımlarını okuduğunda Tevrat’ta zafiyet bulma hususunda zorluk yaşadı, bundan dolayı da Saadia’nın tercümesini bırakıp başka tercümelere yöneldi (Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 132-134).

geniş bir tefsir eklemiş ve yeni baskısını yapmıştır²⁰⁴. Saadia'nın kısa ve sadece tercümenin bulunduğu metni halka yönelik; kapsamlı ve geniş izahatların bulunduğu metni ise din adamlarına yönelik olarak hazırladığı düşünülmektedir²⁰⁵.

Eserin özellikleri arasında son olarak, tefsir yaparken her kitabın başına monografik bir giriş eklediğini belirtmek gerekecektir. Bu girişlerde Saadia, kitabın içeriği, nasıl mütalaa edilmesi gerektiği, kitaplar arasındaki ilişkiler ve akılla çelişmemeleri hususları üzerinde durmuştur²⁰⁶. Örneğin, Tevrat'a giriş metninde Tevrat'ın düzeni, bilgi kaynakları, şifahi geleneğe olan ihtiyaç, şifahi geleneğin aktarılma süreci ve Tevrat'ı yorumlarken gözetilmesi gereken kurallar gibi bazı konulara değinmiştir²⁰⁷.

Saadia'nın Tevrat tercümesi ilk olarak, elyazmalarından yararlanılarak 1546 yılında İstanbul baskısı olarak çok dilli (Polyglot) bir Tevrat tercümesinde basılmıştır. Eliezer Soncino tarafından neşri gerçekleştirilen bu eserde, İbranice metin, Targum Onkelos (Ârâmicce), Yakup b. Yusuf Tavûs'a ait İbrani harfleriyle yazılmış Farsça (Judeo-Farsî), Saadia'nın İbrani harfleriyle yazılmış Arapça (Judeo-Arabic) tercümeler ve Rashi (1040-1105)²⁰⁸,nin tefsiri birlikte yer alır²⁰⁹.

Daha sonra 1629-1645 yılları arasında, Paris'te on cilt olarak basımı yapılan *Paris Çok Dilli Kutsal Kitap*'ta (*Paris Polyglot Bible*) Saadia'nın Arapça tercümesi Arap harfleriyle neşredilmiştir. Bu neşirde, İbranice metin ve Latince, Grekçe, Ârâmicce, Arapça, Samirice ve Süryanice dillerindeki tercümeler yer alır. Fransız bir avukat, Guy Michel Le Jay tarafından mâli destek sağlanarak oluşturulan bu eserin, Arapça Tevrat tercümesi bölümünde, Saadia'nın tercümesi Arap harfleriyle neşredilmiştir²¹⁰.

²⁰⁴ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 3; Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 78-80.

²⁰⁵ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 364.

²⁰⁶ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 365.

²⁰⁷ Oldukça uzun olan bu giriş için bkn. Linetsky, s. 1-44.

²⁰⁸ Fransa'da 1040-1105 yılları arasında yaşamış olan, adı Rabbi Shlomo Yitzchaki'nin ilk hecelerinin biraraya gelmesiyle oluşan Rashi, Talmud ve Tanah üzerine yazdığı ve etkisi günümüze kadar süren tefsirlerin yazarıdır. En önemli özelliklerinden biri bir metnin anlamını olabildiğince açık ve özlü bir şekilde ifade etmek üzerine dayalıdır. Açık olmadığını düşündüğü herhangi bir sözcüğü basit kelimelerle ve gündelik hayattan aldığı örneklerle açıklamaya çalışmıştır.

²⁰⁹ Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 30; Ronny Vollandt, "The Arabic Pentateuch of the Paris Polyglot: Saadiah Gaon's Advent to the Republic of Letters", *Linguistic and Cultural Aspects of Arabic Bible Translations*, Edi. S. Binay and St. Lederer, Beirut Texte und Studien No. 131, Beirut Orient Institut, Beirut 2008, s. 19.

²¹⁰ Adrian Schenker, "The Polyglot Bibles of Antwerp, Paris and London: 1568-1658", *Hebrew Bible, Old Testament: From the Renaissance to the Enlightenment, Vol. II: From the Renaissance to the*

1652-1657 yılları arasında, Londra’da, *Londra Çok Dilli Kutsal Kitap (London Polyglot Bible)* çalışması yapılmıştır. Günümüze kadar en fazla kullanılan, en fazla dil barındıran ve en geniş kapsamlı çok dilli Kutsal Kitap neşri olan bu eser²¹¹, aynı sayfada tüm tercüme edilen dilleri göstermesi bakımından da takdire şayandır²¹². Brian Walton (1600-1661) başkanlığında hazırlanan bu eser, Paris neşrine ek olarak Tevrat ve İncil’lerin Farsça, Mezmurlar ve Yeni Ahit’in ise Etiyopyaca tercümeleleri de eklenmek suretiyle toplamda dokuz dilli bir çalışmaya dönüşmüştür. Saadia’ya ait olan Arapça Tevrat tercümesi, Paris basımı esas alınarak bu çalışmada da aynen neşredilmiştir²¹³.

1893 yılında, Saadia Gaon’un eserlerinin tercüme edilmesi projesine girişen Joseph Derenbourg (1811-1895), Saadia’nın Tanah tercümesini “*Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi*” (*R. Saadia b. Yusuf el-Feyyumi’nin Tüm Eserleri*) üst başlığını kullanarak Fransızcaya tercüme etmiştir. Saadia’nın Arapça Tevrat tercümesini, çeşitli elyazması kaynaklara²¹⁴ dayanarak, *Version Arabe du Pentateuque (Tefsîru’t-Tevriye Bi’l-Arabiyye - Tevrat’ın Arapça Tercümesi)* adıyla neşretti²¹⁵. İbranice harflerle Arapça (Judeo-Arabic) Tevrat metni ve Fransızca tercümesinin (tamamı değil) basılı olduğu bu eserde ayrıca Saadia’nın Tevrat tercümesine yazdığı Arapça giriş bölümü de yer almaktadır. Ancak, Derenbourg’un yaptığı bu neşir ve tercümede birçok hatanın olduğu görülmüştür. Bu hatalar birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Bunlar arasında özellikle Joseph Mieses’in eleştirisi çok önemlidir. Mieses, İstanbul ve Londra çok dilli Tevrat baskılarını dikkatli bir şekilde inceleyerek

Enlightenment, Edi. Magne Saebo, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, s. 779; Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 31-33; Daha detaylı bir anlatım için bkz. Vollandt, *The Arabic Pentateuch of the Paris Polyglot*, s. 31-34.

²¹¹ Schenker, s. 781.

²¹² Peter N. Miller, “The “Antiquarianization” of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-57)”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 3, Jul. 2001, s. 467.

²¹³ Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 34.

²¹⁴ Derenbourg, 1546 İstanbul, 1657 Londra ve Kudüs’ten Nissim Behar ismindeki bir dostunun kendisine gönderdiği bir Yemen elyazmasına dayanarak eserini oluşturmuştur (Yitzhak Avishur, “Some New Sources for the Study of the Text and Language of Saadya’s Translation of the Pentateuch into Judaeo-Arabic”, *Genizah Research After Ninety Years The Case of Judaeo-Arabic*, Edi. Joshua Blau ve Stefan C. Reif, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 5; Vollandt, *The Arabic Pentateuch of the Paris Polyglot*, s. 21; Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 35; Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 78).

²¹⁵ Joseph Derenbourg, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Version Arabe du Pentateuque*, Volume I, Librairie de la Societe Asiatique, Paris 1893.

Derenbourg'un baskısıyla karşılaştırma yapmış ve Derenbourg'un yanlışlarını ortaya koymuştur²¹⁶.

Saadia'nın Tevrat tercümesi yazılışından kısa bir süre sonra neredeyse tüm İslâm coğrafyasında yaşayan Yahudiler tarafından standart Arapça tercüme olarak kullanılmaya başlandı. Özellikle Yemen'de günümüze kadar kullanıldı. Saadia'ya ait Tevrat tercümesinin elyazmaları Yemen'de özenle korundu ve *Taj* (İbranice *Keter Tora*) ismiyle bilinen ve Yemen'de 1894-1901 yılları arasında neşredilen Tevrat nüshasında İbranice masoratik ve Ârâmice Targum metniyle birlikte basılmıştır²¹⁷.

Son olarak da günümüzde Saadia'nın Tevrat tercümesi ve tefsiriyle Joseph Blau, Moshe Zucker, Yahuda Ratzaby, Yosef Kafih ve Michael Linetsky ilgilenmişlerdir. Blau, elyazmalarına ve genizada bulunan parçalara dayalı olarak Tekvin bölümünün kısa bir bölümünü, Cambridge ve St. Petersburg'da bulunan farklı okumaları da içeren elyazmalarını inceleyerek neşretmiştir²¹⁸. Zucker, ilk olarak Tevrat tercümesini İbranice olarak neşretmiş²¹⁹, ardından da genizada bulunan elyazmalarından yola çıkarak Tekvin kitabının tefsirini oluşturmuştur²²⁰. Ratzaby, Çıkış kitabının tefsirini yazmıştır²²¹. Kafih Tevrat'ın tefsirini Arapça (Judeo-Arabic) ve İbranice karşılaştırmalı ve açıklayıcı notlarla neşretmiştir²²². Michael Linetsky ise, Zucker'in 1984 yılında neşrettiği eserden

²¹⁶ Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 78; Vollandt, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation*, s. 35; Avishur, *Some New Sources for the Study of the Text and Language of Saadya's Translation*, s. 5; Mieses'in eleştirileri için bkz. Josef Mieses, "Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung" (R. Saadia Gaon'un Arapça Tevrat'ının Metin Kritiğiyle İlgili Değerlendirmeler), *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Aylık Yahudi Tarihi ve Çalışmaları Dergisi), Heft 3, Braşlau 1919, s. 269-290; Başka bir eleştiri için de bkz. Moses Gaster, "Notices of Books: Œuvres complètes de R. Saadia Ben Josef Al-Fayyûmî publiées sous la direction de J. Derenbourg. Vol. I. Version Arabe du Pentateuque Paris, 1893", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 26, Issue 02, April 1894, s. 404-405.

²¹⁷ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 2; Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, s. 98; Cohen, *Selected Bibliography of R. Saadia Gaon*, s. 185; Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 28-29.

²¹⁸ Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, s. 100-106.

²¹⁹ Saadia Gaon, *Al-Targum R. Saadia Gaon La-Tora* (R. Saadia Gaon'un Tevrat Tercümesi), Hazırlayan Moşe Zucker, İbranice, Michael Higger Memorial Publications, New York 1959, s. 537 sayfa. Eserde İngilizce özet ve İbranice metin yer alır.

²²⁰ Saadia Gaon, *Perushei Rav Sa'adiah Ga'on li-Breshit* (Rav Saadia Gaon'un Tekvin Kitabının Tefsiri), Hazırlayan Moşe Zucker, İbranice, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1984, 487 sayfa. Eserde, Judeo-Arabic metin ve İbranice tercümesi yer alır. Yazar, kısa bir İngilizce özet de eklemiştir.

²²¹ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Peruşey Rav Sa'adiah Ga'on li-Sefer Şemot* (Rav Saadia Gaon'un Çıkış Kitabının Tefsiri), Hazırlayan Yahuda Ratzaby, İbranice, Mosad Harav Kook, Jerusalem 1998, 454 sayfa.

²²² Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Peruşey Rabbenu Saadya Gaon al Ha-Tora* (R. Saadia Gaon'un Tevrat Tefsiri), Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Judeo-Arabic ve İbranice, Mosad Rav Kook, Yeruslayim 1963, 199 sayfa.

yararlanmak ve zaman zaman Kafih ve Derenbourg'un çalışmalarına da atıflarda bulunmak suretiyle Tekvin kitabının tefsirini İngilizce olarak yayımlamıştır²²³.

2.2.2. Tanah'taki Diğer Eserlerin Tercüme ve Tefsiri

2.2.2.1. Peygamberler (Nevi'im)

Saadia'nın Peygamberler bölümüyle ilgili olarak yazdığı eserlerden günümüze kadar tesbit edilebilenler sadece İşaya ve Yeremya kitaplarına ait olanlardır.

İşaya kitabının tercüme ve tefsiri, *Kitâb'ul Istislah* (בתאב אלסטצלח) ((*Ahlâkı*) *Düzeltme Kitabı*)²²⁴ olarak Heinrich Paulus (1761-1851) tarafından Bodleian elyazmalarına dayanarak “*Rabbi Saadiae Phiumensis Versio Jesaiae Arabica*” adıyla iki cilt olarak 1790-1791 yıllarında Almanya’da neşredilmiştir. Paulus’un İbranice ve Arapça’ya yeterli derecede hakim olmadığı için bir çok hata yaptığı bu eser, sonraki yıllarda oldukça fazla eleştiri almıştır²²⁵. Joseph Derenbourg ve oğlu Hartwig Derenbourg tarafından 1896 yılında, Saadia'nın tüm eserlerinin tercümesi projesi kapsamında İşaya kitabının tamamı, Judeo-Arabic metniyle beraber Fransızca’ya tercüme edilmiştir²²⁶. Genizada bulunan bir elyazmasına göre, Saadia'nın İşaya kitabına yazdığı tefsirin adı *Kitab'ul Istislah*'dır²²⁷ bir diğer elyazmasına göre ise “תפסיר ישעיה” (*İşaya'nın Tefsiri*)’dir²²⁸.

²²³ Michael Linetsky, *Rabbi Saadia Gaon's Commentary on the Book of Creation*, Jason Aronson Inc, USA 2002, 374 sayfa. Eserde, Tevrat’a giriş, Tekvin kitabına giriş, Tevrat’ın tefsirine giriş, Tevrat’ın tercümesine giriş ve Tekvin kitabının yirmi yedi bölümünün tercümesi ve tefsiri vardır. Özellikle bazı pasukların tefsirleri, elyazması metinlerin okunamaması, okunamayacak kadar tahrif olması ya da anlaşılammaması gibi nedenlerle parçalar halindedir.

²²⁴ Abraham Solomon Halkin, “Saadia’s Exegeses and Polemics”, *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, s. 130.

²²⁵ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 317; Paul B. Fenton, “Moritz Steinschneider’s Contribution to Judaeo Arabic Studies”, *Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Edited by Reimund Leicht and Gad Freudenthal, Koninklijke Brill NV, Leiden 2012, s. 370.

²²⁶ Joseph Derenbourg, Hartwig Derenbourg ve Mayer Lambert, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyûmî, Version Arabe de Isaïe*, Volume III, Librairie de la Societe Asiatique, Paris 1896.

²²⁷ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 55; Schechter, genizada bulunan T.S. 12.722 isimli parşömenin, Saadia Gaon’un İşaya’nın Tefsiri’ni açıklayan bir kitaba ait olduğunu ileri sürmektedir. Adı geçen bu belgede, İşaya’nın Tefsiri (*Kitâb'ul Istislah* (בתאב אלסטצלח) - (*Ahlâkı*) *Düzeltme Kitabı*) olarak verilmektedir.

²²⁸ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 79, elyazmasında şöyle geçmektedir: “ותפסיר ישעיה לראש אלמתיבה” (ve *Mesibanin* *reisinin* *İşaya’nın Tefsiri* *adlı eseri vardır*). “Mesiba”, İslâmi dönemde Irak topraklarında bulunan Talmud Akademileri’ne (Yeşiva) verilen Arapça isimdir. Daha detaylı bilgi için bkz. Arslantaş, *Abbasîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, s. 83; İbn Nedim (Ö. 995), *el-Fihrist* adlı eserinin birinci bölümünün “*Tevrat Hakkındaki Sözler*” kısmında Saadia hakkında bilgi verir. Yahudilerin O’nu en

Debra Karen Reid, 1990 yılında Saadia'nın İşaya kitabının tefsirine ait mevcut elyazmalarından yola çıkarak tefsirinin bir kısmını oluşturmuş ve O'nun tefsir geleneğindeki yerini belirlemeye çalışmıştır²²⁹. Yahuda Ratzaby, elyazmalarına dayanarak metni Judeo-Arabic olarak verip İbranice'ye tercüme ettiği eserini 1993 yılında neşretmiştir²³⁰. Son dönemlerde Saadia'nın İşaya kitabının tefsiriyle ilgili olarak, Joseph Alobaidi Judeo-Arabic metnin İngilizce tercümesi de verilerek yapılmış yeni bir baskısını gerçekleştirmiştir²³¹. Alobaidi, Saadia'nın İşaya kitabı 53. pereğiyle ilgili olarak yaptığı bu çalışmada, Derenbourg'un 1896 yılında yaptığı tercümeyi kullanmamış ve günümüze kadar neşredilmemiş olan Kahire Geniza elyazmaları arasında bulunan “*T-S Ar.IB. 71*” adlı elyazmasına dayanarak eserini oluşturmuştur²³².

Yeremya'nın tercümesinin ya da tefsirinin bir bölümüne ait olduğu düşünülen bir elyazması, Cambridge'de bulunan geniza elyazmaları arasından tespit edilmiştir²³³. Hartwig Hirschfeld tarafından basımı yapılan elyazmasının aslında Yeremya'nın değil Tekvin kitabının tefsirine ait olduğunu iddia edenler de vardır²³⁴.

2.2.2.2. Kutsal Yazılar (Ketuvîm)

Saadia Gaon'un Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri, Eyüp, Ezgiler Ezgisi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri, Vaiz, Ester, Daniel, Ezra, Nehemya ve Tarihler eserlerinin tercüme veya tefsirleri üzerine yazdığı eserlere ait bilgilere ulaşılabilmektedir.

önemli âlimlerinden saydıklarını, O'nun gibi bir âlimi şu ana kadar görmediklerini nakleder. Eserleri hakkında da bilgi veren İbn Nedim, O'na ait olduğunu iddia ettiği on eser sayar. Bunlardan biri de “*كتاب تفسير أشعيا* –*İşaya'nın Tefsiri Kitabı*”dır (İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya'kub İshâk bin Muhammed bin İshâk, *Kitab'ul-Fihrist*, Hazırlayan Gustav Flügel, Leipzig 1872, s. 23 (Arapça kısmı); Ayrıca bkz. Poznański, *A Fihrist of Saadya's Works*, s. 382.

²²⁹ Debra Karen Reid, *A Study of the Fragments of the Commentary on Isaiah by Saadya Gaon ben Josef Al-Fayyumi*, University of Wales, College of Cardiff, 1990, (Doktora Tezi).

²³⁰ Saadia ben Yosef, *Tefsir Yeş'aya li-Rav Saadiah (Kitab'ul Isıslâh) (Rav Saadia Gaon'un İşaya Kitabının Tefsiri)*, Judeo-Arabic ve İbranice, Düzenleyen ve çeviren Yahuda Ratzaby, Mkhon Moshe, Kiriyyat Ono 1993, 394 sayfa.

²³¹ Joseph Alobaidi, *The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon Ben Yeruham and Yefet Ben Eli on IS 52:13-53:12 Edition and Translation*, Peter Lang Pub Inc, Bern 1998, 210 sayfa.

²³² Alobaidi, *The Messiah in Isaiah 53*, s. 11-17; Ayrıca bkz. Meira Polliack, “Review: The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham, and Yefet ben Eli on Is. 52:13-53:12”, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 56, April 2005, s. 191-195.

²³³ Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Twelfth Article)”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 2, Jan. 1906, s. 317-332.

²³⁴ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 311.

2.2.2.2.1. Mezmurlar (כתאב אלתסביה-Kitâbu't-Tesbîh; Övgü/Hamd/Zikir Kitabı)

Saadia, Mezmurlar'a büyük önem verir ve onu ikinci Tevrat olarak kabul eder. Eseri, her bir bölümün sonuna şükür duası gelecek şekilde 5 ana bölüme (1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150) ayıran görüşü kabul eder²³⁵. Kitabın adının Judeo-Arabik olarak כתאב אלתסביה (*Kitâbu't-Tesbîh; Övgü/Hamd/Zikir Kitabı*) olduğu yönünde bazı bilgiler olsa da²³⁶ aslında bu isim İbranice ספר תהלים (*Sefer Tehillîm; Mezmurlar Kitabı*)'nın tercümesinden başka bir şey değildir²³⁷. Karaîm mezhebinin Mezmurlar kitabının insanlar tarafından yazılan bir dua kitabı olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmış ve O'nun Allah tarafından Davud'a verilmiş ilâhi vahiy mahsulü bir eser olduğunu savunmuştur²³⁸.

Saadia Gaon'un Mezmurlar kitabına yazdığı iki giriş vardır. Birincisi Mezmurlar'ın tercümesini yaptığı eserin başında olan ve oldukça kısa sayılan giriş, ikincisi ise daha sonradan yazdığı uzun tefsirinin başına eklediği ve uzun olan giriş²³⁹. Her iki girişe ait elyazmaları Münih kütüphanesinde bulunmaktadır. Uzun giriş ilk defa S. Eppenstein tarafından neşredilen *Harkavy's Festschrift* (Berlin, 1908, s.135-160)'te orjinal Arapça şekliyle yayımlanmıştır. Daha sonra İbranice'ye Y.Y. Rivlin tarafından *Sefer Rav Saadiah Gaon* (Jerusalem, 1943) adıyla tercüme edilmiştir²⁴⁰. Son dönemlerde ise Yosef Kafih, *Saadiah Gaon, The Book of Psalms: Tafsir and Arabic Commentary* (Saadia Gaon, Mezmurlar Kitabı: Tercüme ve Arapça Tefsiri) adlı eserinde hem Arapça giriş metnini hem de İbranice tercümesini vermiş ve Saadia'nın Mezmurlar'ın tefsirini neşretmiştir²⁴¹. Moshe Sokolow, Saadia'nın Mezmurlar'a giriş metnini İngilizce'ye,

²³⁵ Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship (Biblical Resource)*, William B Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2004, s. XXI.

²³⁶ Halkin, *Saadiah's Exegeses and Polemics*, s. 130.

²³⁷ Malter, *Saadiah Gaon, His Life and Works*, s. 311.

²³⁸ Mowinckel, s. XXI; Uriel Simon, *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiah Gaon to Abraham Ibn Ezra*, İbranice'den İngilizce'ye tercüme eden Lenn J. Schramm, State University of New York Press, New York 1990, s. 5-8.

²³⁹ Simon, s. 1.

²⁴⁰ Moshe Sokolow, "Saadiah Gaon's Prolegomenon to Psalms", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 51, 1984, s. 132.

²⁴¹ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Tehilim'im Targum ve Peruş ha-Ga'on Saadiah ben Yosef Feyyumi (Gaon Saadia b. Yusuf Feyyumi'nin Mezmurlar Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1966, 356 sayfa. Eserin 17-50. sayfaları arası uzun giriş; 51-53 arası ise kısa giriş hakkında bilgi vermektedir. Eserde orijinal Arapça metin Judeo-Arabik olarak verilmiş, metnin İbranice tercümesi de ilave edilmiştir.

Kafih'in eserinde neşrettiği giriş metnini esas almak ve bazı düzeltmelere gitmek suretiyle neşretmiştir²⁴².

Saadia Gaon'un Mezmurlar kitabının Arapça tercümesini ilk olarak Heinrich Ewald, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachherklärung des Alten Testamentes* adlı eserde yayımlamıştır. Kısmen Almanca'ya da çevirip yorumladığı bu eserde Arapça orijinalinden de bahsetmektedir²⁴³. Daha sonraki yıllarda, Saadia'nın Mezmurlar kitabının Arapça tercümesi ve tefsiri hakkında çalışmalar yapan araştırmacılar, S. H. Margulies'in 1884 yılında Polonya'nın Wroclaw şehrinde *Saadia Al-Fajumi's Psalmenübersetzung*²⁴⁴ adıyla yayımladığı eserini başlık olarak kullanmışlar ve farklı Mezmurlar üzerine çalışarak tamamını bitirmişlerdir. Margulies, ilk yirmi Mezmuru (Arapça metin ve Almanca tercümesi ve tefsiri); S. Lehmann 21-41 arasını (Berlin 1901); Thom. Hofmann 42-49 ve 84, 85, 87 ve 88. Mezmurları (Stuttgart 1891); S. Baron 50-72 arasını (Berlin 1900)²⁴⁵; S. Galliner 73-89 arasını (Berlin 1903)²⁴⁶; Ernst Eisen, 90-106 arasını (Münih 1934)²⁴⁷; J. Z. Lauterbach 107-124 arasını (Berlin 1903)²⁴⁸ ve B. Schreier 125-150²⁴⁹ arasını (Berlin 1904) çalışmışlardır. Margulies'in çalışması hariç diğerlerinin tamamı Saadia'nın metnini Judeo-Arabic olarak verip Almanca'ya tercüme etmişlerdir²⁵⁰.

²⁴² Sokolow, *Saadia Gaon's Prolegomenon to Psalms*, s. 135-174.

²⁴³ Heinrich Ewald ve Leopold Dukes, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachherklärung des Alten Testamentes (Contributions to the history of the oldest interpretation and language explanation of the Old Testament)*, Stuttgart 1844, s. 1-75; 154-160.

²⁴⁴ Saadia Ben Joseph, *Saadia Al-Fajûmî's Arabische Psalmenübersetzung [Psalm 1-20]*, Edi. Samuel Hirsch Margulies, Nach Einer Münchener Handschrift (Arabic Edition), Breslau 1884, 98 sayfa.

²⁴⁵ Saadia ben Joseph, *Saadia Al-Fajjûmî's Arabische Psalmenübersetzung Und Commentar (Psalm 20-72)*, Edi. Sally Baron, Nach Einer Münchener Und Einer Berliner Handschrift Herausgegeben, Übersetzt Und Mit Anmerkungen Versehen, H. Itzkowski Berlin 1900, 83 sayfa.

²⁴⁶ Saadia ben Joseph, *Saadia Al-fajjumi's Arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 73-89)*, Edi. Siegfried Galliner, Nach einer Münchener, Einer Berliner Und Einer Oxfordter Handschrift Herausgegeben, Übersetzt Und Mit Anmerkungen Versehen, Berlin M. Poppelauer 1902, 83 sayfa; Eserin 17-55. sayfaları arası, 73-89 arasındaki Mezmurlar'ın Almanca tercümesinden, son 28 sayfası ise Judeo-Arabic metninden oluşur. Eser, yazarın doktora tezidir.

²⁴⁷ Saadia ben Joseph, *Sa'adja al-Fajjumi's arabische Übersetzung und Erklärung der Psalmen: Psalm 90 - 106*, Edi. Ernst Eisen, Thesis, Ludwig-Maximilians-Universität, München 1934, 106 sayfa.

²⁴⁸ Saadia ben Joseph, *Saadja Al-Fajjûmî's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107-124)*, Edi. Jacob Zallel Lauterbach, Itzkowski, Berlin 1903, 67 sayfa.

²⁴⁹ Saadia ben Joseph, *Saadja al-Fajjûmî's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 125-150)*, Edi. Bernhard Schreier, Nach Einer Münchener und Einer Berliner Handschrift Hrsg., Übers. und Mit Anmerkungen Versehen, Nathansen & Lamm, Berlin 1904, 51 sayfa.

²⁵⁰ Cohen, *Selected Bibliography of R. Saadia Gaon*, s. 185; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 319.

2.2.2.2.2. Süleyman'ın Özdeyişleri (כתאב טלב אלחכמה) (Kitâb-u Talebû'l Hikmet; Hikmeti Arama Kitabı)

Süleyman'ın Özdeyişleri kitabının tercüme ve tefsirine ait elyazmalarını ilk defa Steinschneider, Bodleian elyazmaları arasında tespit etmiştir²⁵¹. 1888 yılında Jonas Bondi, doktora tezi olarak Saadia'nın Süleyman'ın Özdeyişleri'ni çalışmıştır²⁵². Süleyman'ın Özdeyişleri kitabının tamamını elyazmalarına dayanarak J. Derenbourg ve M. Lambert, Saadia'nın tüm eserlerini tercüme serisinin altıncı cildi olarak 1894 yılında Paris'te yayımlamışlardır²⁵³. Metnin Judeo-Arabic olarak verildiği eserde, Fransızca tercümesi de yapılmıştır. Son dönemlerdeki çalışma ise Saadia Gaon üzerine yaptığı araştırmalarla bu alanda otorite kabul edilen Yosef Kafih tarafından yapılmıştır²⁵⁴. Yapmış olduğu tercümede Judeo-Arabic metnin yanında İbranice tercümesini de okuyuculara sunmuştur.

Saadia Gaon'nun, eserin başlığını *Kitâb-u Talebû'l Hikmet - Hikmeti Arama Kitabı* olarak değerlendirmesinden O'nun bu eseri hikmeti arama yollarını gösteren ve bu konuda genel olarak ilkeler sunan bir kitap olarak gördüğü düşünülebilir. Özellikle eserin tercümesine başlamadan önce yazmış olduğu monografik giriş bölümünde hikmetin niteliği, insanoğlunun hikmete ulaşma hususundaki benzersiz yeteneği, bu yeteneklerin farklı özellikleri, aklî ve vahyî bilgi arasındaki farklılıklar ve bu kitapta bulunan farklı türlerdeki hikmetli sözlerin değerlendirilmesi gibi konuları ele almıştır²⁵⁵.

²⁵¹ Steinschneider, M, "An Introduction to the Arabic Literature of the Jews (Continued)", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 3, Apr. 1901, s. 446, yazar burada Bodleian elyazmaları arasında Saadia'nın Süleyman'ın Özdeyişleri'yle ilgili olan bu metnini tespit ettiğini, 1852 yılında yayımladığını ancak pek fazla dikkat çekmediğini, ardından 1870 yılında tekrar neşredildiğinde kime ait olduğu bilinmeyen bir elyazması olarak gösterildiğini, dolayısıyla dikkate değer sayılmadığından bahseder.

²⁵² Jonas Bondi, *Das Spruchbuch nach Saadja : ein Auszug aus Saadja's [Kitâb Talab al-hikmah]*, Bölümler: 1-9, (Doctoral Thesis, Friedrichs Universität, Halle-Wittenberg, 1888), Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung, H. Itzkowski, Halle Berlin 1888, 34 sayfa.

²⁵³ Joseph Derenbourg ve Mayer Lambert, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyûmi, Version Arabe des Proverbes*, Volume VI, Librairie de la Societe Asiatique, Paris 1894.

²⁵⁴ Saadia Gaon, *Mishley 'im Targum ve-Piruş Ha-Gaon Rabbenu Saadia Ben Yosef Feyyumi (Gaon R. Saadia b. Yusuf Feyyûmi'nin Süleyman'ın Özdeyişleri'nin Tercüme ve Tefsiri)*, Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1975/76, 304 sayfa.

²⁵⁵ Ilana Sasson, "The Book of Proverbs between Saadia and Yefet", *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. 1, Issue 1-2, Koninklijke Brill NV, Leiden 2013, s. 162.

2.2.2.2.3. Eyüp (כתאב אל'תעדיל) (Kitabu't Ta'dîl / (Allah'ın) Haklılığı Kitabı)

Saadia Gaon, Eyüp kitabının Arapça'ya yaptığı tercüme ve tefsirinin başlığını “(Allah'ın) Haklılığı Kitabı”²⁵⁶ olarak koymuştur, çünkü Saadia'ya göre Eyüp kitabı, dindar ve dürüst insanların acı ve ızdırap içerisinde bulunuyorken diğerlerinin zevk-ü sefa içerisinde yaşamaları sorununa bir cevaptır. Kötülük olgusu karşısında Allah'ın adaletli ve haklı oluşunu savunmak olarak özetleyebileceğimiz ve günümüz dünyasında “teodise problemi” olarak isimlendirilen, Allah'ın niçin insanlara acı ve ızdırap yaşattığı sorununa Saadia, bu acı ve ızdırabın bir cezalandırma değil Allah'ın iyi insanları imanları ve bağlılıkları konusunda bir imtihanı olduğu yönüyle yaklaşır²⁵⁷. Eyüp kitabını Arapça'ya tercüme ve tefsirindeki temel amacı, bu eserde anlatılanlardan ders çıkarılması, başa gelen musibetlere sabredilmesi ve bu eserin Yahudilere rehberlik etmesini sağlamaktır. Çünkü Allah'ın Eyüp peygamber yoluyla onlara ders verdiğini söylemiştir²⁵⁸. Arapça tercüme ve tefsirinin başına Eyüp kitabını, içeriğini ve teodise problemini ele aldığı giriş eklemiştir.

Eseri ilk defa 1882 yılında John Cohn neşretmiştir. İlk beş bölümünü neşrettiği bu eserde Saadia'nın yazdığı giriş bölümü bulunmamaktadır²⁵⁹. Daha sonra Joseph ve oğlu Hartwig Derenbourg tarafından Saadia'nın eserlerinin tercümesi serisinin beşinci cildi olarak 1899 yılında yayımlanmıştır. Eserde W. Bacher'in yaptığı İbranice tercüme ve notlar, giriş metninin Fransızca tercümesi ve Judeo-Arabî verilen metnin Fransızcaya Joseph ve Hartwig Derenbourg tarafından yapılan tercümesi yer almaktadır²⁶⁰. Konuyla ilgili olarak araştırmalar yapan bir diğer isim Yosef Kafih'tir. Arapça metni Judeo-Arabî olarak verip, İbranice tercümesini yaptığı bu eseri 1973 yılında neşretmiştir²⁶¹. Eser üzerinde inceleme yapan son araştırmacı ise A.B.D. Vanderbilt Üniversitesi felsefe profesörlerinden Lenn Evan Goodman'dır. Arapça aslından yaptığı İngilizce

²⁵⁶ Halkin, *Saadia's Exegeses and Polemics*, s. 130.

²⁵⁷ Erwin I. J. Rosenthal, “Saadya's Exegeses of the Book of Job”, *Saadya Studies*, s. 177.

²⁵⁸ Rosenthal, “*Saadya's Exegeses of the Book of Job*”, s. 178.

²⁵⁹ John Cohn, *Das Buch Hiob*, , Übersetzt und Erklärt vom Gaon Saadia, Druck von Gebrüder, Bonn 1882, (Doktora Tezi), 30 sayfa. Eserde metin Judeo-Arabî olarak verilmiş ve Almanca tercümesi yapılmıştır.

²⁶⁰ Joseph Derenbourg, Hartwig Derenbourg ve Mayer Lambert, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyûmî, Version Arabe du Livre de Job*, Volume V, Librairie de la Societe Asiatique, Paris 1899.

²⁶¹ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Iyov 'im Targum ve Piruş Ha-Gaon Rabbînu Saadiah ben Yosef Feyyumi (Gaon R. Saadia b. Yusuf Feyyûmî'nin Eyüp Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1973, 247 sayfa.

tercümesinin başına, Saadia Gaon'un hayatı, eserleri ve Eyüp kitabı hakkında doyurucu ve akademik bilgiler eklemiş, teodise sorununa Saadia'nın bakış açısını irdelenmiş ve Saadia'nın Eyüp kitabını felsefi olarak nasıl değerlendirdiğini yorumlamıştır. Saadia'nın Eyüp kitabına yazdığı giriş metnini de İngilizceye tercüme ettiği bu eserde tercüme ve tefsirin tamamı İngilizce olarak neşredilmiştir. Eserde Arapça veya Judeo-Arabic metin kullanılmamıştır²⁶².

2.2.2.2.4. Daniel

Ortaçağ boyunca hem doğu hem de batı dünyasında Tanah'ın en çok ilgi çeken ve okunan eserlerinin başında Daniel kitabı gelir. Sürgün dönemi ve kurtuluşa duyulan hasret konularını ele alması, kitabın bu kadar yaygın olmasındaki en önemli etkenlerdendir²⁶³. Bu kadar yaygın olan bir eser hakkında Saadia'nın da bir tefsir yazdığı uzun süredir biliniyordu. Ancak bu tefsire ait girişin büyük bölümü, tefsir metninin ilk ve son bölümleri ve eserin ortasında bulunan açıklamaların bir kısmı, çeşitli sebeplere dayalı olarak mevcut değildir. Ancak yine de mevcut parçalardan yola çıkarak Saadia'nın Daniel kitabı üzerine yaptığı çalışmanın amacının ne olduğu ortaya konulabilir: Daniel kitabının, Yahudiler sürgündeyken onlara güç ve cesaret veren bir kaynak olduğunu hatırlatmak²⁶⁴. Tefsirinde, Daniel kitabında anlatılanların İsa'nın tekrar geleceğine delil olduğunu ileri süren Hristiyanlara cevap vermiş, onların bu inançlarının yanlışlıklarını delilleriyle ortaya koymuştur²⁶⁵.

Saadia, tıpkı diğer eserlerine yazdığı gibi, Daniel kitabının başına da giriş bölümü eklemiştir. Cambridge ve St. Petersburg elyazmalarının incelenmesinden sonra bu bölümün içeriği belirlenebilmiştir. Giriş bölümü üç kısımdan oluşur. Birinci kısımda, kitabın başlığı (Krallar ve 1386 Yılından Sonra Meydana Geleceklerle İlgili Öngörüler Kitabı); ikinci kısımda veciz ifadelerle Allah'a hamd cümleleri ve Daniel kitabının ana fikri hakkındaki düşünceleri; uzun olan son kısımda ise Daniel kitabının konusu, yapısı ve ana fikri hakkındaki düşüncelerini açıklamış, ayrıca muhalif görüşleri değerlendirmiş

²⁶² el-Feyyûmî, *The Book of Theodicy Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah ben Joseph al-Fayyumi*, 481 sayfa.

²⁶³ Haggai Ben-Shammai, "Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation", *Aleph*, No. 4, 2004, s. 11.

²⁶⁴ Eliezer Schlossberg, "Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel" (İbranice), Bar-Ilan Üni., Ramat-Gan, İsrail 1988, (Doktora Tezi), s. I.

²⁶⁵ R. Saadia Gaon, "The Nature and Exegetical Purpose of the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 56, 1990, s. 17

ve çeşitli özel kelime ve konuların tefsiri üzerine görüş belirtmiştir²⁶⁶. Saadia'nın Daniel'in tefsirine yazdığı giriş bölümünde dikkati çeken en önemli nokta, bugüne kadar O'nun bilinmeyen bir yönünün ortaya çıkmış olmasıdır. Gelecekte haber verme yöntemlerinden astroloji ile Tanah'ın gelecekte haber vermesi arasındaki ilişkiden bahsetmiş ve astrolojiyi kesinlikle reddetmiştir²⁶⁷.

Saadia'nın Daniel kitabının Arapça tercümesi hakkında ilk çalışmayı Alman H. Spiegel yapmıştır²⁶⁸. Daha sonra Yosef Kafih tarafından, Judeo-Arabic metni ve İbranice tercümesi eşliğinde hem tercümesi hem de tefsiri neşredilmiştir²⁶⁹. Son dönemlerde ise Saadia'nın Daniel kitabıyla ilgili olarak dikkat çekici iki doktora çalışması yapılmıştır. Eliezer Schlossberg tarafından İbranice olarak yazılan "*Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon on the book of Daniel*"²⁷⁰, ve Alan John Cameron tarafından yazılan İngilizce "*Saadia Gaon's Arabic Version of the Book of Daniel*"²⁷¹ adlı eserler Saadia Gaon'un Daniel kitabı tercümesi ve tefsirinde izlediği metotları, amacı ve görüşleri konularında bilgi vermektedir. Son olarak da Joseph Alobaidi, Saadia'nın Daniel kitabının tefsirini İngilizce'ye çevirmiştir²⁷².

2.2.2.2.5. Ezra ve Nehemya

Ezra ve Nehemya kitaplarına ait tefsirlerin, Oxford Bodleian kütüphanesi, Münih Kraliyet kütüphanesi ve Milan Ambrosiana kütüphanesinde bulunan elyazmalarında, Saadia referans gösterilerek çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Saadia'nın Ezra ve Nehemya

²⁶⁶ Ben-Shammai, *Saadia's Introduction to Daniel*, s. 14-15.

²⁶⁷ Ben-Shammai, *Saadia's Introduction to Daniel*, s. 14.

²⁶⁸ Cohen, *Selected Bibliography of R. Saadia Gaon*, s. 186; Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Saadia al-Fajjumi's Arabiche Daniel Version*, Hazırlayan H. Spiegel, Berlin 1906, (Doktora Tezi), 35 sayfa; Eserde sadece Arapça tercümesi yer alır, tefsiriyle ilgili bilgi verilmemiştir.

²⁶⁹ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Daniel 'im Targum ve Peruş ha-Ga'on Saadiah ben Yosef Feyyumi (Gaon Saadia bin Yusuf el-Feyyumi'nin Daniel Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1966, 256 sayfa.

²⁷⁰ Schlossberg, 382 sayfa.

²⁷¹ Alan John Cameron, , "*Saadya Gaon's Arabische versie van het Boek Daniel*" (*Saadia Gaon's Arabic Version of the Book of Daniel*), University of Utrecht, Hollanda 1988, (Doktora Tezi), 400 sayfa. Eserde, yazar Bodleian Elyazmaları Nb 2484 & 2486, Berlin Elyazmaları Or 1203, Leningrad Elyazmaları Eur-Arab 14007, Antonin 476 elyazması ve Yosef Kafih'in neşrini esas almıştır.

²⁷² Rabbî Saadia Gaon, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon : Edition and Translation*, Düzenleyen ve İngilizce'ye çeviren Joseph Alobaidi, European Academic Publishers, Bern (İsviçre) 2006, 681 sayfa. Eserde, Saadia'nın Daniel kitabına ait tefsirin elyazmaları hakkında geniş bir malumat sunulmuştur. Ayrıca Judeo-Arabic metin verilmiş, hemen ardından da metnin İngilizce tercümesi yapılmıştır.

hakkındaki bu tefsir alıntıları, H. J. Mathews tarafından 1882 yılında neşredildi²⁷³. Ancak, Mathews eserin giriş bölümünde, aslında bu elyazmalarında bulunan Saadia'ya ait olduğu düşünülen açıklamaların O'na ait olmadığını, bunların başka bir kimseye ait olduğunu²⁷⁴ ve bu bilgiyi doğrulayacak yeterli delillere sahip olduklarını metin içi analiz yaparak açıkça ifade eder²⁷⁵. Dolayısıyla, Saadia'nın genel olarak Tanah'da bulunan eserlerin hem tercümesini hem de tefsirini yaptığı kabul edilirken, özellikle Ezra ve Nehemya kitapları hakkında yazdıkları ile ilgili olarak elimizde doğrudan belge bulunmamaktadır.

2.2.2.2.6. Beş Tomar (חמש מגילות - Hameş Megillot)

Kutsal Yazılar (Ketuvîm) bölümünün en kısa beş eserine (Ezgiler Ezgisi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri, Vaiz ve Ester) חמש מגילות (Hameş Megillot - Beş Tomar/Eser) adı verilir. Saadia'nın bu beş eserin Arapça'ya tercüme ve tefsirini yaptığı bilinmektedir.

Ezgiler Ezgisi hakkında, Abraham İbn Ezra'nın Saadia'yı Dunaş b. Labrat'a karşı savunduğu eseri *Sefat Yeter*²⁷⁶ ve *Ezgiler Ezgisi'nin Tefsiri* eserlerinde, Saadia'nın E. Ezgisi kitabına yazdığı tefsirinden örnekler zikredilmiştir²⁷⁷. Ayrıca çeşitli kütüphanelerde bulunan Saadia'nın E. Ezgisi'ne ait tercüme ve kısmi tefsir elyazmaları, Adalbert Merx tarafından 1882 yılında neşredildi²⁷⁸.

Rut kitabının Arapça tercüme ve tefsirine ait olduğu düşünülen British Museum'daki iki elyazması, Alman Moritz Peritz tarafından 1900 yılında edisyon kritiği yapılarak

²⁷³ Poznański, *A Fihrist of Saadya's Works*, s. 389; Saadia Gaon, *Commentary on Ezra and Nehemiah By Rabbi Saadia: Edited from Manuscripts in the Bodleian Library*, Edi. Henry John Mathews, Clarendon Press, Oxford 1882, 35 sayfa.

²⁷⁴ Mitchell First, *Jewish History in Conflict: A Study of the Major Discrepancy Between Rabbinic and Conventional Chronology*, North Bergen Press, New Jersey 1997, s. 187.

²⁷⁵ Saadia Gaon, *Commentary on Ezra and Nehemiah By Rabbi Saadia*, s. I-XII. Mathews, esere yazdığı giriş bölümünde, Saadia'ya ait olduğu düşünülen Ezra ve Nehemya kitaplarına ait tefsir elyazmalarının hangi kütüphanelerde bulunduklarını, özelliklerini tek tek açıklar. Daha sonra buradan elde edilen bilgilerin Saadia Gaon'a ait olamayacağını, metinlerin analizini yaparak söyler. Ardından da XII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Rabbi tarafından yazılmış olabileceğini iddia eder.

²⁷⁶ Abraham İbn Ezra, *Sefat Yeter (Saadia Gaon Müdafaası)*, Edi. Gabriel Hirsch Lippmann, Frankfurt 1843, 36 sayfa.

²⁷⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 321.

²⁷⁸ Adalbert Merx, *Die Saadjanische Übersetzung des Hohen Liedes ins Arabische*, Heidelberg 1882, 75 sayfa. Arapça ve Almanca yazılan eserin girişinde geniş bir malumat sunulmakta ve Saadia Gaon tarafından yazıldığı ısrarla belirtilmektedir. Ancak sonraki dönem yazarlar, Merx tarafından düzenlenen bu eserin Saadia'ya olan aidiyetinden şüphe duymuşlardır (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 321; Poznański, *A Fihrist of Saadya's Works*, s. 387-388).

neşredilmiştir²⁷⁹. Sonraki yıllarda, yayımlanan bu elyazmalarının birinin Saadia'ya diğerinin ise Karaîm mezhebinden Yefet b. Ali'ye ait olduğu tesbit edilmiştir²⁸⁰.

Vaiz kitabı hakkında, David Frankel araştırmaları neticesinde Arapça orijinalinin İbranice tercümesini 1903 yılında yayımlamıştır²⁸¹.

Yemen Yahudileri'nin kullandığı dua kitabında²⁸², Saadia'nın Ester kitabının Arapça tercümesi bulunmaktadır. Tefsiri ait bilgi, Cambridge kütüphanesindeki Kahire Geniza elyazmaları bölümü Taylor-Schechter Koleksiyonunda T-S. 8 Ca.¹ adındaki elyazmasında küçük bir parça olarak yer almaktadır²⁸³. Yahuda Ratzaby, Ester kitabının tefsirine ait Judeo-Arabic elyazmalarının bir kısmını 1984 yılında neşretmiştir²⁸⁴. Michael Wechsler ise Saadia'nın Ester kitabının tefsirine ait yeni keşfedilmiş olan on elyazmasını değerlendirdiği oldukça ilmî sayılabilecek bir araştırma yayımlamıştır²⁸⁵. Wechsler, yakında Saadia'nın Ester kitabının tefsirini “*Kitâb'ul İnâs bi'l Celve*” (Sürgün Hayatında Eğlence Kitabı) adıyla neşredeceğini duyurmuştur²⁸⁶.

²⁷⁹ Moritz Peritz, *Zwei alte arabische Uebersetzungen des Buches Rûth* ((Rut Kitabının İki Eski Arapça Çevirisi), S. Calvary, Berlin 1900, 59 sayfa. M. Peritz, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* adlı Almanya'da neşredilen dergide, 1899 yılına ait 2., 3., 4., 5., 8., 9. ve 10. sayılarında Saadia'nın Rut kitabını tercümesi ve tefsirine ait elyazmalarını Arapça orijinali ve Almanca tercümesiyle yayımlamıştır.

²⁸⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 323-324; Poznański, *A Fihrist of Saadya's Works*, s. 388.

²⁸¹ David Frankel, *קהלת עם פרוש רבנו סעדיה גאון* (*Kohelet 'Im Perûş Rabbenû Saadyah Gaon - Efendimiz Saadia Gaon'un Vaiz Kitabı'nın Tefsiri*), Husiatayn 1903, 68 sayfa. Bazı araştırmacılar, bu eserin aslında Karaîm mezhebinden Süleyman b. Yeruham'a ait olduğunu iddia etmişlerdir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 325).

²⁸² M. Knoepfmacher, *סדר תפלה* (*Seder Tefillah - Yemenite*), Vienna 1896, 430 sayfa.

²⁸³ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 325; Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Seventh Article)”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 1, Oct. 1904, s. 66-67.

²⁸⁴ Yahuda Ratzaby, “Mi Pirûş Rav Sa'adyah li Megillat Ester” (Rabbi Saadia'nın Ester Kitabı'nın Tefsiri), *Sefer Yovel Rabbi Yosef Dov ha-Levi Soloveichik (Rabbi Yosef Dov ha-Levi Soloveichik'e Armağan Kitabı)*, (İbranice), Edi. S. Israeli, N. Lamm, Mossad Harav Kook, Vol. 2, Jerusalem 1984, s. 1153-1178; Yine Ratzaby tarafından 1990, 1992 ve 1993 yıllarında Ester kitabının tefsirine ait yeni elyazmalarına ilişkin yeni neşirler yapılmıştır. Konuyla ilgili olarak bkz. Michael G. Wechsler, “Ten Newly Identified Fragments of Saadia's Commentary on the Book of Esther: Introduction and Translation”, *Pesher Nahum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity Through the Middle Ages Presented to Norman (Nahum) Golb*, Edi. J. L. Kraemer ve M. G. Wechsler, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, 66, Chicago 2012, s. 290.

²⁸⁵ Wechsler, *Ten Newly Identified Fragments of Saadia's Commentary on the Book of Esther*, s. 237-291.

²⁸⁶ Michael G. Wechsler, “Saadia's Seven Guidelines for “Conviviality in Exile” (from His Commentary on Esther)”, *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. I, Issue 1-2, 2013, s. 223.

Saadia'nın adı geçen bu beş esere yazdığı Arapça tercüme ve tefsiri, Yosef Kafih tarafından neşredilmiştir. Arapça metinler Judeo-Arabic harfler kullanılarak gösterilmiş ve İbranice tercümeleri yapılmıştır²⁸⁷.

2.3. LİTURJİ

Liturji, halka açık dinî ibadetlerin (ayinlerin) nasıl yapılacağını belirleyen formlar (metod ve prosedürler) bütünüdür. Bu formlara uygun olarak düzenlenmiş ayinlere de *liturji* denir. Liturji sözcüğünün kökeni Yunanca *leitourgia* (kamu hizmeti) kavramına dayanır. *Leitos* (halk) ve *Ergo* (yapmak) kelimelerinden oluşan liturji, kamu görevini veya kamu hizmetinde çalışanı işaret etmiştir. Antik Atina'da zengin bir vatandaş tarafından kendi mal varlığı ile gönüllü olarak yürütülen bir işe liturji deniliyordu. Örneğin *gymnasiarch* spor tesislerinden sorumluydu, *choregus* şehir tiyatrosunun korosundaki şarkıcıların maaşlarını ödüyordu. Sözcük zamanla her türlü umumî hizmet için kullanılmaya başlandı. Tanah'ın Yunanca çevirisi Septuagint'te bu kavram ilk kez tapınakla ilgili kamu hizmeti için kullanıldı (Çıkış 38/27, 39/12). Daha sonra din adamlarının görevleri ve tapındaki ritüeller için kullanılmaya başlandı²⁸⁸.

2.3.1. Sidur (סידור)

Hafta içi günler, Şabat, yıllık kutsal sayılan günler ve oruç günlerinde yapılan duaların toplandığı kitaplara *Seder Tefila* veya sadece *Sidur* ismi verilir. Bilinen ilk İbranice dua kitabı her ne kadar IX. yüzyılda Amram Gaon (ö. 875)²⁸⁹ tarafından Barselona'da yaşayan İspanya Yahudileri için Bâbil'de yazılan *Seder Rav Amram Gaon*²⁹⁰ olsa da söz konusu eser daha çok dua ve dua edenin fikhî (halaha) yönünü incelediği için, Amram

²⁸⁷ Saadia Gaon, *Hameş Megillot (Beş Eser)*, Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih, Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1962, 359 sayfa. Eser sadece Saadia'nın tercüme ve tefsirinden ibaret değildir; antik dönemlerde yapılan diğer tercümelerden de örnekler verir.

²⁸⁸ Adrian Fortescue, "Liturgy" *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9,; Robert Appleton Company, New York 1910, 9 Oct. 2012, "<http://www.newadvent.org/cathen/09306a.htm>"; Meryem Acara, *Bizans Maden Sanatında Dini Törenler Sırasında Kullanılan (Liturjik) Eserler*, Hacettepe Üni. S.B.E., Ankara 1997, (Doktora Tezi), s. 36.

²⁸⁹ Amram b. Şeşna (Amram Gaon), Sura Talmud Akademisi'nde 858-871 yılları arasında gaonluk yapmıştır. Vermiş olduğu bazı fikhî konulardaki fetvalarla tanınan Amram Gaon'un asıl ünü *Seder Rav Amram Gaon* adlı eseriyle yayılmıştır. Eser, aslında Barselona'da yaşayan Yahudi cemaatinden Yitshak b. Şimon'un Amram Gaon'a sorduğu sorular ve bunların cevaplarıdır. Eserde günlük, haftalık ve yıllık çeşitli dini günlerde ve evlilik, yolculuk ve cenaze gibi bazı özel zamanlarda okunacak dualar ve bu günlerle ilgili fikhî sorular ve cevapları vardır. Kısa bir süre içinde yaygınlık kazanan bu eserin ana kaynağı Talmud'dur. Eserin, elyazmalarına dayalı olarak son defa 1971 yılında Daniel S. Goldschmidt tarafından Kudüs'te tenkitli neşri yapılmıştır (Tovia Preschel, "Amram ben Sheshna", *EJ*, Vol. II, s. 104-105; Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 477).

²⁹⁰ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 158;

Gaon'dan sonra yazan Saadia'nın Sidur'u bilinen sistematik ilk Yahudi dua kitabı olarak kabul edilmiştir²⁹¹. Saadia'nın, dini ibadetler ve ayinler esnasında okunacak dualar, ilâhîler veya tesbîhâtlar konusunda yazdığı eserinin adı Sidur (סידור)'dur²⁹². “Duaların Düzeni/Sırası/Metodu”²⁹³ anlamına gelen Sidur'da Saadia, Yahudilerin bireysel veya cemaatle yaptıkları ibadetlerde okumaları gereken dualar hakkında bilgi vermiştir. Kitabını, ilmi bir gaye gözetmeden, sıradan her Yahudinin duaları öğrenip anlaması ve dini görevlerini yerine getirirken okuyabilmesi için yazmıştır. Hitap ettiği Yahudi cemaati çoğunlukla İslâm topraklarında yaşayan Yahudiler olduğu için, İslâm dini terminolojisinde geçen terimleri de kullanmıştır. Örneğin, cemaatle yapılan ibadette duayı okuyana “*imam*”; duanın okunması esnasında dönülecek yöne “*kible*”; akşam duasına “*salat'ul-leyl* (gece namazı) tabirlerini kullanmıştır²⁹⁴.

Saadia'nın eseri tam olarak nerede ve ne zaman yazdığı bilinmese de muhtemelen Gaon olmadan önce Bâbilonya topraklarında geçirdiği dönemde yazmıştır. Çünkü gezdiği ülkelerde gördüğü Yahudilerin bir takım duaları terk ettiklerini, bazılarını ise ekleme veya çıkarma yapmak suretiyle orjinal şekillerini bozduklarını söyler²⁹⁵. İnsanların bilgisizliklerinden yakını ve dindarların gerçekten öğrenme isteklerinden, ancak iki kelimeyi biraraya getirip de dua okuyamamalarından bahseder²⁹⁶. Saadia'yı böyle bir eseri yazmaya sevk eden en önemli saik budur.

Saadia, Sidur'unda bulunan duaları genel olarak mecburî dualar ve isteğe bağlı dualar olarak ikiye ayırmıştır. Tanah ve Talmud'da yer alan duaların mecburî olduğunu belirtmiş, bunları günlük ibadetlerde ve Şabat ya da bayram ibadetlerinde okunması gereken dualar olarak ikiye ayırmıştır. Yine bu duaları da ferdî ibadetlerde ve cemaatle

²⁹¹ Ismar Elbogen, “Saadia's Siddur”, *Saadia Anniversary Volume*, s. 249; Amram Gaon'un eserinin liturji bölümünün müstensihler tarafından dikkatsiz kopyalanması, esere ekleme ve çıkarmaların yapılması hakkında bkz. Louis Ginzberg, *Geonica: The Geonim and Their Halakic Writings*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. I, New York 1909, s. 144-147; Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 477.

²⁹² Eserin Arapça ismi (Judeo-Arabic yazımıyla) “כתאב צאמע אלציואת ואלתסאביח” (*Kitâb-u Câmii's Salavât ve't-Tesâbih*) olarak geçer.

²⁹³ Louis Ginzberg, “Saadia's Siddur”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan. 1943, s. 315.

²⁹⁴ Elbogen, s. 250.

²⁹⁵ “Ben bu kitapta muteber duaları ilahileri ve hayır dualarını sürgünden önce ve sonra olduğu gibi orijinal formlarında toplamaya karar verdim... Bir köy veya şehirde oturan ayrı grupların keyfî eklemelerini ve unutulmuş kelimelerini öğrendim... Gelenek açısından onların desteksiz olduğunu belirttim” (Özen, s. 158).

²⁹⁶ Elbogen, s. 251-252.

yapılan ibadetlerde okunması gereken dualar olarak tasnif etmiştir²⁹⁷. Ayrıca, bu duaları seçmesinin sebeplerini, muteber kabul ettiği dualar ve nedenlerini, bâtil saydığı duaların geçersizlik nedenlerini belirtmiştir. Gezdiği ülkelerde bulunan Yahudilerin, dualara yanlış bir şekilde ekleme ve çıkarma yaptıklarını, duaları farklı biçimlerde okuduklarını belirtir. Kitabında bunların doğru okunuş şekillerini verir²⁹⁸.

Saadia, eserinin ilk bölümünde duanın üç yönü üzerinde durur: Geçmişe şükür, gelecek için istek ve Allah'ın kudretini tanıma ve kabullenme²⁹⁹. Daha sonra özel günler olarak adlandırdığı sırasıyla Şabat, Yıllık Bayramlar (Pesah, Roş ha-Şana, Sukot, Hanuka ve Purim) ve Oruç günleri (Yom Kippur ve diğer oruç günleri)'nde ferdî veya cemaatle yapılacak dualar ve bunların yapılış şekilleri hakkında bilgi verir³⁰⁰. Eserin sonuna ise Tevrat'ın ferdî ve cemaatle okunması ve çalışılması hakkındaki görüşlerini açıkladığı bir bölüm eklemiştir³⁰¹.

İlk defa 1851 yılında Moritz Steinschneider, Oxford'da bulunan Bodleian elyazmaları arasında Saadia'nın Sidur'unu keşfetmiş³⁰² ancak önemini ortaya koyacak çalışmalar yapamamıştır. Dr. Jonas Bondi, 1904 yılında yayımladığı eserinde³⁰³ Saadia'nın Sidur'u ile halaha arasındaki ilişkiyi araştırmış, eserin tarihsel, edebî veya teolojik yönünden bahsetmemiştir. Sidur üzerine ilk ciddi araştırmalar yapan Dr. Bondi, Kahire genizasından gelen yeni belgeler üzerinde çalışmalarını derinleştirirken hayatını kaybetmiştir. Bondi'nin ölümünün ardından bu çalışmaları Israel Davidson, Kudüs'ten profesör S. Assaf ve Dr. B. I. Joel ile devam ettirmiştir. Bu grubun yaptığı çalışmalar neticesinde Saadia'nın Sidur'u neşredilebilmiştir³⁰⁴.

²⁹⁷ Brody, s. 253; Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 479.

²⁹⁸ Marx, *Essays in Jewish Biography*, s. 34-35.

²⁹⁹ Elbogen, s. 250.

³⁰⁰ Elbogen, s. 253.

³⁰¹ Elbogen, s. 256.

³⁰² Moritz Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebræorum in Bibliotheca Bodleiana* (Bodleian Kütüphanesi'ndeki İbranice Kitaplar Katalogu), Berlin, 1852-60; N. Wieder, "Fourteen New Genizah Fragments of Saadia's Siddur Together With A Reproduction of A Missing Part", *Saadya Studies*, s. 245.

³⁰³ Saadia Gaon, *Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon*, Edi. Jonas Bondi, Frankfurt am Main J. Kauffmann, 1904, 40 sayfa.

³⁰⁴ Saadia Gaon, *Sidur Rav Saadja Gaon: Kitāb gāmi' aṣ-ṣalawāt wat-tasābih*, Edi. I. Davidson, S. Assaf, B.I. Joel, Mekise Nirdamim, Jerusalem 1941, 497 sayfa. Eserin giriş kısmında editörlerin İbranice açıklamaları yer alır (1-58). Geri kalan kısmında ise Saadia'nın eserinin Judeo-Arabic metni ve İbranice tercümesi yanyana neşredilmiştir.

2.4.YAHUDİ HUKUKU (HALAHA)

Halaha kelimesi İbranice yürümek, gitmek anlamlarına gelen הלך (halakh) fiilinden türemiştir. “Bir Yahudinin hayatında takip etmesi gereken yol” anlamında kullanılan *Halaha*, geniş anlamıyla Yahudi Hukuku’na işaret eder³⁰⁵. Yahudiliğin hukuksal tarafına işaret eden *Halaha* ile yakın ilişkisi olan “*Agada*” tabiri ise Rabbânî edebiyatta yer alan her türlü tarihsel, folklorik, felsefi ve mitsel hikaye ve anlatıları konu edinir. Dolayısıyla, *Agada* hukuksal olmayan, *Halaha* ise hukuksal olanla ilgilidir³⁰⁶. *Halaha*, bir Yahudinin Tanrı Yehova ile ilişkisi, sosyal düzeni ve ailevî yaşantısıyla ilgili kurallar olmak üzere üç ana bölümden oluşur³⁰⁷. Bu konularla ilgili hukuksal kaidelerin kaynakları, başta Tevrat’ta yer alan 613 emir ve yasak olmak üzere nesiller boyunca gelenek yoluyla aktarımı yapılan şifâhi yorumlar (Talmud), yazılı Tora’nın yorumları, önde gelen büyüklerin yorumları ve mantıksal çıkarımlardır³⁰⁸. *Halaha* kurallarının oluşumunda Talmud’un etkisi ve yeri son derece önemlidir.

Rabbânî Yahudiliğin Ortaçağdaki en önemli temsilcilerinden olan Saadia Gaon, Yahudiliğin kurallarını açıklamak, Tevrat ve Talmud eksenli yorumlarla Rabbânî Yahudiliği savunmak ve çeşitli hukuksal problemleri çözmek amacıyla *Halaha* alanında birçok eser kaleme almıştır. Saadia’nın, *Halaha* alanındaki eserlerini dört ana başlık altında toplayabiliriz: usûl, tefsir, kodifikasyon (emir ve nehiy kanunlarıyla ilgili) ve responsalar.

2.4.1. Talmud Usûlü (Yahudi Hukuk Metodolojisiyle İlgili Eserleri)

2.4.1.1. Tannaîm ve Amoraîm’in Tarihi (סדר תנאים ואמוראים - Seder Tannaîm ve Amoraîm)

Tannaîm, Mişna’nın yazıldığı ve kaydedildiği zamanlarda, Yazılı Tora hakkındaki açıklamaları tekrarlayan öğretmen anlamına gelen Aramice *Tanna* (תנא) kelimesinden gelir. Tannaîm (yani bu işi yapan öğretmenler), öğrendiklerini hem pekiştirmek hem de başkalarına aktarmak ve öğretmek için tekrarladıklarından dolayı bu isimle çağrılmışlardır. M.S.10 ile M.S.220 yılları arasında yaşamışlardır. Amoraîm ise,

³⁰⁵ Louis Jacobs, “Halakhah”, *EJ*, Vol. VIII, s. 251.

³⁰⁶ Louis Jacobs, *Jewish Law*, Behrman House Publishing, USA 1968, Cilt I, s. 1.

³⁰⁷ Jacob Neusner, *The Halakhah: Historical and Religious Perspectives*, Brill Publication, Leiden 2002, s. 3-4.

³⁰⁸ Benjamin De Vries, “Halakhah”, *EJ*, Vol. VIII, s. 252-254.

söylemek anlamına gelen İbranice *Amar* (אמר) kelimesinden gelir. Kendilerinden önceki neslin (Tannaîm) açıklayıcıları ve yorumcuları olan Amoraîm, M.S. 220 ile M.S. 500 yılları arasında hem Bâbil hem de Filistin topraklarında yaşamışlardır. Tannaîm'in anlattıklarını Aramiceden İbraniceye tercüme etmek, halka onların anlayacağı şekilde, çeşitli *Agada* türünden menkıbeleri de ilave etmek suretiyle anlatmak ve *Halaha* kurallarını anlaşılır şekilde yorumlamak Amoraîm'in görevleri arasındadır³⁰⁹.

1886 yılında Harkavy, süreli bir yayın olan *מצפה* (*Mitspa*) dergisinde, Saadia'nın Tannaîm ve Amoraîm'e dair yazdığı bir esere ait bazı belgelere ulaşıldığını haber vermiştir. Ancak, günümüze kadar herhangi bir neşri gerçekleşmemiştir³¹⁰. Müstakil bir eserden ziyade Saadia'nın bir diğer eseri *Sefer Ha-Galui*'nin ikinci bölümü olması daha muhtemel görünmektedir. Çünkü, *Sefer Ha-Galui*'nin ikinci bölümü Mişna ve Talmud'un derlenmesi ve yazılması ile ilgilidir³¹¹. Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi Mişna'nın yazılması ve derlenmesi faaliyetlerinde bulunan Tannaîm ve Amoraîm ile ilgili olduğu için muhtemelen *Sefer ha-Galui*'nin ikinci bölümüdür. Ancak, şu ana kadar elimizde neşredilmiş herhangi bir belge bulunmamaktadır³¹².

2.4.1.2. Talmud'a Giriş Kitabı (אלתלמוד אלי אלמדכל-Kitâbu'l-Medhal İla't-Talmûd)

Saadia Gaon'un yazdığı bu eser, oldukça geniş kitleler tarafından uzun süre kullanılmıştır. En azından XVI. yüzyıla kadar kullanımda olan bu eser, sonraki asırlarda kaybolmuştur. 1558 yıllarında yaşamış meşhur Talmud uzmanı Bezalel Aşkenazi, eserin bazı kısımlarını İbranice'ye tercüme ederek kendi yazdığı eserinde alıntılanmıştır³¹³.

³⁰⁹ Toprak, s. 180-188.

³¹⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 354; Loeb Isidore, "Bibliographie", *Revue des Etudes Juives*, Vol. XIV, Paris 1887, s. 119.

³¹¹ Malter, *Saadia Studies*, s. 491.

³¹² Eserle ilgili bilgi veren Toprak (*Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, s. 2) ve Arslantaş (*İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 387), Harkavy'nin Talmud ulemasına dair Saadia'nın *Seder Tannaîm ve Amoraîm* adlı kısa eserini 1886 yılında süreli bir yayın olan *מצפה* (*Mitspa*) dergisinin 1-12 sayfaları arasında neşrettiği bilgisini vermektedirler. Ancak, bizim yaptığımız araştırmaya göre, Harkavy *מצפה* (*Mitspa*) dergisinin 1886 yılı sayısı 1-12 sayfaları arasında *Hadaşim gam Yışanim* başlığıyla bir makale yayımlamıştır. Bu makalede, sadece Saadia'nın Tannaîm ve Amoraîm hakkındaki bir eserine ait olduğunu düşündüğü belgelere ulaştığını haber vermektedir (s. 2). Ancak bu belgeleri, bu sayıda ya da daha sonrasında, bildiğimiz kadarıyla, yayımlamamıştır.

³¹³ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 342; Bezalel Aşkenâzi'nin yazdığı eserde, Saadia'ya ait alıntılarının bulunduğu bölümün başlığı *כללי התלמוד* (Genel Olarak Talmud)'dur. Bu bölüm, Alexander Marx tarafından, The Jewish Theological Seminary'de bulunan elyazmalarına dayanılarak İbranice olarak neşredilmiştir (Alexander Marx, "Die כללי התלמוד des R. Bezalel Aschekanazi" (R. Bezalel Aşkenâzi'nin

Bezalel'e göre Saadia eseri Arapça olarak yazmıştır³¹⁴. Ayrıca, Schechter, geniza belgeleri arasında bulduğu elyazmalarında, Saadia'nın böyle bir eseri yazdığını gösteren ifadeleri açıklamıştır³¹⁵.

Eser Talmud'a giriş niteliğindedir. Saadia eserinde her zamanki o acımasız üslûbuyla, kendi dönemindeki Talmud uzmanlarını azarlar: *“Bu eseri yazmamın sebebi, Rabbânîliğin anlamını bile bilmeyen ancak kendilerini Rabbî gören, önceki üstadlarımızın yolundan yürümedikleri halde onların isimlerini ağızlarından düşürmeyen insanlardır”*³¹⁶.

Eserin günümüze ulaşan şekli ancak parçalar halindedir. Marx'ın neşrettiği Bezalel Aşkenazi'nin eserindeki kısa İbranice alıntı ve Schechter tarafından geniza belgelerinin incelenmesi sonucu ortaya çıkarılan bazı atıflar neşredilebilmiştir.

2.4.1.3. Onüç Kaidenin Yorumu (פרוש י"ג מדות - Perûş 13 Madôt)

Rabbî İsmail ben Elişa (M.S. II. y.y.) Tannaîm döneminde yaşamış meşhur bir Halaha uzmanıdır. Tanah'ı açıklamada ve fikhî hükümler çıkarmada kullandığı on üç kaideyi izah ettiği *“Baraita”*³¹⁷ isimli eseri yazmıştır. Eserde Mişna'da bulunmayan bir takım fikhî bilgiler, Tanah'ı yorumlamada kullanılan on üç kaide ve bunların çeşitli örneklerle izahı yer alır. Rabbî İsmail'in eseri o kadar yaygınlaşmıştır ki Levililer hakkında yazılmış *Sifra*'nın³¹⁸ girişine eklenmiş ve günümüze de bu şekilde ulaşmıştır³¹⁹.

Saadia Gaon, Rabbî İsmail'in *Baraita*'sının Halaha için önemli olduğunun farkına varmış ve eserdeki kaidelerin, kendi üslubu ve metodu çerçevesinde, yorumunu yapma ihtiyacını hissetmiştir. Çünkü *Baraita*'da sadece kaideler ve bunların uygulanması hakkındaki örnekler yer alır. Saadia ise her bir kaideyi tek tek açıklar, bu kaideden çıkan

Genel Olarak Talmud Adlı Eseri), *Festschrift zum David Hoffmann's (David Hoffmann'a Armağan)*, Louis Lamm., Berlin 1914, s. 369-382, İbranicesi 179-217).

³¹⁴ Ginzberg, *Geonica*, I, s. 163.

³¹⁵ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 128.

³¹⁶ Ginzberg, *Geonica*, I, s. 164.

³¹⁷ Eserin tam adı *Rabbî İsmail'in Baraita*'sıdır. Baraita; “dışta/dışında kalan” anlamına gelen Aramice bir kelimedir. Asıl şekli *“Matnita Baraita”* (Mişna'nın dışında kalanlar)'dır. Yahuda Ha-Nasi'nin derlediği Mişna'da bulunmayan bilgileri içeren eserlere genel olarak Baraita ismi verilmiştir (Stephen G. Wald, “Baraita”, *EJ*, Vol. III, s. 24).

³¹⁸ *Sifra* (Aramice ספרא), Levililer hakkında yazılmış midraşik türde bir halaha eseridir.

³¹⁹ Brody, s. 277; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 159-160; Ginzberg, *Geonica*, I, s. 163; Rabbî İsmail'in *Baraita*'sında açıkladığı onüç kuralın geniş bir anlatımı için bkz. Toprak, s. 235-256.

hukuk kurallarının neler olduğunu söyler ve hem Tanah hem de Halaha literatüründen örnekler vererek izah eder³²⁰.

Eser ilk defa İbranice tercümesiyle 1885 yılında Schechter tarafından neşredilmiştir. Daha sonra da Muller, Saadia'nın eserlerini yayımladığı dizinin IX. cildinde İbranice olarak yayımlamış ve eserin girişinde Fransızca olarak eser hakkında geniş bir malumat sunmuştur³²¹.

2.4.2. Tefsir (Talmud Bölümleriyle İlgili Tefsir Eserleri)

Saadia Gaon'un Mişna hakkında tefsir yazdığı bilinmektedir. Ancak, O'nun Talmud'un bölümlerini sistematik olarak yorumladığına dair yeterli delil yoktur. Sadece başka eserlerde bulunan bazı atıflar yoluyla tefsir yazdığı bilgisine ulaşılır. Örneğin, Ratisbon'lu Rabbi Petachia, yazdığı seyahatnamesinde Saadia Gaon'un Mişna'nın altı bölümü hakkında yazdığı tefsirin Bâbil topraklarında okunup okutulduğu bilgisini verir³²².

2.4.2.1. Berakôt Risalesinin Tefsiri (פירוש רב סעדיה גאון על מסכת ברכות) (Piruş Rav Saadya Gaon Al Mesahet Berakôt)

Mişna toplam altı bölümden oluşur. Yiyecek ve içeceklerin dini hükümlerinin anlatıldığı ilk bölüm *Seder Zera'im* (Tohumlar Kitabı) on bir risale içerir. Bunlardan ilk ve en kısa olanı *Berakôt* risalesidir. “Şükür, nimet, hamd duası” anlamlarına gelen *Berakôt*'ta, dualar ve bunların okunma kaideleri hakkında malumat verilir. Solomon Aaron Wertheimer, 1908 yılında geniza belgelerinden yola çıkarak פירוש רב סעדיה גאון על מסכת ברכות – *Peruş Rav Saadia Gaon al Mesahet Berakhôt* (Saadia Gaon'un *Berakôt* Risalesinin Tefsiri) adıyla Saadia Gaon'a ait olduğunu düşündüğü metni neşretmiştir³²³.

³²⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 159.

³²¹ Joel Muller, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, Librairie de la Societe Asiatique, Paris 1897, s. 73-83.

³²² Brody, s. 270; Tudelalı Benjamin ve Ratisbonlu Petachia, s. 103.

³²³ Sa'adia ben Joseph, פירוש רב סעדיה גאון ז"ל על מסכת ברכות - *Sefer Piruş Rav Sa'adyah Ga'on zal 'al masekhet Berakhot* (Saadia Gaon'un *Berakôt* Risalesinin Tefsiri Kitabı), Hazırlayan Solomon Aaron Wertheimer, Kudüs 1907-1908, 54 sayfa. Eserde Arapça orijinal metin, İbranice tercümesi, giriş ve notlar bulunmaktadır.

Eserin Saadia'ya ait olduğunu savunanlar olduğu gibi³²⁴ O'na ait olmadığını iddia edenler de vardır³²⁵.

Ayrıca Schechter, genizada bulduğu belgelerden birinde Saadia'nın “*Mişna'nın Kelimeleri*” (אלפאט אלמשנה – *Elfâzu'l-Mişna*) adlı eserinin varlığından bahseder³²⁶. Mişna'da bulunan kelimelerin sözlük anlamlarının kısaca açıklamalarının Arapça ve İbranice olarak yapıldığı bu eser, Mişna'nın düzeni esas alınarak oluşturulmuştur. Nehemiah Allony, iki geniza belgesini neşretmiş³²⁷, bu belgelerin adı geçen sözlük çalışmasına ait olduğunu belirtmiştir. Sonraki dönemlerde genizada bulunan birçok belge Saadia'nın böyle bir eseri kaleme aldığını teyit etmiş, hatta neredeyse Mişna'nın yarısını oluşturan bu belgelerin yakın bir zamanda neşredileceği haber verilmiştir³²⁸.

2.4.3. Kodifikasyon (Yahudi Hukuk Kanunlarıyla İlgili Eserleri)

Saadia Gaon'un kodifikasyon alanında yazdığı bilinen on eseri vardır. Ancak, bunlardan sadece Miras hukuku alanında yazdığı eserine ait elyazmalarına ulaşılabilmiştir. Diğer eserlerin ise sadece bazı kısımlarına ait parçalarına ulaşılabilmiştir. Bunların isimlerini, eski yazarların eserleri hakkında bilgi veren diğer kaynaklardan öğreniriz³²⁹.

2.4.3.1. Miras Hukuku Kitabı (כתאב אלמוראריה - Kitabu'l-Mevârîs)

Veraset, bir kimsenin vefatı üzerine mevcut mal varlığının kanuni varislerine intikal etmesidir. Miras bırakan bu kişinin malları ölümüyle kendiliğinden mirasçılara intikal eder. Miras bırakan bu kişi ile mirasçıları arasındaki münasebete de veraset denir. Saadia Gaon'un Yahudi miras hukuku alanından bahsettiği bu eser, ilk defa Steinschneider tarafından Bodleian'da bulunan elyazmaları arasında keşfedilmiştir. Daha sonra S. Fuchs, bu elyazmasının bir nüshasını çıkarmış, hem içeriği hakkında bilgi vermek hem de bir kısmını İbranice'ye tercüme etmek suretiyle neşretmiştir³³⁰. Joel Muller, Saadia'nın tüm eserlerinin neşri serisinin son cildinde, metni Judeo-Arabic

³²⁴ Ginzberg, *Geonica*, I, s. 164.

³²⁵ Samuel Poznański, “Ginzberg's "Geonica" Geonica by Louis Ginzberg”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 3, No. 3, Jan. 1913, s. 410.

³²⁶ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 79.

³²⁷ Nehemiah Allony, “Alfaz al-Mishnah (Millot ha-Mishnah)” (The Words of the Mishnah), *Sefer Zikaron keha-Rav Yisḥaq Nissim... Seder Shelishi (Studies in Memory of the Rishon le-Zion R. Yitzhak Nissim)*, Edi. M. Benayahu, Vol. III, Jerusalem 1985, s. 13-26.

³²⁸ Brody, s. 269.

³²⁹ Ginzberg, *Geonica*, I, s. 165.

³³⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 344; Brody, s. 255.

olarak yayımlamış, S. Horovitz ise İbranice ספר הירושות (*Sefer ha-Yeruṣôt* - *Miraslar Kitabı*) adıyla tercüme etmiştir³³¹.

Eserin çoğu verasetle ilgili temel hukuksal esasların belirtilmesine yöneliktir. Saadia'ya göre insanların sahip olduğu mal mülk ancak miras, satış ya da hediye olmak üzere üç yoldan biriyle bir kişiden başka birine geçebilir. Eserin hemen başında belirtilen bu açıklamadan sonra bir malın veraset yoluyla başka birine geçişiyle ilgili hukuksal kaideleri, muris ile mirasçılar arasındaki akrabalık bağına göre açıklar. Eserin geriye kalan bölümünde ise mirasçının miras üzerindeki hakkı ve malın mirasçılar arasında nasıl taksim edileceğine dair sorular ve açıklamaları vardır³³².

2.4.3.2. Mevduat Hükümleri (אַחְכָּאָם אֱלֹדִיעָה - Ahkâmu'l-Vedîa)

Vedîa, koruması için bir kimseye emanet olarak bırakılan maldır. Saadia'nın, vedîayla ilgili Yahudi hükümlerini anlattığı bu esere ait Arapça elyazmasını, Schechter Judeo-Arabik olarak neşretmiştir³³³. Ancak parçalar halinde neşredilen bu nispeten kısa eserde, emanet olarak bırakılan mallara ilişkin hükümler ele alınır. Özellikle Çıkış 22. perekte açıklanan emanet hukukuna dair Rabbânî Yahudiliğin görüşlerini savunan gelenekselci yaklaşımı benimsediği, kendi döneminde bu görüşlere aykırı fikirleri öne sürenleri reddettiği görülmektedir³³⁴.

Friedlander, elyazmaları arasında Saadia'nın bu eserine ait olduğunu düşündüğü bazı parçalar bulduğunu ileri sürmüş ve bunları İbranice tercümeleriyle beraber neşretmiştir. Ancak aradan fazla zaman geçmeden, bu iddiasından vazgeçmiş ve bunların Saadia'nın başka eserine ait olduğunu savunmuştur³³⁵.

³³¹ Muller, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, s. 1-53. Eserde, sayfanın üst kısmında *Kitabu'l-Mevâris* adıyla Judeo-Arabik metin, hemen altında da *Sefer ha-Yeruṣôt* başlığıyla İbranice tercümesi yer alır.

³³² Brody, s. 256.

³³³ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 37-41. Schechter, eserin ismini İbranice olarak ספר הפקדון (*Sefer ha-Piggadôn-Mevduat Kitabı*) olarak verir.

³³⁴ Brody, s. 257.

³³⁵ Poznański, *Ginzberg's "Geonica" Geonica by Louis Ginzberg*, s. 410.

2.4.3.3. Şahitlik ve Resmî Evraklar Kitabı (כתאב אלשהאדה ואלותאיק - Kitabu's-Şehâde Ve'l-Vesâik)

Hartwig Hirschfeld, Cambridge'de bulunan geniza elyazmaları arasında tespit ettiği “Şahitlik ve Resmî Evraklar Kitabı”nın giriş bölümüne ait bazı parçalarını yayımlamıştır. Bu parçanın bulunuşuna kadar bu esere ait, ismi dışında, hiçbir bilgiye ulaşılamamıştı. Neşri yapılan parçaya göre bu eser, Saadia'nın medeni hukuk alanında yazdığı ilk eserdir. İlk olarak şahitlikle ilgili meseleleri ele almasının asıl sebebi de insanların bu konuda gerçekten aydınlatılmaya ihtiyaç duymalarıdır³³⁶.

Eser, bir giriş ve sekiz bölümden oluşur. İlk dört bölümde genel olarak şahitlik hukuku, son dört bölümde ise yazılı şahitlikle ilgili meseleler ele alınmıştır³³⁷.

2.4.3.4. Zinanın Hükümü Kitabı (תפסיר אלערייות - Tefsîru'l-'Arayôt)

Saadia Gaon'un evlenilmesi yasak olan kimseler hakkında bir eser yazdığı bilinmektedir³³⁸. XI. yüzyıl Karaîm mezhebi âlimlerinden Yeşua b. Yahuda'nın yazdığı ספר אלערייות (*Sefer al-'Arayôt - Zina Kitabı*)'nda aynı konuda eser yazmış olan Saadia'dan uzun bir alıntı bulunur³³⁹. Hartwig Hirschfeld, Cambridge'de bulunan geniza elyazmalarına dayanarak, Saadia'nın evlenilmesi yasak olan kimseler hakkında yazdığı esere ait olduğunu düşündüğü elyazmalarını neşretmiştir. Eserdeki ifadelerden, Karaîm mezhebine karşı cevabi bir risale olarak yazıldığı anlaşılmaktadır³⁴⁰. Bunların, Yeşu'ah b. Yahuda'nın eserinde bulunan alıntılardan farklı olduğunu ve eser hakkında daha fazla bilgi sunduğunu savunmuştur³⁴¹.

³³⁶ Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Fourth Article.) Further Saadyāh Fragments”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 2, Jan. 1904, s. 294-299. Hartwig, esere ait bu parçanın bulunuşuna kadar, eserin isminin אלותאיק (*El-Vesâik*), İbranice olarak da ספר השטרות (*Sefer ha-Şetarôt*) olarak bilindiğini söyler.

³³⁷ Brody, s. 258.

³³⁸ Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Tenth Article.): Further Sa'adyāh Fragments”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 4, Jul. 1905, s. 713, 715.

³³⁹ Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadiyah Gaon*, s. 259; Yeşua b. Yahuda'nın yazdığı eser, ilk defa tam metin olarak Steinschneider tarafından 1856 yılında neşredilmiştir.

³⁴⁰ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Tenth Article.): Further Sa'adyāh Fragments*, s. 713-720; Eserin Karaîm mezhebine karşı kaleme alınmış olduğunu gösteren delillerden biri de Saadia'nın evlenilmesi haram olan kimseler konusunda, Karaîm mezhebinin aksine, kıyas yapmayı kesinlikle kabul etmediğini bildirmesidir (Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadiyah Gaon*, s. 259).

³⁴¹ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Tenth Article.): Further Sa'adyāh Fragments*, s. 715.

Saadia Gaon hakkında yaptığı araştırmalarla bilinen Henry Malter ise aslında Saadia'nın böyle bir eser kaleme almadığını ileri sürer. Çeşitli eserlerde geçen atıfların (Arapça veya İbranice), elyazmalarının ve diğer belgelerin Saadia'nın bu konuda müstakil bir eser yazdığına delil olamayacağını söyler. Bu belgelerin, en iyi olasılıkla, Tevrat üzerine yazdığı uzun tefsirinin Levililer XVIII. bölümünün müstakil olarak neşredilip yayılması neticesinde ortaya çıkan esere ait olduğunu iddia eder³⁴².

2.4.3.5. Yasak Gıdalar Kitabı (כתאב אלטרפות - Kitâbu't-Terafôt)

Trefa (çoğulu *Terafôt*) Tevrat'ta yasaklanmış olan gıdalardır. Örneğin, tırnağı yarık olmayan ve geniş getirmeyen dört ayaklı hayvanların et ve sütleri, doğal bir şekilde ölen, yaralanarak ölen ya da Yahudi dini kesim kurallarına aykırı olarak kesilen hayvanların eti, sürüngen ve böceklerin eti haramdır. Koşer kurallarına göre yenilmesine izin verilmeyen hayvanların etlerine de *Trefa* denir³⁴³.

Schechter, Saadia'nın geniza elyazmalarını yayımladığı eserinde, Saadia'nın bu isimle bir eser yazdığını söyleyen elyazmasından bahseder³⁴⁴. Harkavy, St. Petersburg Kraliyet kütüphanesinde, bu eserle ilgisinin bulunduğunu düşündüğü ve הלחות שהיטה (*Halahôt Şehita- Kesim Kuralları*) başlığını taşıyan iki farklı elyazması hakkında bilgi verir³⁴⁵. Sadece adından bahsedilen *Kitâbu't-Terafôt*'un herhangi bir nüshası günümüze ulaşamamıştır.

2.4.3.6. Kirlilik ve Temizlik Kitabı (ספר טמאה וטהרה - Sefer Tama u-Tahera)

Çeşitli Ortaçağ yazarları tarafından adından bahsedilen bu esere ait herhangi bir elyazmasına ulaşılamamıştır. Sadece isminin geçtiği bazı parçalar bulunmuştur. Örneğin, Schechter'in yayımladığı bir elyazmasında, Saadia'nın eserlerinin isimleri zikredilirken bu eserden de מבצר טמאה וטהרה – *Muhtasar Tama ve Tahara* (Kirlilik ve Temizlik Hakkında Kısa Bir İnceleme) olarak geçer³⁴⁶. Ayrıca, Meir ha-Kohen (XII.

³⁴² Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 346-347.

³⁴³ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002, s. 746.

³⁴⁴ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 53; 132. İlk belge, Judeo-Arabik olarak, ikinci belge ise Arap harfleriyle yazılmıştır. Ancak, אלטרפות (et-Terafôt) kelimesi İbranice harflerle yazılmıştır.

³⁴⁵ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 347.

³⁴⁶ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 79.

y.y.) tarafından yazılan eserin “Cinsel İlişki Yasakları” bölümünde Saadia’nın “Temizlik ve Kirlilik” hakkında bir eser yazdığı bilgisi verilmektedir³⁴⁷.

2.4.3.7. Hediyeler Kitabı (ספר המתנות - Sefer Ha-Matanôt)

Halaha açısından hediyein ve hediyeleşmenin durumunun açıklandığı eserdir. Saadia, “*Miras Hukuku Kitabı*”nın başında şöyle der: “Nesnelerin insanlar arasında yer değiştirmesi (nakli) üç yolla olur: Miras yoluyla, alışveriş yoluyla ve hediyeleşme yoluyla. Bu üç yolun her birinin kendilerine ait özel hukukları vardır. Biz şimdi, bu eserin konusu olan miras hukukunu açıklayacağız”³⁴⁸. Saadia’nın bu ifadelerinden yola çıkarak her üç alanda da eser yazdığı sonucuna ulaşılır. Ancak, şu ana kadar ulaşılan belgelere göre, Saadia’nın alışveriş hukukunda eser yazdığı bilinmemektedir. Ancak, en azından XII. yüzyılın sonuna kadar “*Sefer ha-Matanôt*” kitabının kullanımda olduğu bilinmektedir. Çünkü, XII. yüzyılın büyük Yahudi düşünürlerinden Nahmanides, Mişna’nın üçüncü bölümü *Naşim* (Kadınlar)’in son risalesi *Kidduşîn* (Nişanlanma) üzerine yazdığı kısa risalesinde Saadia’nın bu eserinden bahseder³⁴⁹. Eserin herhangi bir nüshası günümüze ulaşamamıştır.

2.4.3.8. Adet Görme İle İlgili Kurallar (הלכות נדה - Halahôt Nida)

Saadia Gaon, kendi yazdığı “*Oluşum Kitabının Tefsiri* (תפסיר כתאב אלמבאדי - *Tefsir Kitabı'l-Meb'âdî*)”nde bu eserine atıfta bulunur³⁵⁰. Eserle ilgili herhangi bir elyazmasına ulaşamamıştır. Steinschneider, bu eserin “*Kirlilik ve Temizlik Kitabı*”nın bir parçası olduğunu, dolayısıyla müstakil bir eser olarak değerlendirilemeyeceğini savunur³⁵¹.

³⁴⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 348.

³⁴⁸ Muller, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, s. 9.

³⁴⁹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 348.

³⁵⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 349; Saadia, *Commentaire sur le Séfer Yesira*, s. 43 (Arapça kısmı).

³⁵¹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 349.

2.4.3.9. Faiz Üzerine Bir Risale (קול פי אלרבה - Kavlun Fi'r-Riba)

Cambridge'de bulunan geniza elyazmaları arasından Hartwig Hirschfeld tarafından bulunan bir belgede Saadia Gaon'un faiz hakkındaki yazısı bulunmuştur³⁵². Oldukça kısa ve yıpranmış olan bu elyazmasının başlığı “*Faiz Üzerine Bir Risale (קול פי אלרבה - kavlun fi'r-riba)*”dır. Burada belirgin olmayan nokta bunun bir eser başlığı mı yoksa başka bir eserin bölümünün başlığı mı olduğudur. Ayrıca, başka hiçbir belgede Saadia'nın böyle bir eser yazdığına ilişkin herhangi bir notun bulunmaması da ayrı bir tartışma konusudur.

Elyazmasında bulunan açıklamaya göre eserin yazarı Saadia'dır. Girişte, her zamanki üslubuyla tasnif yapar ve dört ana grup etrafında on dört başlıkta faiz konusunu ele alacağını belirtir. Bunlardan sadece üç tanesi okunaklıdır: Kâr, artma ve azalma. Ayrıca çeşitli ticari işlemler hakkında da bilgiler verir. Örneğin, meyvelerin veya tahılların olgunlaşmadan önce satışının yapılması; hileli işlemlerden sakınma; borç alınan herhangi bir malın değerinin düşmesi veya yükselmesi durumunda yapılması gerekenler gibi çeşitli konular hakkında bilgi verir³⁵³.

2.4.3.10. Kohenlerin Hediye (מתנות כהונה - Matanôt Kehona)

Yahudiler, belli durumlarda Harun'un soyundan gelen *Kohenlere*³⁵⁴, yaptıkları hizmetler karşılığında bazı hediyeler ve paylar vermek zorundadır. Toplamda yirmi dört olan bu hediyelerin en bilineni *Pidyon ha-Ben*³⁵⁵ (Erkek Çocuğu Rehinden Kurtarma) töreninde verilen nakit paradır.

³⁵² Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Eleventh Article)”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 1, Oct. 1905, s. 119-120.

³⁵³ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Eleventh Article)*, s. 119-120.

³⁵⁴ Kohen, (çoğulu Kohanîm), Musa'nın abisi Harun'un soyundan gelen kimselerdir. Dini açıdan değerli kimseler kabul edildikleri için (Sayılar 6/22-27), dinsel uygulamalarda ayrıcalıklı bir durumda bulunurlar. Kohen olan biri, din adamı olmakla sorumlu değildir, bu soydan gelmesinden dolayı üzerine düşen bazı ayrıcalıklı görevleri yerine getirmekle mükelleftir. Örneğin, Tevrat'ın sinagogda okunması töreninde okumaya çağrılan ilk kişidir ve orada bulunması şarttır. Bu anlamda Kohen, cemaatin Tanrı adına kutsanmasına aracılık yapmaktadır (Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt II, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, s. 332; Suzan Alalu ve diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996, s. 144-148).

³⁵⁵ Yahudilikte, ilk doğan erkek çocuk Kutsal Tapınak'ta görevli olarak çalışması için Tanrı'ya adanır (Sayılar 18/15). Levililer kavminin soyundan gelenler (Kohenler) bu göreve atanınca, Tanrı'ya adanması gereken her bir ilk erkek çocuğun Kohen'e ödenecek beş gümüş şekel karşılığında bu görevden kurtarılması emredilmiştir (Sayılar 18/16). İşte, Yahudi bir ailenin aslında Tapınak'ta görevli olması için

Saadia Gaon'un Kohenlere verilmesi gereken bu hediyeler hakkında bir eser yazdığı bilgisi, geniza belgelerinde geçmektedir³⁵⁶. Ancak, eserin kendisi mevcut değildir.

2.5. RESPONSALAR (שאלות ותשובות - ŞEELOT U'TŞIVOT)

Latince “*Responsum*” kelimesinin çoğulu olan *Responsa*, cevaplar demektir. İslâm dünyasındaki fetvaların karşılığı olan ve Yahudi hukukunda *Şeelot u'Tşivot* (Sorular ve Cevaplar) olarak isimlendirilen *responsa*, genel anlamda bir hukuk faaliyetidir. Filistin ve Irak bölgesine uzak bölgelerde yaşayan Yahudi cemaatlerin, gündelik hayatta karşılaştıkları meseleleri cemaat otoritelerine sorma gibi bir alışkanlıkları vardı. Sadece gündelik meseleler değil görüş ayrılığına düşülen çeşitli konularda da Irak'ta bulunan Sura ve Pumbedita *yeşivalarına* sorular gönderilirdi. Dilleri çoğunlukla Aramice, kısmen de İbranice ve Arapça olan bu literatür, sıradan Yahudi halk katmanlarının dînî ve sosyal hayatının tasvir edildiği en önemli kaynaklardandır. *Responsalar* idarî, ticarî, inanç ve Yahudi düşüncesi, tarih, tefsir, agada ve ibadet gibi gündelik hayata yönelik çok değişik alanları konu edinmektedir³⁵⁷.

Sura Talmud Akademisi'nin başkanı (gaonu) olarak görev yapmış olan Saadia, kendisine gönderilmiş bu tür sorulara cevaplar yazmış ve halkı bilgilendirmiştir. Çünkü bu tür bilgilendirme işlemini yapma hakkı, kendi döneminde, yeşiva başkanlarına (gaonlara) aitti³⁵⁸. Saadia Gaon'un yazdığı, değişik konulara ait *responsaların*, yaklaşık elli tanesi Muller tarafından farklı elyazmalar ve kaynaklardan derlenerek neşredilmiştir³⁵⁹. Ayrıca, Harkavy *Şeelot u'Tşivot şel Geonim* (Gaonların Fetvaları) adıyla St. Petersburg'da bulunan elyazmalarından yararlanmak suretiyle oluşturduğu *responsa* koleksiyonunu 1887 yılında neşretmiştir³⁶⁰. Bunların çoğu orijinal olarak

adaması gereken ilk erkek çocuklarını, bu görevden kurtarmak için bir tören düzenlemesi ve bu törende Kohen'e beş gümüş şekel ödemesine *Pidyon ha-Ben* ismi verilir (Suzan Alalu ve diğerleri, s. 170-174).

³⁵⁶ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 426; Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 53.

³⁵⁷ Arslantaş, *Abbasiler Ve Fatımiler Döneminde Yahudiler*, s. 13-14.

³⁵⁸ Ginzberg, *Geonica*, I, s. 8.

³⁵⁹ Joel Muller, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, s. 87-142.

³⁶⁰ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 399; Harkavy'nin *Şeelot u'Tşivot şel Geonim* adlı *responsa* koleksiyonu, Saadia Gaon, Samuel ben Hofni ve Hayy Gaon'a ait *responsaları* ihtiva eder, çoğunlukla da Judeo-Arabik olarak yazılmışlardır.

Arapça (Judeo-Arabic) yazılmış, sonradan İbranice'ye tercüme edilmiş, kalan bir kısmı ise Aramice yazılmıştır³⁶¹.

Responsa konusunu geçmeden önce değinmek istediğimiz bir konu daha vardır: İktibaslar. Saadia Gaon'un özellikle liturji ve halaha alanında yazdığı eserler, sonraki yazarlar tarafından kendi eserlerinde kullanılmak üzere alıntılanmıştır. Farklı dönem ve coğrafyalarda yaşayan bu yazarların eserleri taranmak suretiyle Saadia'nın eserleri hakkında daha sağlıklı ve farklı bilgilere ulaşılabilmektedir. Muller tarafından gerçekleştirilen bu çalışmada³⁶², 150 alıntıya ulaşılmış, bunların üçte ikisinin Saadia'nın Sidur'undan, kalanının ise çoğunlukla kayıp eserlerinden alıntı yapıldığı görülmüştür³⁶³.

2.6. TAKVİM

Saadia'nın gaon olmadan önce, Filistin bölgesinde yaşayan dini otoritelerden ben Meir'le olan takvim ihtilafını daha önceki bölümde açıklamıştık. Burada, Saadia'nın konuyla ilgili olarak kaleme aldığı eserleri üzerinde duracağız.

2.6.1. Kayıt Kitabı ve (Gelecek) Nesillerin Kılavuzu (ספר זכרון ומגילה לדורות - Sefer Zikkarôn U'megilla Li Dorôt)

Eser, Yahudi takvimindeki dört ana kural hakkındadır. Bâbilonya bölgesi dînî otoriteleri ile Filistin bölgesi dînî otoriteleri arasında bulunan bu dört kuralın yorumu ve farklılıkları üzerine yazılmış bir eserdir. Eser, 922 yılı yaz aylarında, Bâbilonya Yahudi cemaatinin başkanı *Re'sû'l-câlut* David ben Zekkâi'nin ricası üzerine yazılmış ve bitirişinin ardından halka okunmuştur. Eserin çeşitli nüshaları hem doğu bölgelerinde hem de Mısır'da yaşayan Yahudi topluluklarına gönderilmiştir³⁶⁴.

Esere ait geniza elyazmaları arasında bulunan parçalar, Schechter tarafından neşredilmiştir³⁶⁵. Ayrıca, bu elyazmasını, Saadia'nın ben Meir'le olan takvim konusundaki ihtilafı hakkında yazan Bornstein de yayımlamıştır³⁶⁶.

³⁶¹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 165.

³⁶² Joel Muller, *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, s. 145-173.

³⁶³ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 350.

³⁶⁴ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 169; 415.

³⁶⁵ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 128-130.

³⁶⁶ Bornstein, s. 99-102.

2.6.2. Festivaller Kitabı (ספר המועדים - Sefer Ha-Môadîm)

Yahudi takvimine göre, bayram günlerinin hangi tarihlere denk geldiğini haber vermek için yazılmış bir eserdir. Saadia'nın, *Re'sû'l-câlut* David ben Zekkâi'nin isteği üzerine, ben Meir'le olan ihtilafın bitmesinden hemen sonra, 922-923 yıllarında, kaleme aldığı bu eser günümüze ulaşamamıştır³⁶⁷. Ancak çeşitli parçaları geniza elyazmaları arasında tespit edilmiş ve Schechter tarafından neşredilmiştir³⁶⁸. Bu belgelerin hem neşrini hem de yorumunu yapan bir diğer isim de Bornstein'dır³⁶⁹.

2.6.3. Saadia Gaon'un Takvimle İlgili Mektupları

Saadia Gaon'un ikisi İbranice biri Arapça olmak üzere takvim ve ben Meir'le olan ihtilafı hakkında yazdığı üç mektubu vardır. İlk iki mektup, 922 yılı kış aylarında Mısır'daki öğrencilerine hitaben yazılmıştır. Özellikle ikinci mektup, ben Meir'le yaşanan takvim sorunu ve bayramların hangi tarihlerde kutlanacağına dairdir. Son mektubunu ise 923 yılında Arapça olarak Mısır'daki üç Rabbi'nin ben Meir'in takvim konusundaki fikirleri hakkında sorularına cevaben yazmıştır. Saadia, ben Meir'in hatalı olduğunu belirtmiş, *yeşiva* (Sura ve Pumbedita) gaonlarının yazdığı uyarı mektuplarını ve konu hakkında kendi yazdığı *ספר זכרון* - *Sefer Zikkarôn* (*Kayıt Kitabı*)'nın bir nüshasını onlara göndermiştir³⁷⁰.

Birinci ve ikinci mektuplara ait elyazmalarını geniza belgelerinin bir kısmının bulunduğu Bodleian kütüphanesinde yaptığı araştırmalar neticesinde Adolf Neubauer tarafından neşredilmiştir³⁷¹. Schechter ise geniza belgelerinden birinin elinde bulunduran Amerikalı bir araştırmacıdan (Mayer Sulzberger) temin ettiği belgenin, ben Meir'le olan ihtilafının anlatıldığı mektup olduğunu anlamış ve neşretmiştir³⁷². Cambridge'de bulunan geniza belgelerini inceleyen Hartwig Hirschfeld, Saadia'nın Mısır'daki üç Rabbi'ye yazdığı cevap niteliğindeki mektubunu neşretmiştir³⁷³. Ayrıca,

³⁶⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 169.

³⁶⁸ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 7-14. Yazar burada, *Festivaller Kitabı*'na ait üç önemli elyazmasını neşretmiştir.

³⁶⁹ Bornstein, s. 58-67.

³⁷⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 169; 413; 418.

³⁷¹ Neubauer, *Egyptian Fragments II*, s. 37-38.

³⁷² Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 22-26.

³⁷³ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Fourth Article)*, s. 290-293.

Bornstein da bu belgelerin İbranice neşrini yapmıştır³⁷⁴. Son olarak da Franz Kobler bu mektupları İngilizce olarak yayımlamıştır³⁷⁵.

2.6.4. Takvimin Tarihi (סדר העבור - Seder Ha-İbbur)

X. yüzyıl müslüman yazarlardan İbn Nedim, Saadia'nın eserleri hakkında bilgi verirken, O'nun كتاب العبور (*Kitab 'ul- 'İbbur –Takvim Kitabı*) adlı bir eser yazdığını haber verir. Ayrıca, “*İbbur*” kelimesinin tarih anlamına geldiğini de hemen arkasından ekler³⁷⁶. Bu bilgidен hareket ederek bazı araştırmacılar, bu eser ile Saadia'nın bir diğer eseri “*Tarih Kitabı*”nın aynı eser olabileceğini ileri sürmüşlerdir³⁷⁷. Başlığından da anlaşılacağı üzere, eserin içeriği takvim ve Yahudi tarihi hakkındadır. Bazı araştırmacılar Saadia'nın bu eseri İbranice yazdığını iddia etmişlerdir. Ancak bu görüş çok da taraftar bulamamış, Arapça yazmış olması gerektiği benimsenmiştir³⁷⁸. Bu eser hakkında günümüze kadar tespit edilebilmiş herhangi bir belge yoktur.

2.7. TARİH

2.7.1. Tarih Kitabı (כתאב אלתאריך - Kitabu't-Târîh)

Neubauer, Bodleian Kütüphanesinde bulunan geniza elyazmaları arasında, yaratılıştan 1159 yılına kadar geçen olayların anlatıldığı iki elyazması nüsha bulmuştur. Yazarı belli olmayan bu nüshalar, Saadia'nın da yazdığı düşünülen *Kitabu't-Târîh* adını taşımaktadır. Hem İbn Nedim'in verdiği bilgi³⁷⁹ hem de XI. yüzyıl müfessir ve dil bilimcilerden Yahuda İbn Bal'am'ın (XI. y.yılın ikinci yarısı)³⁸⁰ Saadia'nın da bu isimle bir eser yazdığı bilgisini vermesi³⁸¹, bu nüshaların Saadia Gaon'a ait olduğunu

³⁷⁴ Bornstein, s. 67-71.

³⁷⁵ Kobler, s. 78-90.

³⁷⁶ İbn Nedim, s. 23 (Arapça kısmı). İbn Nedim, burada, Saadia'nın eserlerini saydıktan sonra, son olarak “كتاب العبور وهو التاريخ – *Takvim Kitabı, ki o Tarih demektir*” açıklamasını yapar.

³⁷⁷ Malter, *Saadiah Gaon, His Life and Works*, s. 353.

³⁷⁸ Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon*, s. 260.

³⁷⁹ İbn Nedim, s. 23 (Arapça kısmı).

³⁸⁰ Ebu Zekeriya Yahya (Yahuda ben Samuel) İbn Bal'am, XI. yüzyılın ikinci yarısında İspanya'da yaşamış, büyük bir Tanah müfessiri ve İbranice dil âlimidir. *Kitâb'ut-Tercîh* ve *Nugât'ul Mikra* isimli Tanah'ın çeşitli bölümlerine ait tefsiri ve *Kitâb'ul-Mutâbik ve'l-Mucânis* ve *Huruf'ul Me'ânî* isimli gramer kitapları vardır. Eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (Joshua Blau, “İbn Bal'am, Judah Ben Samuel”, *EJ*, Vol. IX, s. 660-661).

³⁸¹ İbn Bal'am, İlk Peygamberler hakkında yazdığı Arapça tefsirinde (Petersburg Kraliyet Kütüphanesi, Firkoviç Koleksiyonu No: 20'de bulunan elyazması) şöyle söyler: “Ben, Saadia Gaon'un *Tarih Kitabı*'nda şöyle dediğini gördüm: Filistililer, onları Abdon'dan sonra yirmi yıl yönetti. Bununla birlikte (bu husus) *Kutsal Kitap'ta (Hâkimler XIII/1)* kırk yıl (olarak) geçmektedir” (Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, s. XI).

düşündürmektedir. Neubauer tarafından neşredilen bu nüshaların³⁸² Saadia Gaon'a ait olabileceğini destekleyen en önemli kanıtlardan biri, Saadia Gaon'un Tanah'ın Arapça tercümesinde yaptığı Tanah'ta geçen mekân isimlerinin Arapça tercümeleriyle, Neubauer tarafından neşredilen nüshalarda geçen Tanah'ta zikredilmiş yerlerin Arapça karşılıkları arasında büyük bir benzerlik olmasıdır³⁸³.

Ayrıca, Alexander Marx, geniza belgeleri arasında bulduğu bir elyazmasının *Kitabu't-Târîh*'in giriş kısmına ait olduğu ve burada eserin müellifinin Saadia Gaon olduğu bilgilerinin verildiğini söyler³⁸⁴.

Yedi bölümden oluşan eserde, Yaradılış'tan yazarın dönemine kadar uzanan tarih hakkında bilgi verilir. Bu bilgiler verilirken ana kaynak olarak Tanah ve geleneksel olarak kullanılan diğer eserler (başta Talmud olmak üzere diğer Rabbânî kaynaklar) kullanılmış, olaylar anlatılırken Midraşik gelenekten yararlanarak çeşitli hikayelerle renklendirme yapılmıştır. Eserin son bölümü oldukça kısadır ve Saadia'nın ölümünden sonraki yıllar (944, 1125 ve 1159) hakkında bilgi verir. Son bölümün Saadia'ya aidiyeti konusunda, sonraki yazarların veya müstensihlerin ekleme ve değiştirme yaptıkları kabul edildiği için, belirsizlik hakimdir³⁸⁵.

2.7.2. Kutsal Efendimizin Tarihi (תולדות רבנו הקדוש - Toledôt Rabbenû Ha-Kadôş)

Silsile yoluyla Sina Dağı'nda Musa'ya verilen mesajlara kadar uzanan geleneklerle ilgili bütün bilinenleri ve hatırlananları derleyen ve düzenleyen, dolayısıyla Mişna'yı yazıya geçiren kişi olduğu için Yahuda ha-Nasi (135-217), *Rabbenû ha-Kadôş-Kutsal Efendimiz* olarak bilinir³⁸⁶.

Saadia, Musul'dayken Yahuda ha-Nasi'nin soyu ve Rabbi Hillel (M.Ö. 110 - M.S. 10) ile Rabbi Hiyya (M.S.180 - M.S.230) arasında kalan din âlimleri hakkındaki bir soru

³⁸² Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, s. 89-110. Eser, Judeo-Arabik olarak yazılmıştır.

³⁸³ Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, s. XI.

³⁸⁴ Alexander Marx, "Sur Le "Kitab el-Tarikh" de Saadia", *Revue des Etudes Juives*, Vol. LVIII, Paris 1909, s. 299.

³⁸⁵ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 172-173.

³⁸⁶ Mordechai Katz, *Understanding Judaism: A Basic Guide To Jewish Faith, History And Practice*, Mesorah Publications, 2000, s. 362; Toprak, s. 212.

üzerine, bir mektupla bunlar hakkında bilgi vermiştir³⁸⁷. Elimizde sadece böyle bir eseri yazdığına dair bilgi vardır, ancak bu eserle ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

2.7.3. Haşmoniler Tomarı (מגילת בני השמוני - Megillat Bney Haşmoni)

Suriyeli kral III. Antiyokus, M.Ö. 200 yıllarında Yahudiye bölgesini Ptolemeler'in elinden aldı. Yahudi tebaasıyla anlaştı, onlara atalarının adetlerine göre yaşama haklarını verdi ve dînî vecibelerini Kudüs'teki tapınakta sürdürürebilmelerini sağladı. Ancak, M.Ö. 175'te, III. Antiyokus'un oğlu IV. Antiyokus, M.Ö. 167'de Kudüs'teki tapınakta Tanrı Zeus'a ithafen bir sunak hazırlanmasını emretti. Sünneti yasakladı ve tapınağın sunağında domuzların kurban edilmesini emretti. IV. Antiyokus'un bu davranışları büyük bir ayaklanmayı provoke etti. Yahudi karşıtı bu kralın bildirilerine isyan eden Haşmonay ailesinden din adamı Matatias ve beş oğlu Yuhanna, Simon, Elazar, Yonatan ve Yahuda, Antiyokus'a karşı yapılan bu ayaklanmanın başını çekti. Yahuda, *Yahuda Ha-Makkabi* (Çekiç Yahuda) olarak bilindi. M.Ö. 166'ya doğru, Matatias öldü ve Yahuda, lider olarak babasının yerine geçti. M.Ö. 164'te Selevkos Hanedanına karşı çıkan bu Yahudi ayaklanması başarılı oldu. Tapınak serbest bırakıldı ve yeniden adandı³⁸⁸.

İleri gelen din adamları Kudüs'teki tapınağa girdiklerinde menorayı yakmak istemişler ancak yakmak için küçük bir kaptaki kutsiyeti bozulmamış çok az miktarda yağ bulmuşlardı. Bu yağ, menora'yı yalnızca bir gün boyunca yakmaya yetecek miktardaydı. Mucize eseri, o küçük kap yağ, tam sekiz gün boyunca yanmaya devam etti ve din adamları bu arada yeni kutsal yağ hazırlayabildiler. Yahudi bilirkişiler tarafından, hem bu mucizevi olayı hem de Antiyokus'un zulmünden kurtulmayı anmak için, sekiz günlük bir bayram ilan edildi³⁸⁹. Bu bayramın adına da ithaf, adama anlamına gelen *Hanuka* (חנוכה) ismi verildi.

Hanuka bayramının kutsallığını, bu bayramın Tanah orijinli olmadığını ileri sürerek kabul etmeyen Karaîm mezhebine karşı, Bâbilyona veya Suriye bölgesinde, VII. ya da VIII. yüzyılda yaşamış biri tarafından Aramice olarak *Haşmoniler Tomarı* (מגילת בני השמוני) olarak yazılmıştır.

³⁸⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 354; Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 135.

³⁸⁸ Besalel, *Yahudi Tarihi*, s. 56-57; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt I, s. 199.

³⁸⁹ Özen, s. 223-224; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt I, s. 199.

מגילת בני חשמוני - *Megillat Bney Haşmoni*³⁹⁰) adıyla bir eser yazılmıştır³⁹¹. Bu eserde, Haşmoniler ailesinden Matatias ve oğullarının, özellikle Yahuda ha-Makkabi'nin Selevkos kralı IV. Antiyokus'a isyan bayrağını açmaları, mücadeleleri ve sonunda zafer kazanmaları destansı bir üslûpla anlatılır³⁹². Yazılışının hemen ardından Arapça, İbranice ve Farsça'ya tercüme edilmiştir. Gaster, 1893 yılında iki Yemen elyazmasına dayanarak eserin Aramice metnini İngilizce'ye tercüme etmiştir³⁹³.

Saadia Gaon, *Sefer ha-Galui*'nin girişinde *Haşmoniler Tomarı*'ndan söz etmekte, hatta bu eserden alıntılar yapmaktadır³⁹⁴. Daha sonra eseri Aramice'den Arapça'ya tercüme etmiş ve eserin başına bir de giriş metni eklemiştir³⁹⁵. Saadia, esere giriş yazmasının sebebini şöyle açıklar: “*Bu esere giriş yazmamın ilk sebebi, Hanuka bayramının önemini anlamayanların bulunmasıdır. İkinci sebebi ise Hanuka'nın kutsallığını tamamen reddeden Karaîm mezhebidir*”³⁹⁶. Saadia Gaon'un bu eseri Arapça'ya çevirmesi ve geniş bilgiler içeren giriş metni yazmasının asıl sebebini, O'nun genelde Rabbânî Yahudilik anlayışına karşı çıkanlarla, özelde ise Karaîm mezhebiyle olan mücadelesinde aramak daha doğru olacaktır. Çünkü, özellikle Karaîm mezhebi, Hanuka bayramının Tanah orijinli olmadığını, dolayısıyla kutsal bayramlar arasında sayılamayacağını ileri sürerler³⁹⁷. Saadia, bu görüşe karşı çıkmak ve Hanuka'nın kutsallığını savunmak için, kendi döneminde oldukça revaçta olan bu Aramice eserin, daha fazla anlaşılması ve bu dili anlamayan Yahudilerin okuyabilmeleri için Arapça'ya (Judeo-Arabic) tercüme etmiş ve konu hakkında detaylı bir malumat sunduğu giriş kısmını eklemiştir³⁹⁸.

³⁹⁰ Eserin bilinen diğer ismi מגילת אנטיוכוס (*Megillat Antiyokus- Antiyokus Tomarı*)'dır.

³⁹¹ Franz Rosenthal, “Saadyah's "Introduction to the Scroll of the Hasmoneans" Saadia on the Scroll of the Hasmonaeans by Sa'adia ben Joseph by Samuel H. Atlas and Mosheh Perlmann”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 36, No. 3, Jan. 1946, s. 297; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 355; Eserin yazılış tarihine dair farklı görüşler de mevcuttur. Konuyla ilgili olarak bkz. Aryeh Kasher, “The Historical Background of "Megillath Antiochus", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 48, 1981, s. 208-209.

³⁹² S. Atlas and M. Perlmann, “Saadia on the Scroll of the Hasmonaeans”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 14, 1944, s. 1-23.

³⁹³ Moses Gaster, “The Scroll of the Hasmonaeans”, *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, Edi. E. Delmar Morgan, Printed for the Committee of the Congress, Vol. II, London 1893, s. 3-32.

³⁹⁴ Kasher, s. 214.

³⁹⁵ Atlas and Perlmann, s. 1; Adı geçen bu makalede (s. 4-21), Saadia'nın giriş metni Judeo-Arabic metin ve İngilizce çevirisi ile neşredilmiştir.

³⁹⁶ Atlas and Perlmann, s. 22.

³⁹⁷ Zvi Ankori, *The Karaites in Byzantium*, Columbia University Press, USA 1959, s. 282.

³⁹⁸ Kasher, s. 216-217.

2.8. REDDİYE

“Kabul etmemek, karşılık vermek” anlamlarına gelen Arapça “رد” (radde) fiilinden türemiş bir isim olan *reddiye*, bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve kaynaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adıdır. Özellikle VIII.-X. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında yazılmış *reddiye* türü eserler genellikle ... كتاب الرد على (Kitab’ur Red ‘ala ...,’ya *Reddiye Kitabı*) şeklinde başlayarak, bir inanç veya düşünceye cevap vermek ve delillerini çürütmek maksadıyla yazılmışlardır. Dört halife, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde, hızlı fetihler neticesinde çeşitli inanç ve dinlere bağlı toplumlar İslâm coğrafyasının içinde yer alınca, her iki tarafın âlimleri birbirlerinin inançlarını eleştirmiş ve *reddiye* türünde eserler yazmışlardır³⁹⁹. Sadece farklı din mensuplarının birbirlerine karşı değil aynı dinin içinde ortaya çıkan farklı akımlara/mezheplere karşı da çeşitli *reddiyeler* yazılmıştır. Özellikle İslâm dünyasında gelişen Ehl-i Sünnet haricindeki mezheplerin (Cebrîyye, Cehmîyye, Mücessime, Mutezîle, Hariciye ve Şia gibi) yanlış yolda oldukları Ehl-i Sünnet taraftarlarınca çeşitli naklî ve aklî deliller kullanılarak ileri sürülmüştür.

Daha önceki asırlarda Talmud’a muhalefet ve sadece Tanah’ın geçerliliğini kabul etme hareketi, 760 yıllarında ‘Anân b. David tarafından “ ‘*Anâniye*” adıyla yeniden toparlandı. Yazdığı “*Sefer ha-Mitsvôt*” (Farzlar Kitabı) ile Talmud’a ve Rabbânî inançlara muhalif görüşleri biraraya getirmiştir. ‘Anân’dan sonra gelen bazı bilginler, O’nun ortaya koyduğu birtakım sıkı prensipleri ya değiştirmişler ya da ortadan kaldırmışlardır. 830 yıllarında da ‘*Anâniye*’ ismi terkedilerek, İbranice kökenli “okumak” anlamına gelen “*Kara* - כָּרָא” kelimesinden türeyen “*Karaî*” ismi kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelime, sadece Tanah’ı okuyanlar, O’nun geçerliliğini kabul edenler, Talmud’un geçerliliğini kabul etmeyip okumayanlar anlamında kullanılır⁴⁰⁰.

Rabbânî Yahudilik anlayışını benimsemiş dindar bir Yahudi âlim olarak Saadia, kendi döneminde Rabbânî anlayışa karşı çıkan ve Talmud’un otoritesini reddeden Karaî mezhebine, Rabbânî âlimler arasında ilk defa⁴⁰¹ çok sert bir üslupla karşılık vermiş ve

³⁹⁹ Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *DİA*, Cilt 34, s. 516.

⁴⁰⁰ Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, İkinci Baskı, Alış Matbaacılık, Ankara 1993, s. 194-205; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 257-271.

⁴⁰¹ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 1.

neredeysse tüm hayatını belirleyen ana düşünceyi ortaya koymuştur: Rabbânî Yahudiliği savunmak ve buna karşı çıkanlara karşı mücadele etmek.

2.8.1. ‘Anân’a Reddiye (כתאב אלרד עלי ענן - Kitâb’ur Red ‘Ala ‘Anân)

‘Anâniye mezhebinin kurucusu ‘Anân b. David’e karşı, henüz Mısır’dan ayrılmadan önce 915 yıllarında yazdığı ilk reddiye türü eseridir. Eserin içeriği ve hacmi hakkında fazla bilgi yoktur⁴⁰². Eser, XII. yüzyılın sonlarına kadar kullanılmış, ancak daha sonrasında ortalıkta görünmemiştir. Örneğin, XII. yüzyıl yazarlarından Elias b. Abraham, חלוק הקראים עם הרבנים (*Haluk Ha-Karaîm ‘im Ha-Rabbanîm - Karaîm ile Rabbânîler Arasındaki Fikrî Farklılıklar*) adlı eserinde Saadia’nın ‘Anân’a karşı yazdığı eseri bildiğini ve bu eserin ellerinde bulunduğunu belirtir. Ancak, burada verilen bilgidan sonra Saadia’nın eseri hakkında sonraki asırlarda başka bir bilgiye ulaşılammıştır⁴⁰³. Muhtemelen, diğer reddiye eserlerinde olduğu gibi, bu eseri de Karaîm mezhebi muhalifleri tarafından bilinçli olarak ortadan kaldırılmış ve sonraki dönemlere sağlıklı olarak ulaşması engellenmiştir⁴⁰⁴.

Hartwig Hirschfeld, Cambridge’de bulunan Kahire genizası elyazmaları arasında, Saadia’nın Levililer’e yazdığı tefsire ait bir parçayı tespit etmiştir. Saadia burada ‘Anân’ı dînî hükümlerde bazı değişiklikler yapmakla eleştirmektedir. Hirschfeld, Saadia’nın Levililer’in ilgili pasuklarının tefsirini, aslında önceden yazmış olduğu ‘Anân’a Reddiye eserinden bazı alıntılar yapmak suretiyle oluşturduğunu savunur⁴⁰⁵. Yine Saadia’nın Levililer’e yazdığı tefsire ait bir elyazmasına göre Saadia, ‘Anân’ın bir görüşünü ele almış, O’nu heretik olarak nitelendirdikten sonra O’nun yeni doğmuş bir hayvanın sekizinci günü dolmadan temiz sayılamayacağını savunduğu görüşünü eleştirmiştir⁴⁰⁶.

British Müzesinde bulunmuş, meşhur Karaî yazar el-Kirkisânî’ye (X. y.yıl) atfedilen, kıyasın geçerliliğini ve Karaîm mezhebinin görüşlerini savunan Arapça elyazmasında,

⁴⁰² Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadia Gaon*, s. 240-241; Martin A. Cohen, “Anan ben David and Karaite Origins”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 68, No. 3, Jan. 1978, s. 134.

⁴⁰³ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 73.

⁴⁰⁴ Hartwig Hirschfeld, “Early Karaite Critics of the Mishnâh”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 8, No. 2, Oct. 1917, s. 177.

⁴⁰⁵ Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Fourteenth Article) XXXII Sa’adyâh’s Commentary on Leviticus”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 19, No. 1, Oct., 1906, s. 136-161.

⁴⁰⁶ Jacob Leveen, “Saadya’s Lost Commentary on Leviticus”, *Saadya Studies*, s. 81.

Saadia'nın bu mezhebe karşı olan farklı noktalarındaki (kıyas, takvim, Mesih'in gelişi, Mişna ve Talmud'un oluşumu) görüşlerini açıkladığı bir eserinden alıntılar bulunmaktadır. Yazar, önce bu alıntıları yapmış, daha sonra da bu görüşleri her birini teker teker cevaplamak suretiyle eleştirmiştir⁴⁰⁷. Muhtemelen bu alıntılar, el-Kirkisânî'nin döneminde bilinen 'Anân'a Reddiye adlı eserden alıntılanmıştır.

2.8.2. Temyîz Kitabı (כתב אלתיז - Kitâbu't-Temyîz)

Temyiz, ayırt etmek, farkını ortaya koymak, doğruyu yanlıştan ayırmak demektir. Saadia Gaon'un reddiye türünde yazdığı en önemli eseridir. Oldukça hacimli olan bu eser⁴⁰⁸, Saadia'nın Sura Talmud Akademisinde bulunduğu sırada, 926-927⁴⁰⁹ yıllarında yazıldığı düşünülmektedir. Diğer reddiye eserlerinin aksine doğrudan doğruya bir kişiye karşı değil genel anlamda Karaîm mezhebine karşı yazılmıştır⁴¹⁰.

Hirschfeld, Cambridge'de bulunan Kahire genizasından gelen belgeler arasında bulduğu yaklaşık üç sayfalık bir elyazmasının Saadia'nın *Kitâbu't-Temyîz*'ine ait olduğunu söylemiştir. Bu belgeyi tanıtan bir yazı ve Judeo-Arabî metnini neşretmiştir⁴¹¹.

Schechter, *Kitâbu't-Temyîz*'in ilk bölümüne ait olan bir belgeyi yayımlamıştır. Bu belge, Nathan b. İshak el-Sicillî tarafından daha eski kaynaklar kullanılarak Rabbânî Yahudi geleneğini ve takvim sistemini savunmak amacıyla derlenmiştir⁴¹².

Poznański, Oxford Bodleian kütüphanesindeki geniza belgeleri üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde, Saadia Gaon'un bu eserine ait olduğu düşünülen üç sayfalık bir elyazmasını neşretmiştir. Bu belgeye göre Saadia, Rabbânî Yahudiliğin uyguladığı takvim düşüncesini savunmuş, Karaîm mezhebini eleştirmiştir. Poznański, önce Judeo-Arabî metni, daha sonra da İngilizce çevirisini vermiş ve bu belgenin Saadia Gaon'a aidiyeti hakkında geniş bir malumat sunmuştur⁴¹³.

⁴⁰⁷ Hartwig, *Early Karaite Critics of the Mishnâh*, s. 167-177.

⁴⁰⁸ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 94.

⁴⁰⁹ Samuel Poznański, "Karaite Miscellanies", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 8, No. 4, Jul. 1896, s. 689.

⁴¹⁰ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 264.

⁴¹¹ Hartwig Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Third Article.): Saadyah Fragments", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 1, Oct. 1903, s. 98-99; 102-105.

⁴¹² Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 29-34; Adı geçen belgenin *Kitâbu't-Temyîz*'e aidiyeti hakkındaki iddia için bkz. Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 96.

⁴¹³ Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadiyah Gaon*, s. 261-276.

X. yüzyıl Karaîm mezhebi müfessirlerinden Yefet b. Ali el-Basri, Tanah'ın tamamını Judeo-Arabic olarak tercüme etmiş ve tefsirini yazmıştır. Yefet b. Ali, Tekvin 1/14 pasuğunun tefsirini yaparken, *Kitâbu't-Temyîz*'den kelimesi kelimesine alıntı yapmak suretiyle önce muhalifi olduğu Saadia'nın fikirlerini sunmuş, daha sonra da O'na ayrı bir eserde cevap vereceğini bildirmiştir⁴¹⁴. İşte, Yefet b. Ali'nin, kendi tefsirinde alıntıladığı bu bölüm, Saadia Gaon'un *Kitâbu't-Temyîz*'inden günümüze ulaşan parçalarından biri olarak kabul edilmektedir. Sözkonusu bölümün Judeo-Arabic metnini Poznański neşretmiştir⁴¹⁵.

Abraham Harkavy ise St. Petersburg Halk kütüphanesinde bulunan geniza elyazmaları arasında, Saadia'nın Karaîm mezhebine karşı yazdığı bu eserin bir kısmına ait elyazmalarını bulduğunu duyurmuş ve Judeo-Arabic metnini İngilizce çevirisiyle neşretmiştir⁴¹⁶.

Bu ulaşılabilen elyazmaları ve alıntılar bize, *Kitâbu't-Temyîz*'de Rabbânî Yahudilik ile Karaîm mezhebi arasındaki neredeyse tüm farklı noktaların tartışıldığını göstermektedir. Başta Yahudi dînî günlerinin belirlenmesinde çok önemli bir noktada bulunan takvim konusu olmak üzere, Şifâhî Tora'nın yeri, Şabat mumlarının yakılması ve Şavuot bayramının kutlanma vakti gibi çeşitli konular üzerinde durulmuştur.

2.8.3. İbn Sakuya'ya Reddiye (כתאב אלרד עלי אבן סאקוייה) - Kitâb'ur-Red 'Ala İbn Sakuya)

X. asır Karaîm mezhebi yazarlarından İbn Sakuya'nın hayatı ve fikirleri hakkında detaylı malumat bulunmamaktadır. Çağdaşı olan Saadia Gaon'un özellikle Karaîm mezhebini eleştiren yazıları ve faaliyetleri, İbn Sakuya'yı oldukça rahatsız etmiş ve Saadia'ya mukabelede bulunarak *Kitâb'ul Fedâih- Yüz Kızartıcı Şeyler Kitabı*)'nı yazmıştır. Eserde, on ana başlık altında Rabbânî Yahudilikte bulunan bir takım uygulama ve esasları (Rabbânîlerin Allah'a antropomorfik nitelikler atfetmeleri, Şabat ve bayramların kuralları, takvim konusu, evlilik ve temizlik gibi

⁴¹⁴ Ilana Sasson, *Methods and Approach in Yefet Ben `Eli Al-Basri's Translation and Commentary on the Book of Proverbs*, The Graduate School of The Jewish Theological Seminary, USA 2010, (Doktora Tezi), s. 66.

⁴¹⁵ Poznański, *The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon*, s. 246-248.

⁴¹⁶ Abraham Harkavy, "Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah in the Imperial Public Library at St.Petersburg", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 4, Jul. 1901, s. 655-661.

çeşitli fikhî konular) ele alarak eleştirmiş, ayrıca eserin giriş bölümünde Mişna hakkında açıklamalar yaparak Mişna'nın geçersizliğini savunmuştur⁴¹⁷.

Saadia Gaon da İbn Sakuya'nın yazdığı bu esere cevabî nitelikte bir eser olan *İbn Sakuya'ya Reddiye*'yi kaleme almıştır. Günümüze bu eserin ancak bir kısmı parçalar halinde ulaşabilmiştir. Bu parçalar, eserin içeriği, üslubu ve İbn Sakuya'nın eserinin içeriği ve niteliği hakkında çeşitli bilgiler sunmaktadır. Buna göre Saadia, İbn Sakuya'nın görüşlerini kendi eserinde zikrettikten sonra bunların her birini tek tek ele almış ve Rabbânî görüş açısından cevaplamıştır. Zaman zaman İbn Sakuya'yı cahil olmakla suçlamış ve aslında yüz kızartıcı şeylerin Rabbânî anlayışta değil İbn Sakuya ve O'nun temsil ettiği Karaîm mezhebinin görüşlerinde bulunduğunu ileri sürmüştür⁴¹⁸.

St. Petersburg Halk Kütüphanesinde bulunan Antonine Koleksiyonu arasında Harkavy tarafından bulunan *İbn Sakuya'ya Reddiye*'nin ilk bölümlerine ait elyazmaları 1901 yılında İngilizce tercümesiyle neşredilmiştir⁴¹⁹. Hirschfeld, eserin bu bölümüne ait olduğunu düşündüğü başka bir kısa bir elyazmasını yayımlamıştır⁴²⁰. Yine Hirschfeld, Cambridge'de bulunan geniza elyazmaları arasında, eserin orta bölümüne ait olduğunu ileri sürdüğü yaklaşık altı yaprak uzunluğundaki elyazmasını Judeo-Arabî olarak neşretmiştir⁴²¹. Hirschfeld burada eser hakkında bir takım çok değerli bilgiler de sunmaktadır.

2.8.4. Küstah Saldırgana Reddiye (כתאב אלרד עלי אלמתהאמל - Kitâb'ur Red 'Ala El-Mütehâmil)

Saadia Gaon'un genel olarak Rabbânî Yahudilik anlayışından ayrılanlara, özel olarak da doğrudan doğruya ismini zikretmediği, sadece “*bu adaletsiz, yanlı ve taraf tutan saldırgan*” olarak nitelendirdiği Karaîm mezhebine müntesip bir muhalife karşı yazdığı

⁴¹⁷ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 5.

⁴¹⁸ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 5; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 265.

⁴¹⁹ Harkavy, *Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah*, s. 661-668.

⁴²⁰ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Third Article.)*, s. 112 No X.

⁴²¹ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Third Article.)*, s. 99-102, 105-112.

reddiyedir⁴²². Eser, muhtemelen daha önceden kendisine bir reddiye yazdığı Karaî İbn Sakuya'ya yazılan ikinci reddiyedir⁴²³.

Eserin günümüze ulaşan elyazmaları, Cambridge Üniversitesi'nde bulunan geniza elyazmaları bölümünde Hartwig Hirschfeld tarafından bulunmuş ve neşredilmiştir⁴²⁴. Judeo-Arabî aslı ve İngilizce tercümesiyle yayımlanan bu parça, eserin girişinden hemen sonra gelen ilk bölüme aittir. Saadia burada, muhalifine karşı başarılı olmak için yedi kural ortaya koyar ve ardından da bu eseri yazmasının sebebini açıklar. Fısıh bayramının kutlanma zamanı hakkında Karaî mezhebinin görüşlerinin yanlış olduğunu ve Rabbânî görüşün niçin doğru olduğunu çeşitli pasuklar zikrederek izah eder⁴²⁵.

2.8.5. Hîvî El-Belhî'ye Reddiye (כתאב אלרד עלי הוייה אלבלחני - Kitâbu'r- Red 'Ala Hîvî El-Belhî)

Hîvî el-Belhî, M.S. IX. yüzyılda yaşamış⁴²⁶ radikal bir Tanah eleştirmenidir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Belh şehrinde doğmuştur⁴²⁷. O yıllarda Belh şehri Maniheizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık (Nesturi Mezhebi), Budizm ve İslâm dinlerinin canlı olarak yaşandığı bir şehirdi. Hîvî'nin Yahudi kökenli olduğu bilinmektedir, ancak ne Rabbânî ne de Karaîm Yahudilerindendir. Zaten, Tanah'a karşı yazdığı eserinden dolayı bu iki grup Hîvî'ye karşı oldukça sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Hîvî hakkında sahip olduğumuz bilgiler

⁴²² Hartwig Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Eleventh Article.)" *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 1, Oct. 1905, s. 113.

⁴²³ Poznański, *Karaite Miscellanies*, s. 690.

⁴²⁴ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Eleventh Article.)*, s. 115-119.

⁴²⁵ Hirschfeld, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Eleventh Article.)*, s. 117-119.

⁴²⁶ Hîvî'nin yaşadığı dönem Saadia Gaon'un "*Sefer ha-Galut*" adlı eserinden tespit edilmiştir. Saadia, *Sefer ha-Galut*'yi 931-934 yılları arasında yazmıştır. Eserinde, o vakitlerde Hîvî'nin eserinin altmış yılı aşkın bir süreden beri yaygın olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bu bilgiden Hîvî el-Belhî'nin 870 yıllarında O'nu meşhur eden eserini kaleme aldığı sonucuna ulaşılır (Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 38, No. 3, Jan. 1948, s. 319; Sami Baybal, "Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Doğmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", *Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, 2003, s. 170)

⁴²⁷ Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi", *EJ*, Vol. IX, s. 295; Solomon Schechter, Kahire'de bulunan geniza belgeleri arasında Hîvî ile ilgili bir elyazmasını yayımlamıştır. Buna göre Hîvî'nin Belh şehrinde IX. yüzyılın son çeyreğinde yaşadığını ileri sürer (Solomon Schechter, "Geniza Specimens The Oldest Collection of Bible Difficulties by a Jew", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1901, s. 352).

de bu tür eserlerden gelmektedir⁴²⁸. Hîvî'nin fikirlerinin oluşumunda içinde yaşadığı toplumun farklı inanç sistemlerine sahip olmasının etkisi çok büyüktür.

Hîvî'nin isminin yazılış ve telaffuz şekilleri hakkında çeşitli görüşler vardır: “Hîvî”, “Hayawaihi” veya “Hayavah” en çok kabul edilen telaffuz şekillerindendir. “Hîvî” kelimesinin “hain, yılan, zarar veren, zararlı” anlamlarına gelmesi, bu kelimenin yaygın olarak kullanılmasını etkilemiştir. Çünkü, Hîvî'ye karşı yazılan polemik eserlerde yazarlar ister İbranice ister Arapça yazsınlar söz konusu kişi için genellikle bir nefret ve aşağılama ifadesi olarak “Hîvî” kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir⁴²⁹. Soy ismi ise “el-Belhî”dir. Afganistan’ın Belh şehrinde doğup büyümesi ve orada yaşamasından dolayı bu şehre nispetle anılır⁴³⁰. Ancak yapmış olduğu eleştirilerin Yahudilere rahatsızlık vermesi ve onlar arasında nefret uyandırmasından dolayı zaman zaman bazı yazarların “el-Kelbî” (köpek tabiatlı, köpeğin soyundan gelen) kelimesini O’nu aşağılamak maksadıyla kullandıkları görülür⁴³¹.

Yahudi kökenli olan Hîvî el-Belhî, içinde Tanah hakkında çeşitli soruların ve Tanah’da bulunduğunu iddia ettiği tenakuzların yer aldığı “*İki Yüz Soru Kitabı*” adında polemik bir eser yazmıştır⁴³². Söz konusu eser günümüze ulaşmadığı ve bu eserden söz eden diğer eserlerin de keşfedilememiş olmasından dolayı neredeyse bin yıldır Hîvî'nin adı ve eseri unutulmuştur.

⁴²⁸ Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 319.

⁴²⁹ Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 318; Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 37. Saadia burada Arapça ve İbranice olarak “Hîvî el-Belhî” ismini kullanmaktadır; Hîvî'nin isminin günümüz dünyasında tanınmasını sağlayan en önemli araştırmacılardan Rapoport, 1828 senesinde yazdığı “*Efendimiz Saadia Gaon’un Hayatı ve Kitaplarının Tarihi*” adlı makalesinde Saadia Gaon, Abraham İbn Ezra ve İbn Daud’un eserlerinde Hîvî’den bahsettiklerini, İbn Daud’un “*Tarih*” adlı eserinde Hîvî'nin isminin yazıcı hatası neticesinde “Hamiel” olarak yazıldığını fakat bunun “Hîvî” olması gerektiğini belirtir. Zaten, Rapoport’un bu iddiasının doğruluğu, daha sonra bulunan elyazmaları ile de teyit edilmiştir (Israel Davidson, *Saadia’s Polemic Against Hiwi al-Balkhi A Fragment Edited From A Genizah Ms*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915, s. 12-13). Konuyla ilgili araştırmalarda bulunmuş bir diğer araştırmacı Poznański, 1908 yılında, “Hayawaihi” veya “Haiwaihi” telaffuzlarının (ki bu telaffuzlar “Hîvî” kelimesi ile yakın bir şekilde uyumludur) doğru olması gerektiğini, çünkü Saadia Gaon’un St. Petersburg’da bulunan *Kitâbu’l Emânât*’ına ait elyazmasında ve Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kirkisânî’nin (X. y.yılın ilk yarısı) *Kitâbu’l-Envâr ve’l Merâkib* adlı eserinde bu telaffuzların yer aldığını iddia etmiştir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 384).

⁴³⁰ S. D. Luzzatto 1847 yılında çeşitli elyazmalarından yola çıkarak yazdığı eserinde, Saadia Gaon’un Hîvî'ye verdiği cevaplarla ilgili kısa bir paragraf zikretmiştir. Luzzatto, elindeki elyazmalarından Hîvî'nin Belh’li olduğunu ve O’nun soyadının el-Belhî olması gerektiğini savunmuştur (Davidson, s. 14).

⁴³¹ Richard J. H Gottheil, “Some Early Jewish Bible Criticism”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. XXIII, No. 1, 1904, s. 6.

⁴³² Schechter, *Geniza Specimens*, s. 351; Graetz, s. 199.

Saadia Gaon, “*Kitâbu’r-Red ‘Ala Hîvî el-Belhî*” adlı eseriyle, Hîvî’nin eserini yazmasından altmış yıl sonra O’na cevap vermiştir. Genizada bulunan elyazmaları arasında Saadia’nın bu eserine ait elyazmalarından, Saadia’nın Hîvî’nin sorularının tamamına cevap verip vermediği net olarak anlaşılamamaktadır. Saadia’nın diğer eserleri ve bulunan bu elyazmaları sayesinde Hîvî’nin hangi soruları ve çelişkileri gündeme getirdiği, tam olarak olmasa da kısmen aydınlatılabilmektedir⁴³³.

Hîvî’nin Yahudi okullarında okutulmak üzere, kendisinin karşı çıktığı ve reddettiği bölümlerin çıkarıldığı bir Tanah metni hazırladığı ve bu kitabın okullarda ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir⁴³⁴. İbn Daud, Saadia Gaon’un, Hîvî’nin yazdığı bu metni gördüğünde derhal tüm okullarda yasaklanması için girişimlerde bulunduğunu ve bunda da başarılı olduğunu haber vermektedir⁴³⁵.

Hîvî el-Belhî’nin iddialarının temel noktası Tanah’ın otantikliğinin sorgulanmasıdır. Tanah’ın, özellikle de Tevrat’ın ilâhi kaynaklı oluşuna yönelik inancı eleştirir. Allah’ın her şeye gücünün yetmediğini, mucizeler yaratmadığını, fikir değiştiren ve tutarsız olduğunu iddia eder. Ayrıca, Tanah’ta antropomorfik ifadeler olduğunu, birtakım tenakuzların bulunduğunu ve birçok emrin, açıklamanın ve hikâyenin mantıksal açıklamalarının olmadığını çeşitli deliller getirerek savunur. Örneğin, Hîvî el-Belhî, Tanrı’nın Adem Aden bahçesinde saklanıyorken O’nun aslında nerede olduğunu bilmediğini, bu durumun da zaten Tanah’ta belirtildiğini savunur⁴³⁶ (Tekvin 3/9: “*Rab Tanrı Adem’e, “Neredesin?” diye seslendi*”). Saadia, Hîvî’ye cevap olarak, bu pasuğun tefsirini yaparken, bu ifadenin, hiçbir şeyin Tanrı’dan kaçamayacağı için bir soru cümlesi değil aslında günahını itiraf etmesi için Adem’e bir fırsat, vesile ya da imkân veren bir hatırlatma olduğunu söyler. Yoksa Tanrı her şeyi zaten bilmektedir⁴³⁷. Hîvî, bir diğer çarpıcı eleştiriye de Tesniye 21/1-9’da geçen kimin öldürdüğü bilinmeyen ölülerin günahlarından kurtulmak için suçsuz insanların yapmaları gereken bir takım işlerin anlatıldığı pasuklara yapar⁴³⁸. Başı kırık bir düvenin suç işlememiş bir halkın

⁴³³ Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 321.

⁴³⁴ Schechter, *Geniza Specimens*, s. 354-355.

⁴³⁵ İbn Daud, s. 56-57.

⁴³⁶ Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 326 ve Davidson, s. 26.

⁴³⁷ Linetsky, s. 159

⁴³⁸ Tesniye 21/1-9 : “*Tanrınız Rabbin mülk edinmek için size vereceği ülkede, kırdan yere düşmüş, kimin öldürdüğü bilinmeyen birini görürseniz, ileri gelenleriniz ve yargıçlarınız gidip ölünün çevredeki kentlere olan uzaklığını ölçsünler. Ölüye en yakın kentin ileri gelenleri işe koşulmamış, boyunduruk takmamış bir düve alacaklar. Düveyi toprağı sürülmemiş, ekilmemiş ve içinde sürekli akan bir dere olan bir vadiye*

kefareatine nasıl vesile olabileceğini sorgulayan⁴³⁹ Hîvî'ye Saadia şöyle cevap verir: “Bir insan nasıl ki yapmaması gereken bir şeyi yaptığında cezalandırılıyorsa aynı şekilde yapması gereken hususta eksikliği varsa da cezayı hak eder. Şayet bu şehrin insanları gece nöbetçileri ve bekçileri görevlendirmişlerse o zaman böyle bir uygulama yapmaya gerek kalmaz. Ancak bu hususta eksiklikleri varsa işte o zaman suçun işlenmesini engellemeye yönelik tedbir almadıkları için cezalandırılırlar”⁴⁴⁰.

Saadia Gaon da Hîvî'nin savunduğu görüşlere *Kitâbu'r-Red 'Ala Hîvî el-Belhî, Tefşîru't-Tevriye bi'l-Arabiyye, Kitâb'ul Emânât* (üçüncü bölümün son kısmı) ve *Sefer ha Galuî* adlı eserlerinde cevap verir⁴⁴¹.

2.8.6. Açık Kitap (ספר הגלוי - Sefer Ha-Galuî; (İddiaları) Yalanlayan Kitap אלכתאב אלטאריד - El-Kitâbu't-Târîd)

Açık Kitap ya da Arapça (*İddiaları*) *Yalanlayan Kitap* olarak bilinen bu eser, Saadia Gaon tarafından önce İbranice sonra da bazı eklemelerle Judeo-Arabic olarak kaleme alınmıştır. Saadia Gaon, eseri *Re'sû'l-câlut* David ben Zekkâi ile olan mücadelesinde haklı ve masum olduğunu ispatlamak ve yapılan saldırılara karşı cevap vermek maksadıyla, Sura Talmud akademisindeki görevinden ayrıldıktan hemen sonra 931-934 yıllarında İbranice olarak yazmıştır. Dış biçimi itibarıyla oldukça belîğ, mısra düzeni olan, harekeli ve Tanah metnine benzer bir üslupla yazdığı bu esere ספר הגלוי - *Sefer ha-Galuî* (*Açık Kitap*)⁴⁴² adını vermiştir. Eserin ortaya çıkışından sonra Saadia'nın muhalifleri, eserin biçiminden rahatsız olmuşlar ve O'nun eserin biçimini Tanah'a

getirecekler. Orada, derede düvenin boynunu kıracaklar. Levili kâhinler de oraya gidecek. Çünkü Tanrınız Rab, onları kendisine hizmet etsinler, O'nun adıyla kutsasınlar diye seçti. Kavga, saldırı davalarına da onlar bakacak. Ölüye en yakın kentin ileri gelenleri, derede boynu kırılan düvenin üzerinde ellerini yıkayacaklar. Sonra şöyle bir açıklama yapacaklar: 'Bu kanı ellerimiz dökmedi, kimin yaptığını gözlerimiz de görmedi. Ya Rab, kurtardığın halkın İsrailîleri bağışla. Halkını dökülen suçsuz kanından sorumlu tutma.' Böylece kan dökme günahından bağışlanacaklar. Rabbin gözünde doğru olanı yapmakla, suçsuz kanı dökme günahından arınacaksınız”.

⁴³⁹ Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 338 ve Davidson, s. 26.

⁴⁴⁰ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 144.

⁴⁴¹ Hîvî'nin savunduğu görüşler ve Saadia'nın verdiği cevaplar hakkında bkz. Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 323-342 ve Davidson, s. 38-79. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Judah Rosenthal, “Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study (Continued)”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 38, No. 4, Apr. 1948, s. 419-430 ve Judah Rosenthal, “Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study: Christian Heretics (Continued)”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 39, No. 1, Jul. 1948, s. 79-94.

⁴⁴² Eserin “ilham ve keşif” anlamlarına geldiğini (Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 497) ve Saadia Gaon'un başkanlıktan uzaklaştırıldığı bir dönemde yazılmış olmasından dolayı *Galui* (sürgün) kelimesinin anlamıyla da ilişkili olarak “*Sürgün Kitabı*” anlamına da gelebileceğini iddia edenler vardır (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 389).

benzetmek suretiyle eserine önem kazandırmak amacıyla olduğunu ve bunun Tanah'a büyük saygısızlık olduğunu söyleyerek Saadia'yı eleştirmişlerdir⁴⁴³.

Bunun üzerine Saadia, 935-936 yıllarında İbranice metni gözden geçirmek, bazı düzenlemeler yapmak ve uzun bir giriş metni eklemek suretiyle Judeo-Arabic olarak yeniden kaleme almıştır. Arapça'ya çevirdiği bu eserin başlığını אלכתאב אלטאריד - *El-Kitābu't-Târîd* - (*İddiaları*) *Yalanlayan Kitap* olarak değiştirmiştir⁴⁴⁴. Giriş kısmında eserin içeriği ve yazılış sebebi gibi bilgileri kapsayan oldukça teferruatlı bilgiler sunar. Buna göre, eser on ana bölümden oluşur. Bilginin değeri ve elde etme yolları, Talmud'un tarihçesi, redaksiyonu ve bu bilgilerin anlatılma gerekçesi, Yahudi halkının büyük bir musibet olarak nitelendirdiği despot bir idareci olan David ben Zekkâi tarafından yönetilmesi, Allah'ın her nesilde onlara doğru yolu göstermesi için bir rehber göndermesi, İsrail halkı içinde kendi pozisyonu, Mesih'in gelme zamanı ile ilgili birtakım hesaplamalar, yazarın (Saadia Gaon) haksız bir şekilde muhalifleri tarafından eleştirilmesi ve son olarak da Tanah'da masum insanlara haksızlıkla muamelede bulunanların nasıl cezalandırıldığı konuları⁴⁴⁵. Eserin son üç bölümü, dil konusuna ayrılmıştır. Sekizinci bölüm, fâsîh İbranice'yi öğretme, dokuzuncu ve onuncu bölümleri ise yine fâsîh bir İbranice ile konuşma ve yazma konularına ayrılmıştır. İbranice cümle yapıları ve ifade bozukluklarını giderme yolları üzerinde de duran Saadia, Yahudilerin İbranice'yi ihmal etmelerine üzüldüğünü ancak bu eser sayesinde Yahudilerin tekrar İbranice'yi düzgün ve anlaşılır bir şekilde kullanacaklarını ümit ettiğini belirtmiştir⁴⁴⁶. Buna göre eserin aslında Arapça'nın yaygın olduğu ve İbranicenin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde İbranice yazmak isteyenlere bir model olması düşüncesi etrafında şekillendiği söylenebilir⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 269.

⁴⁴⁴ Burada eserin Arapça başlığının adı konusunda farklı fikirlerin olduğunu da söylemek gerekir. Örneğin, A. Neubauer, eserin Arapça başlığının aslında אלכתאב אלטאריד - الكتاب الظاهر - *El-Kitābu'z-Zâhir* - *Açık Kitap* olması gerektiğini savunur. Ayrıca, Oxford'da bulunan bir Arapça elyazmasının da bu okunuşu desteklediğini haber verir (Adolf Neubauer, "Dr. Harkavy on Saadyah Gaon Leben und Werke des Saadjah Gaon (Said al-Fajjumi, 892-942), Rectors der Talmudischen Akademie in Sora, Heft I by Saadjah Gaon", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 4, No. 3, Apr. 1892, s. 492).

⁴⁴⁵ Malter, *Saadia Studies*, s. 489-493.

⁴⁴⁶ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 496.

⁴⁴⁷ Malter, *Saadia Studies*, s. 494.

St. Petersburg Kraliyet Kütüphanesinde bulunan geniza elyazmaları arasında *Sefer ha-Galuî*'ye ait Judeo-Arabî parçalar Harkavy tarafından neşredilmiştir⁴⁴⁸. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Tylor-Schechter Koleksiyonunda bulunan geniza elyazmaları arasında bulunan *Sefer ha-Galuî*'ye ait İbranice parçalar ise Schechter tarafından yayımlanmıştır⁴⁴⁹. Ayrıca, Dr. Cyrus Adler tarafından 1891 yılında Kahire'den satın alınan ve Philadelphia'daki Dropsie College'da bulunan İbranice ve Arapça geniza elyazmaları arasında Henry Malter tarafından tespit edilen *Sefer ha-Galuî*'ye ait Arapça parçalar İngilizce çevirisi ve notlar ilavesiyle neşredilmiştir⁴⁵⁰. Son olarak da Bernard Chapira, Kahire'de bu esere ait iki elyazması nüsha keşfetmiştir. Eser ve bulduğu bu nüshalar hakkında bilgi verdikten sonra Judeo-Arabî metni ve Fransızca çevirisini ekleyerek neşretmiştir⁴⁵¹.

Prof. D. S. Margoliouth, *Sefer ha-Galuî* hakkında yazdığı bir makalesinde⁴⁵², Harkavy tarafından incelenmesi yapıp neşredilen elyazması nüshanın güvenilir olmadığını, aslında Saadia Gaon'u eleştirmek maksadıyla 962 yılından sonraki dönemde, Karaîm mezhebine mensup biri tarafından kaleme alınmış bir nüsha olduğunu ileri sürdü. Harkavy de bu değerlendirmeye oldukça uzun bir karşılık verdi⁴⁵³. Margoliouth, ileri sürdüğü görüşünden geri adım atmadı ve görüşlerini açıklamaya devam etti. Harkavy'nin kendisine yazdığı cevâbî makaledeki hatalar ve birtakım değerlendirmeleri hakkındaki yazısı ve bu yazıya Harkavy'nin cevabı aynı makalede yayımlandı⁴⁵⁴. Son olarak, Margoliouth, görüşlerinin doğruluğunu kabul ettirmek için tekrar bir makale

⁴⁴⁸ Avraham Harkavy, "Zikron ha-Ga'on Rav Sa'adyah Alfayumi u-Sefarav", *Zikkaron le-Rishonim ve-gamle-Aharonim*, Vol. V, Berlin 1891, s. 133-235. Harkavy, burada eseri tanıtan oldukça uzun bir giriş metni yazmış, Judeo-Arabî metni İbranice'ye notlar vererek çevirmiştir. Saadia'nın yazdığı Giriş bölümünün neredeyse tamamı burada neşredilmiştir. Ayrıca, Harkavy'nin *Sefer ha-Galuî* hakkındaki bölümü özellikle eserin Judeo-Arabî ismi konusunda birçok tartışmaya neden olmuş ve Harkavy'nin çevirdiği İbranice metnin yanlışlarla dolu olduğu ileri sürülmüştür (Konuyla ilgili olarak bkz. Malter, *Saadia Studies*, s. 487; Neubauer, *Dr. Harkavy on Saadyah Gaon*, s. 492-494).

⁴⁴⁹ Schechter, *Saadyana Geniza*, s. 1-7. Yazar, tespit ettiği belgenin ilk iki sayfasının birinci bölüme, diğer iki sayfasının ise üçüncü bölüme ait olduğunu haber vermektedir.

⁴⁵⁰ Malter, *Saadia Studies*, s. 487-499. Malter, aslında bu elyazmasının yeni olmadığını, Harkavy tarafından neşredilen parçanın başka bir nüshası olduğunu söyler. Bu nüshanın daha iyi korunduğunu, Harkavy'nin ayrıca birçok yerde yanlış ve yetersiz çeviri yaptığını ileri sürer.

⁴⁵¹ Bernard Chapira, "Fragments Inédits Du Sêfer Haggaloui De Saadia Gaon", *Revue des Etudes Juives*, Vol. LXVIII, Paris 1914, s. 1-14. İbranice mısraların Arapça literal çevirilerinin olduğu bu nüsha, eserin Arapça neşrine aittir. İlk parça eserin altıncı bölümüne ait olmakla beraber, ikinci parça hakkında, nüshanın okunaklı ve anlaşılır olmamasından dolayı bir şey söylenememektedir.

⁴⁵² D. S. Margoliouth, "The Sefer Ha-Galuy", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1900, s. 502-531.

⁴⁵³ A. Harkavy, "The Fragment of the "Sefer Ha-Galuy", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1900, s. 532-554.

⁴⁵⁴ "The Sefer Ha-Galuy", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 4, Jul. 1900, s. 703-707.

daha yayımladı⁴⁵⁵, ancak ileri sürdüğü görüşler taraftar bulmadı. Günümüzde Harkavy, Malter ve Schechter'in yayımladıkları elyazması nüshaların *Sefer ha-Galuy*'ye ait oldukları kabul edilmektedir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Harkavy'nin çevirisinde hatalar olduğu ve yeniden ele alınması gerektiği ileri sürülmüştür.

2.9. FELSEFE

2.9.1. Oluşum/Yaratılış Kitabının Tefsiri (תפסיר כתאב אלמבאדי - Tefsîru Kitâbi'l-Meb'âdî)

2.9.1.1. Oluşum/Yaratılış Kitabı (ספר יצירה - Sefer Yetsira)

İbranice ismiyle ספר יצירה (*Sefer Yetsira – Oluşum/Yaratılış Kitabı*) olarak bilinen eser, Yahudi mistisizminin en eski kitaplarından biridir. Ne zaman ve kim tarafından kaleme alındığı tam olarak bilinmemektedir. Saadia Gaon, bu esere yazdığı Arapça tefsirin girişinde, geçmiş dönemde yaşamış büyüklerin *Sefer Yetsira*'nın Hz. İbrahim tarafından yazıldığını aktardıklarını zikreder⁴⁵⁶. Saadia'nın bu görüşüne, eserin tefsirini yazan erken dönem müfessirlerin neredeyse tamamı katılır. Aslında eserin birçok elyazması nüshasının başlığında “*Sefer Yetsira* olarak söylenen babamız İbrahim'in Mektupları” ibareleri bulunmaktadır⁴⁵⁷. Ancak bu durum, eserin Hz. İbrahim tarafından yazıldığı anlamına gelmez. Saadia'nın da girişte açıkladığı gibi, eserde bulunan birtakım ilkeler Hz. İbrahim tarafından ortaya atılmış, asırlar boyunca kimi eklemelerle şifâhî olarak aktarılmış ve sonradan yazıya geçirilmiştir. *Sefer Yetsira*'nın genel olarak M.S. II. yüzyılda bilinmeyen bir yazar veya Rabbi Akiva (M.S. 137) tarafından kaleme alındığı söylenebilir⁴⁵⁸.

Sefer Yetsira'nın içeriği genel olarak evreni inceleyen kozmoloji ve sadece evrenin doğuşu ve kökeniyle ilgilenen kozmogoni hakkındadır. Tanrı Yehova'nın evreni harikulade bir şekilde nasıl yarattığı hakkında bilgiler sunar. Yaratılış, Yaratıcının on kutsal sayısını (*Sefirot*) ve yirmi iki İbrani harfini içeren bir süreç olarak açıklanmıştır.

⁴⁵⁵ D. S. Margoliouth, “Notes on the Sefer Ha-Galuy Controversy, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 1, Oct. 1900, s. 155-158.

⁴⁵⁶ Raphael Jospe, “Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezirah: Some Comments”, *Revue des Études Juives*, Vol. CXLIX, Issue: 3-4, Paris 1990, s. 375.

⁴⁵⁷ Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation: In Theory and Practice*, Publisher: Red Wheel/Weiser, 2nd Revised edition, Boston 1997, s. XII.

⁴⁵⁸ Christopher P. Benton, “An Introduction to The Sefer Yetzirah”, *The Maqom Journal for Studies in Rabbinic Literature*, Vol VII, Winter 2003-04, s. 1-2.

Sayılar ve harfler toplamda otuz iki yapar ve bu da bilgeliğin (hikmetin) otuz iki yolunu gösterir⁴⁵⁹. Altı bölümden oluşan *Sefer Yetsira*'nın ilk bölümünde harfler Triad (üçlü), Heptad (Yedili) ve Dodekad (On ikili) olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Daha sonra da ilk on sayı üzerinde evrenin oluşumu ve gelişimiyle ilgili felsefi değerlendirmeler yapılır. İkinci bölüm, yirmi iki harf ve sesin evrenin yaratılışındaki rolü hakkındadır. Üçüncü bölüm, üç ana harf (alef, mem ve şîn) ile Triad (üçlü)'ın özü hakkındadır. Bunların makrokozmoz (evren), yıl (zaman) ve mikrokozmoz (insan) yönündeki gelişimleri ve onlara olan etkilerinden bahseder. Dördüncü bölüm Heptad (yedili) hakkındadır. Yedi harften (beth, gimel, dalet, kaf, pe, reş ve tav) oluşan Heptad'ın nitelikleri ve evrenle olan ilişkileri üzerinde durulmuştur. Beşinci bölümde on iki harften (he, vav, zayin, het, tet, yod, lamed, nun, sameh, ayin, zadik ve kof) oluşan Dodekad (On ikili)'ın özellikleri, evren, zaman ve insanla ve özellikle burçlarla olan ilişkisi hakkında bilgi verilir. Altıncı bölüm ise beş bölümün özeti niteliğindedir. Yaratılış hakkında verilen bu bilgilerin hakikat olduğunu, Tanrı tarafından Hz. İbrahim'e verildiğini savunur⁴⁶⁰.

Sefer Yetsira'nın en önemli dört elyazması versiyonu vardır: Kısa, Uzun, Saadia ve Gra (Gaon Rabbi Eliyahu) versiyonları. Bu versiyonların elyazmaları özellikle Vatikan, British, Oxford Bodleian, Moskova ve Cambridge (Taylor-Schechter bölümü) kütüphanelerinde bulunmaktadır⁴⁶¹. Uzun versiyonu, 1300 kelimeden oluşan Kısa versiyonundan bazı yorumları ve eklemeleri ihtiva etmesiyle nerdeyse iki katı daha geniştir. Saadia versiyonu, Saadia Gaon'un yazdığı tefsirden ortaya çıkan versiyondur. Gra versiyonu ise XVIII. yüzyılda, Vilnius (Litvanya) gaonu Rabbi Eliyahu'nun, büyük Kabbala âlimi Rabbî İsaak Luria'nın (1534-1572)⁴⁶² Kısa versiyon üzerinde yaptığı çalışmaları devam ettirmesi ve bazı eklemeler ve düzeltmelerle yeniden yazması neticesinde ortaya çıkan versiyondur⁴⁶³.

⁴⁵⁹ Şule Burul, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, Erciyes Üni. S.B.E., Kayseri 2005 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 75-77.

⁴⁶⁰ Westcott ve Mathers, *Kabala'ya Giriş Sefer Yezirah (Oluşum Kitabı)*, çeviren Kemal Menemencioğlu, İkinci Basım, Hermes Yay., İstanbul 2011, s. 133-167. Eser, Kabala hakkında giriş mahiyetinde bilgiler sunması ve ilk defa *Sefer Yetsira*'nın Kısa versiyonunun Türkçe çevirisini çeşitli bilgilendirici notlarla vermesi açısından önemlidir.

⁴⁶¹ Hayman, s. 12-14. Eserde, bu elyazmaları hakkında detaylı bilgiler sunulmuş, mukayeseli değerlendirmeler yapılmış ve İbranice-İngilizce karşılıkları mukayeseli olarak neşredilmiştir; Kaplan, s. 324-325.

⁴⁶² İsaak Luria'nın kabbala anlayışı ve etkileri konusunda bkz. Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, Ankara Üni. S.B.E., Ankara 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 27-31.

⁴⁶³ Benton, s. 2.

Eser üzerine erken dönemlerden itibaren çok önemli tefsirler de yazılmıştır. Bunların en önemlileri, Saadia'nın Tefsiri, Dunaş ibn-i Tamîm'in Tefsiri, Shabbetai Donnolo'nun Tefsiri ve Rabbî Yahuda b. Barzillâi'nin Tefsiri⁴⁶⁴.

2.9.1.2. Saadia'nın Tefsiri

Saadia Gaon, 931 senesinde *Sefer Yetsira*'nın literal Arapça çevirisini ve uzun bir Arapça tefsirini yapmıştır⁴⁶⁵. *Oluşum/Yaratılış Kitabının Tefsiri* (תַּפְסִיר כְּתָאב אֱלֻמְבְּאִי) adını verdiği bu esere, elinde bulunan İbranice metni, yanlış yorumlamalara ve değiştirmelere daha fazla izin vermemek için dâhil etmiştir. Saadia, *Sefer Yetsira*'yı sekiz bölüme ayırmış, ilk dört bölümü kendi içinde yedişer paragraf olarak tekrar sınıflandırmıştır. Sonraki dört bölümü, ilk dört bölümün tekrarı ve biraz genişletilmiş hali olarak gördüğü için sadece özetlemekle yetinmiştir. Ayrıca, yazmış olduğu diğer tefsirlerinde gördüğümüz, eserlerin başına giriş bölümü ekleme alışkanlığını, burada da göstermiş ve tefsirin başına uzunca bir Arapça giriş eklemiştir. Çağının Müslüman yazarlarının yaptığı gibi sözlerine hamdele ile başlamış, ardından *Sefer Yetsira*'nın geleneksel olarak Hz. İbrahim'e atfedildiği bilgisini vermiş ve dünyanın farklı bölgelerinde yaşamış düşünürlerin, evrenin yaratılışı ve kökeni sorusunu çözmeye çalıştıklarını söylemiştir. Dehrîlerin ve yedi Yunan düşünürün ileri sürdükleri evrenin kökeniyle ilgili teorileri, isimlerini zikretmeksizin, değerlendirmiş ve bunları reddetmiştir. Ardından da *Sefer Yetsira*'nın yazarının savunduğu yaratılış teorisini değerlendirmiş ve evrenin yaratılışında harflerin ve sayıların yeri hakkında bilgi vermiştir. Son olarak da *Sefer Yetsira*'nın Hz. İbrahim'e aidiyeti ve sonraki dönem yazarları tarafından redakte edilmesi konusunu tartışmıştır. Birinci bölümde, bilinebilen şeylerle bilinmeyen şeyler üzerinde durur. Örneğin dînî kurallar, içerik ve anlam açısından bilinebilir kategoride bulunduğu için büyük bir gayretle üzerinde çalışma yapılmalıdır. Diğer yandan bilinmeyenler kategorisinde değerlendirilen tabiat kanunları ve gizemleri hakkında *Sefer Yetsira*'nın yazarının rakamlar ve harflerin yaratılıştaki büyük bir rol oynadığı iddiasından bahseder. Ayrıca, Allah'ın on kutsal ismi ve On Emir üzerinde durur. İkinci bölümde İbrani alfabesindeki harflerin temel özellikleri hakkında bilgi verir. Astrolojik bilgiler üzerinde durur ve yıldızların burçlar

⁴⁶⁴ Hayman, s. 25-33; Eser üzerine günümüze kadar yazılmış tüm tefsirlerin detaylı bir listesi için bkz. Kaplan, s. 324-334.

⁴⁶⁵ Hayman, s. 22.

kuşağındaki pozisyonuna göre insan davranışları üzerindeki etkisinden bahseder. Üçüncü bölümde tek tek rakamlar ve harflerin özellikleri üzerinde durur. Her bir rakam ve harfi çeşitli yönleriyle açıklar. Örneğin, bir rakamını bütün rakamların kökeni ve en önemlisi olmasından dolayı evrenin yaratıcısı Yüce Allah'a benzetir. Dördüncü bölüm ise çoğunlukla *Sefer Yetsira*'nın yazarı tarafından savunulan evrenin yaratılışı teorisinin değerlendirilmesi hakkındadır. Bölümün sonlarında dünyanın, gezegenlerin ve yıldızların fiziksel boyutları hakkında bilgi verir. Örneğin, dünyanın çevresinin yaklaşık olarak yirmi beş bin mil olduğunu söyler ki bu rakam günümüzde yapılan bilimsel ölçümlere⁴⁶⁶ yakın bir tahmindir⁴⁶⁷.

Eser, Saadia'nın yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*), evrenin yaratılışı ve özellikleri konularındaki görüşlerini bize ulaştırması bakımından son derece önemlidir. Saadia, *Sefer Yetsira*'nın ileri sürdüğü tüm teoriyi tam olarak kabul etmemiş, kendi fikirlerini açıklamak suretiyle değerlendirmelerde bulunmuştur⁴⁶⁸. Saadia'nın *Sefer Yetsira*'yı tefsir etmesinin sebepleri tartışma konusudur. Bir görüşe göre Saadia bu eseri, daha öncekiler tarafından esere yüklenen mitsel, mistik ve büyüsel algılamayı ortadan kaldırmak ve Rabbânî Yahudilik çerçevesinde felsefî bir eser oluşunu göstermek amacıyla yazmıştır⁴⁶⁹. Bir diğer görüşe göre ise, eserin uzun asırlardır kullanımda olması, kozmogoni hakkında bilgi vermesi ve yaratılış üzerinde durması sebebiyle Saadia tarafından tefsiri gerçekleştirilmiştir⁴⁷⁰.

Saadia'nın yazdığı *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin tamamına ait tek elyazması nüsha, Oxford Bodleian Kütüphanesinde bulunur. Nüshanın içinde bulunan bir nota göre 1263 yılında istinsah edilen bu elyazması, günümüze kadar iki defa neşredilmiştir. Birincisi, 1891 yılında Mayer Lambert tarafından yapılan neşirdir. Lambert, elyazması nüshanın Arapça metnini (Arap harfleriyle) Fransızca tercümesiyle beraber neşretmiştir⁴⁷¹. İkincisi ise 1972 yılında Yosef Kafih tarafından gerçekleştirilmiştir. Kafih, tıpkı

⁴⁶⁶ Bilimsel ölçümlere göre dünyanın çevresi 40075 km yani 24901 mil'dir.

⁴⁶⁷ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 179-192; Gyongyi (Ginger) Hegedus, *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2013, s. 8-10.

⁴⁶⁸ Bunun en açık örneklerinden birini şöyle verebiliriz: *Sefer Yetsira*, dünyanın düz olduğunu ileri sürerken, Saadia dünyanın yuvarlak olduğuna inandığını belirtir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 184).

⁴⁶⁹ Haggai Ben-Shammai, "Saadya's Goal in His Commentary on Sefer Yezira", *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1988, s. 9

⁴⁷⁰ Raphael, *Early Philosophical Commentaries on the 'Sefer Yezirah'*, s. 376-380.

⁴⁷¹ Saadia, *Commentaire sur le Séfer Yesira*; Arapça kısmı 105, Fransızca kısmı 122 sayfadır.

elyazmasında olduğu gibi Arapça metni İbranice harflerle (Judeo-Arabic) göstermiş ve hemen yanında da İbranice tercümesini yayımlamıştır⁴⁷². Kafih'in tercümesi, Lambert'in tercümesine göre daha güvenilirdir. Zaten Kafih Lambert'in tercümesini haklı olarak birçok noktadan eleştirmiştir. Kafih, Oxford'taki bu elyazmasının tanskripsiyonunu ve tercümesini daha başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir⁴⁷³.

Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî'nin günümüze ulaşabilen diğer elyazmaları ise Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Taylor-Schechter Koleksiyonunda, Geniza elyazmaları arasında bulunan parçalardır. Eserin farklı bölümlerine ait, toplamda üç parçaya ayrılmış olarak bulunan bu elyazmaları farklı zamanlarda neşredilmiştir. İlk olarak, A.M. Haberman tarafından 1946 yılında *Sinai* dergisinde *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin 2/4-7/1 arasına ait bölümü yayımlanmıştır. Nehemiah Allony ise Geniza belgeleri arasında keşfettiği diğer iki parçayla (1/1-2/6 ve 7/3-sonuna kadar) beraber tüm elyazmasını 1981'de neşretmiştir⁴⁷⁴.

Arapça yazılan *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin İbranice tercümeleri de yapılmıştır. Yahuda ben Barzillâi (ö. 1135), *Sefer Yetsira'nın Tefsiri*'ni⁴⁷⁵ yazarken ana kaynak olarak Saadia'nın tefsirini kullanmıştır. Eserinde, *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin adı bilinmeyen iki kişi tarafından yapılmış İbranice tercümelerinden yararlandığını belirtir. Bunlardan birinin İbranice tercümesinin gerçekten çok kötü ve anlaşılmasız olduğunu özellikle belirtir. *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin İbranice tercümesinin neredeyse yarısını (giriş bölümünün tamamı, diğer bölümlerden ise parçalar halinde) kendi eserinde, Saadia'nın adını bazen vererek bazen de vermeyerek zikreden Yahuda ben Barzillâi, XII. asra kadar en az iki İbranice tercümenin var olduğunun en önemli kanıtıdır⁴⁷⁶.

⁴⁷² Saadia Gaon, עם פירוש הגאון רבנו מעדיה (כתאב אלמבאדי) (Sefer Yetsira (Kitabu'l-Meb'âdî) 'im Pirûş Ha-Gaon Rabbinu Saadiya) (Efendimiz Saadia Gaon'un Sefer Yetsira (Oluşum Kitabı)'nın Tefsiri), Çev. Yosef Kafih, Publisher Machon Mishnat HaRambam, Kudüs 1972, 143 sayfa.

⁴⁷³ Hayman, s. 19.

⁴⁷⁴ Hayman, s. 18; *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'nin en önemli elyazmalarından biri olan bu Geniza nüshasının okunamayan bölümleri ve eksik kısımları Oxford nüshasından tamamlanarak bir bütün halinde neşredilmiştir.

⁴⁷⁵ Judah ben Barzillâi, *Commentar zu Sefer Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*, Hazırlayan S.J. Halberstamm, Berlin 1885. İtalya'nın Padua şehrinde bulunan tek elyazması nüshadan yararlanılarak yazılmıştır (Hayman, s. 32). Eserin önemi, Davud el-Mukammis'in "*İşrûn Makalât*" (Yirmi Makale) adlı eserinden yoğun bir şekilde alıntı yapması ve bu sayede günümüze ulaşamamış olan "*İşrûn Makalât*"'ın yeniden oluşturulmasında önemli bir rol oynamasından kaynaklanır. Ayrıca, Saadia'nın *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'sinin İbranice tercümesinden yararlanarak neredeyse yarısını zikretmesi, düalistik ve teslisçi görüşlere karşı çıkması ve Hristiyanlarla polemige girip onları eleştirmesi de eserin önemini ortaya koymaktadır (Israel Moses Ta-Shma, "Judah ben Barzillai", *EJ*, Vol. XI, s. 483).

⁴⁷⁶ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 356-357; ayrıca bkz. Hayman, s. 32.

Diğer İbranice tercümelerinden ise Lucenalı (güney İspanya) Musa ben Yusuf'un (XII. y.y.) tercümesini, XIII. y.y.lda Saadia eleştirmenlerinden Tachovlu (Çek Cumhuriyeti) Musa ben Hisdai'nin yazdığı eserinde Saadia'dan alıntı yaparken oluşturduğu İbranice tercümeleri ve son olarak da Berechiah ben Natronai ha-Nakdan (Gramerci)'ın Saadia'nın tercümesinin İbranice'sinden alıntı yaptığı *Sefer Ha-Hibbur (Bağlantılar Kitabı)* ve *Sefer Ha-Matzref (Mecmu Kitap)*'i⁴⁷⁷ zikretmemiz yeterli olacaktır⁴⁷⁸.

2.9.2. Öğretiler ve İnançlar Kitabı (كتاب الأمانات والإعتقادات - Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât); (ספר האמונות והדעות - Sefer Ha-Emunôt ve Ha-Deôt)

Saadia Gaon'un Ortaçağ Yahudi felsefesinin öncüsü olarak büyük bir ün kazanmasına sebep olan eseri *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât*'tır. Kelâm felsefesi ile Yahudi dogması arasını sentezlemeye yönelik ilk sistematik çaba olan bu eser, Ortaçağ Yahudi felsefesinin başlangıcını oluşturur⁴⁷⁹. Saadia Gaon'un başyapıtı diyebileceğimiz *Kitâbu'l Emânât*, 933⁴⁸⁰ yılında Bağdat'ta ikamet ederken ve görevinden uzaklaştırıldığı dönemde kaleme alınmıştır. Eser, ilk bakışta birbirlerinden ayrı olarak yazılıp neşredilmiş toplam on monografiden⁴⁸¹ oluşur. Bu monografiler, daha sonra biraraya getirilmiş ve Saadia'nın diğer eserlerinden de aşına olduğumuz geniş kapsamlı bir giriş bölümünün eklenmesiyle bir eser haline dönüştürülmüştür⁴⁸². *Kitâbu'l Emânât*, toplamda bir giriş ve on bölümden oluşan bir eserdir, ancak eserin yedinci bölümünün iki farklı nüshası vardır. Muhtemelen bunlardan daha eski olanı ilk olarak yazılmış, diğeri ise konuyla ilgili olarak Saadia tarafından yeniden kaleme alınmak suretiyle değiştirilmiştir⁴⁸³.

Eserin Arapça isminin tercümesi ve anlaşılması hususunda birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Arapça الأمانات “el-Emânât” (İbranice האמונות Ha-Emunôt) kelimesi iman

⁴⁷⁷ Bu iki eser, Hermann Gollancz tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Berechiah ben Natronai ha-Nakdan, *The Ethical Treatises of Berachyah Son of Rabbi Natronai Ha-Nakdan*, Notlar ekleyerek İngilizceye çeviren Hermann Gollancz, London 1902.

⁴⁷⁸ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 358.

⁴⁷⁹ Baybal, s. 174.

⁴⁸⁰ Bu bilgi, yazarın eserinde bizzat geçmektedir. “... belki de birileri “akıl nasıl olurda dünyanın sadece 4693 yaşında olduğunu kabul edebilir” diye söyleyeceklerdir...” (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 72). Bu ifadeden, Saadia'nın eserini yazdığı yılın İbrani takvimine göre 4693 yılı, miladi takvime göre ise 933 yılı olduğu neticesine ulaşılır.

⁴⁸¹ Bilimsel alanlarda özel bir konu veya sorun üzerine yazılan inceleme.

⁴⁸² Ronald Charles Kiener, “The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-I'tiqâdât", *Association for Jewish Studies Review*, Vol. 11, No. 1, Spring 1986, s. 2; Eugen Mittwoch, “An Unknown Fragment by Gaon Saadya”, *Saadya Studies*, s. 119.

⁴⁸³ Yedinci bölümün bu iki farklı nüshası hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir.

veya ilâhi bir otorite fikrinin kabul edilmesi neticesinde ulaşılan dogmalar, doktrinler, öğretiler anlamındadır. Kelimenin kökeni olan آمن fiili de dînî bir hakikate, gerçekliğe güvenme, inanma, bunları tasdik etme anlamında kullanılır. الإعتقادات “el-‘İtikâdât” (İbranice הדעות Ha-Deôt) kelimesi ise zihnî olarak tartıp tahlil etme, aklî ve eleştirel olarak araştırma neticesinde ulaşılan kesin inançlar anlamındadır. Kelimenin kökeni olan اعتقد fiili, inceleme ve araştırma neticesinde kabul etme, inanma anlamlarına gelir⁴⁸⁴. *el-Emânât* kelimesinde öznellik, taraflılık, bir dinin veya inancın öğretileri, iman esasları anlamı bulunurken, *el-‘İtikâdât* kelimesinde ise nesnellik, tarafsızlık, aklî ve eleştirel bir tahlil ve fikrî mütâala neticesinde ulaşılan içselleştirilmiş kesin inançlar anlamı vardır⁴⁸⁵. Zaten Saadia’nın bu eserdeki temel amacı Yahudiliğe ait prensipleri açıklamak ve bu prensiplerin doğru ve hakiki oluşlarını ortaya koymaktır. Genel bir metot olarak, eserin her bölümünün girişinde Yahudilikle ilgili bir ilkeyi ortaya koyar, ardından bu görüşün Tanah’tan ya da diğer dînî kaynaklardan delilini açıklamak suretiyle sözkonusu ilkeyi doğrular. Meselenin gelişimine göre bu ilkenin doğruluğunu aklî deliller yardımıyla, felsefî tartışmalar ışığında desteklemeye çalışır, bu ilkeye karşı olan tüm karşıt görüşleri ele alır ve bunların tamamını tüm yönlerini ortaya koyarak reddeder. Böylece, okuyucunun zihninden Yahudiliğe ait bu ilkenin doğruluğu hususunda oluşabilecek tüm şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmış olur. Dolayısıyla Yahudiliğe ait olan ve doğrudan kabul edilmiş sözkonusu bir ilkenin (*emânât*), kat’î bir inançla (*‘itikâdât*) içselleştirilmesi süreci ele alınmaktadır⁴⁸⁶. Buna göre eserin ismini *Öğretiler* (yani Yahudiliğe ait) ve *İnançlar* (yani aklî mütâlaa neticesinde ulaşılan) *Kitabı* olarak tercüme etmek daha doğru olacaktır.

2.9.2.1. Eserin Genel Özellikleri ve İçeriği

Kitâbu’l Emânât’ın özelliklerine genel olarak baktığımızda, Saadia’nın felsefi bir sistem kurmak yerine sözlü ve yazılı hukuk için aklî temeller oluşturmaya çalıştığını görürüz. Saadia, şariat için aklî temellerin oluşturulmasının dînî bir zorunluluk olduğunu

⁴⁸⁴ *El-Müncid Fi’l Lugatil Arabiyyeti’l Muasirati*, Daru’l Meşrik, Beyrut 2001, s. 44; 1000.

⁴⁸⁵ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 20 (Çevirenin Önsözü); Henry Malter, eserin ismini *Felsefî Öğretiler ve Dînî İnançlar Kitabı* olarak çevirmiş, ancak bu çevirinin yanlışlığı sonraki araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili olarak bkz. Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 56; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 30-32 ve Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 130.

⁴⁸⁶ Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy)*, Volume Three, Translated by Leonard Levin, Brill Yayınevi, Leiden Boston 2008, s. 7.

savunmuştur. Çünkü bu, muarızların görüşlerini ortadan kaldırmak ve inananların zihinlerinde oluşan şüpheleri gidermek için gereklidir. Bundan dolayı Tanah ile felsefeyi, vahiy ile akıllı uzlaştırmaya çalışmış ve bunu yapan ilk Ortaçağ Yahudi düşünürü olmuştur⁴⁸⁷. Bu fikirlerini, vahiy ile akıl arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığını, her ikisinin de aynı ilâhî kaynaktan neşet etmelerinden dolayı birbirlerini nakzeden görüşler ileri süremeyeceklerini, tam tersine birbirlerini destekleyen ve açıklayan bir tavır içinde olduklarını ileri sürerek izah etmiştir. Çünkü O'na göre hakikat tektir ve akıl ile vahiy hakikate götüren iki yoldur. Dolayısıyla bunların birbirlerini nakzetsmeleri düşünülemez⁴⁸⁸. Saadia bu görüşünü ortaya koyarken, önemli ölçüde Mutezîlî fikirlerden, Aristoculuktan, Platonculuktan, Neoplatonculuktan ve Stoacılıktan etkilenmiş⁴⁸⁹, Yahudiliğin temel ilkelerinin akılcı bir analizini önermek suretiyle vahiy (Tanah) ile akıl arasında uyum olduğunu savunmuştur. O, Tanah'ın ve geleneğin otoritesi yanında, aklın otoritesine ayrı bir değer vermiştir. O'na göre, akıl da vahyin ifade ettiği gerçekleri öğretir; ancak vahiy, aklın ulaşamadığı için terk etmek zorunda olduğu yüksek hakikatlerin bilinmesinde zorunludur. Aklın vahiy ile aynı hakikati öğrettiğini, fakat kesin hakikate varmak için akıl yoluna ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir⁴⁹⁰.

Saadia'nın eserinin bir başka önemli özelliği, eserin Yahudi kelâmının en çarpıcı örneği olmasıdır⁴⁹¹. Eserde, felsefî argümanlar geleneksel Yahudi öğretilerini savunmak amacıyla kullanılmıştır. Saadia, geleneksel (Rabbânî) Yahudiliğin aslında öğretiler topluluğu olduğunu bu yüzden de sistematik kelâmî tartışmalara cevap verebileceğini düşünmüştür. Mutezîlî düşüncenin etkisinde kalarak, Yahudiliği savunmak amacıyla yoktan yaratma, Allah'ın mutlak birliği, hür irade, ilâhî ceza ve mükâfat gibi çeşitli

⁴⁸⁷ Ömer Faruk Harman, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *DİA*, Cilt 12, s. 518.

⁴⁸⁸ Abraham Heschel, "Reason and Revelation in Saadia's Philosophy", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 34, No. 4, Apr. 1944, s. 394; Saadia Gaon, "vahiy" kavramı ile Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda inen ve İsrailoğullarına gönderilen sonraki peygamberler tarafından devam ettirilen ilahi inancı kastetmiştir (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 195).

⁴⁸⁹ Arthur Hyman, James J. Walsh, and Thomas Williams (Edi.), *Philosophy in the Middle Ages The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 2010, s. 338.

⁴⁹⁰ Baybal, s. 174-175.

⁴⁹¹ "Yahudi Kelâmı" tanımı için bkz. Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 71-91; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman, Hristiyan ve Yahudi Kelâmı*, Çeviren Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 61-83 ve Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 115-132.

kelâmî konularda görüş bildirmiştir⁴⁹². Böyle bir savunma yapma ve Rabbânî Yahudiliğin görüşlerinin doğruluğunu gösterme çabasının asıl sebebinin, Yahudilerin içinde bulunduğu fikrî bunalımı ortadan kaldırmak ve bu bunalımdan kaynaklanan çeşitli kelâmî problemleri çözmek olduğunu eserinin giriş bölümünde açık bir şekilde izah eder: *“Bu işleri ve bunlardan ortaya çıkan kötülükleri düşündüğümde insanoğlu için kalbim sızlar ve gönlüm İsrailoğulları için çırpınır. Çünkü, zamanımda yaşayan birçok mü'minin imânlarının hâlis olmadığını ve itikatlarının da yanlış olduğunu, inkârcıların ise imânsızlıklarıyla övündüklerini ve kendileri sapkınlığa düşmüş oldukları halde hâk ehlini horladıklarını gördüm. Ayrıca, onları bulundukları derinliklerden çıkaracak bir dalgıç ve ellerinden tutup kıyıya çıkaracak bir yüzücünün bulunmadığı şüphe denizine batan ve kafaları karışıklıkla dolu insanlar gördüm”*⁴⁹³.

Saadia Gaon'un yaşadığı Bağdat ve civarında Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüştler ve herhangi bir dînî görüşe bağlı olmayan heretik/zındık olarak nitelendirilen kimseler vardı. Herbir grup kendi düşüncesinin doğruluğunu diğerlerine izah etmek ve kabul ettirmek için çaba gösteriyordu. Hatta zaman zaman halifenin huzurunda da çeşitli kelâmî görüşler tüm gruplarca tartışılırdı⁴⁹⁴. Böyle bir ortamda bulunan Yahudi inancına sahip kimselerin kafalarının karışıklık ve şüphe içinde olduğunu gören Saadia, insanların bu şüpheden nasıl çıkacaklarını ve selamete nasıl ulaşacaklarını göstermek için böyle bir eseri kaleme aldığını açıklamaktadır⁴⁹⁵.

Bir giriş ve on bölümden oluşan *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât*'ın giriş bölümünde yazar, genel olarak bilgi teorisi (epistemoloji) hakkındaki görüşlerini açıklar. İlk olarak Allah'a hamd-ü sena ile sözlerine başlar. Ardından da insanoğlunun gerçeği arama faaliyeti esnasında onun zihnini kuşatan şüphelerin sebeplerini ve bu şüphelerin ortadan kaldırılması için izlenmesi gereken metotları açıklar. Şüphe denizine düşmüş olanlar için Allah'ın kendisine bahsetmiş olduğu ilmi, insanların kurtuluşuna vesile olması dileğiyle bu eseri yazdığını belirtir. Eserini dikkatle takip edecek okuyucunun, tüm şüphelerinden kurtulacağını ve kat'î bir imana sahip olacağını belirten Saadia, akıl süzgecinden geçirilmiş bir itikat yoluyla hiçbir şüphenin olmadığı kat'î bir imana ulaşılması gerektiğini söyler. Bilgi teorisi açısından şüpheciliği reddederek rasyonalist

⁴⁹² Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 4.

⁴⁹³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 4.

⁴⁹⁴ Bu tartışmaların bir örneği için bkz. Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 13.

⁴⁹⁵ Hyman ve diğerleri, s. 338.

bir tavır benimseyen Saadia, bilginin elde edilmesinde geçerli olan dört kaynağını açıklar: 1) Duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgi, 2) Aşikâr prensiplerin rasyonel sezgisiyle ulaşılan bilgi, 3) Duyular ve akıl yoluyla mantıksal çıkarım sonucu elde edilen bilgi (İstidlâli) ve 4) Doğru Haber⁴⁹⁶. Bölümün son kısmında da inançsızların ve heretiklerin dinsel anlatılara inanmamaları ve bunları reddetmelerinin temel sebepleri üzerinde durur. Bu sebepleri şöyle sıralar: Hakikatin ağır olması, cehaletin yaygınlığı, insanoğlunun nefsî zevklere karşı gösterdiği meyil, tefekküre karşı duyulan istikrah, kendini beğenme, inançsız birinden duyduğu sözlere göre hayatını tanzim etme ve kişinin inançlı birine duyduğu husumet (o kimsenin düşmanına olan husumeti, düşmanının inancına nefreti beraberinde getirebilir). Saadia, giriş bölümünü eserin on bölümünde neler anlatacağını, her bir bölümün ana başlıklarını vererek bitirir. Bu konuları ele alırken önce Tanah'tan deliller getireceğini sonra da aklî delillerle görüşünü destekleyeceğini söyler⁴⁹⁷.

Başlığı “الموجودات كلها محدثة - *Bütün Mevcudâtın Yaratılmış Olduğuna Dair*” olan birinci bölüm, eserin en uzun ve en önemli kısmıdır. Kainatta bulunan her şeyin yaratılmış olduğu görüşünü açıklar. Her şeyin yoktan var edildiğini (*creatio ex nihilo*) belirterek, yaratmanın ispatlanmasında hudûs delilini kullanır. Aristo ve Mutezîlî kaynaklı olan dört yaratma delili üzerinde durur: 1) Dünyanın sonluluğu delili, 2) Cisimlerin birçok parçadan oluşması delili, 3) Arazlardan çıkarılan delil ve 4) Zaman mefhumundan çıkarılan delil. Bu dört delil hakkında açıklama yaptıktan sonra dünyanın yaratılmışlığı hakkında ileri sürülen on üç teoriyi inceler. Bunların ilk sırasında, kendisinin de desteklediği *Yoktan Yaratma* teorisini koyar. Ardından da diğer on iki teoriyi, bunların sahiplerinin isimlerini zikretmeksizin sayar. Bu teorilerin niçin kabul edilmemeleri gerektiğini çeşitli argümanlar ileri sürerek savunur. Daha sonra da belirleyici bir neticeye ulaşır: Dünya yoktan yaratılmıştır ve sonradan yaratılmış varlıkların mutlaka bir Yaratıcısı vardır⁴⁹⁸.

İkinci bölüm, “محدث الاشياء واحد تبارك و تعالي - *Eşyanın Yaratıcısının Yüce ve Her Tür türlü Eksikliklerden Uzak Olan Allah Olduğuna Dair*” başlığıyla konusunun Allah olduğunu gösterir. Yaratıcının mahiyeti ve niteliği hakkında bilgi verir. Allah'ın bir, hay (hayat),

⁴⁹⁶ Saadia Gaon, “*Doğru Haber-الخير الصادق*” tabiriyle Peygamberlere vahyedilen haberleri, kitapları kastetmektedir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 20).

⁴⁹⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 1-30.

⁴⁹⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 30-73.

her şeye kadir (kudret), herşeyi bilen (ilim), hiçbir şeyin kendisine benzemediği ve kendisinin de yaratılmış şeylere benzemediği (Muhafeletün lil-Havâdis) bir varlık olduğunu söyler. Bunların her birinin delillerini Tanah'tan getirir. Ardından da (Allah'ın varlığına ve bir oluşuna dair) bu düşüncelerinin aklî delillerini sıralar: Bütün mevcudâtın Yaratıcısı, kendi yarattığı varlıklarla aynı türden olamaz, dolayısıyla yarattığı varlıklar çok sayıda olduğu için O, tek olmalıdır. Yaratıcı fikri, akıl tarafından, varlığın açıklanmasında zorunlu olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, daha önce zikrettiği hudûs delili ile bir Yaratıcının varlığı fikrini zaten ispatlamıştır. Allah'ın ilâhî sıfatlarını açıklarken, bu arada Hristiyanların teslis inancıyla sapkınlığa düştüklerini belirtir. Onların, Hz. İsa'nın varlığı hakkındaki görüşlerini reddeder. İkinci bölümde son olarak Tanah'ta Allah'ın antropomorfik ifadelerle anlatıldığı (Allah'ın elinin, gözlerinin, kulaklarının oluşu ve insanoğluna has birtakım davranışları ve ifadeleri göstermesi gibi) birçok pasukların yorumuna geçer. Bu ifadeleri on sınıfa ayırır ve bunların Allah için düşünülemeyeceğini ifade eder. Tanah'taki bu ifadelerin literal (harfî) anlamlarının yanı sıra bir de mecazî anlamlarının bulunduğunu ve bu ifadelerin Allah için kullanıldığında mecazî anlamın kabul edilmesinin gerektiğini savunur⁴⁹⁹.

Saadia, dünyanın yaratılmışlığını, yaratıcısının ise Allah olduğunu ve O'nun var, bir, eşsiz, kâdir-i mutlak, sonsuz kudret, ilim ve hikmet sahibi olduğunu hem Tanah'tan delillerle hem de akli delillerle ispata çalıştıktan sonra Yüce Yaratıcının bu dünyayı yaratmasındaki gayesi üzerinde durur. Başlığı “*في الامر والنهي - Emirler ve Yasaklar Hakkında*” olan üçüncü bölümde, Allah'ın zorunluluk sonucu değil iradî olarak yarattığı mahlûkatı mutlu olmaları için yarattığı fikri üzerinde durur. Onların mutluluklarını sağlamak için birtakım ilâhî emirler ve yasaklar vermiştir. İnsanlar da bu kurallara uydukları zaman nihâî mutluluğa erişeceklerdir. Böylece insana doğrudan mutluluğu verme yerine, bunu elde etmek için beşerî çabayı gerekli kılarak Allah, bu tür mutluluğun daha büyük olacağını taahhüt etmiştir. Saadia'ya göre, Tanah'ta yer alan ilâhî emirler ve yasaklar iki kısma ayrılır: Akliyyât ve Sem'îyyât. Akliyyât, akla dayanan ve akılla açıklanabilen (rasyonel) emirler ve yasaklardır. Cinayet ve hırsızlığın yasaklanması gibi. Sem'îyyât ise kaynağını ilâhî vahiyde bulan geleneksel kanunlardır, yani akıl açısından değil Allah tarafından emredildiği veya yasaklandığı için yerine getirilen emirler ve yasaklardır. Perhizler ve Sebt yasakları gibi. Rasyonel emirlerdeki

⁴⁹⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 73-112.

otorite, bizzat akılla ilgilidir. Geleneksel emirlerdeki otorite ise, onu emredenin arzu ve iradesinde yatmaktadır. Allah her iki hukuk (kanun) türünü de vahyetmiştir. Çünkü vahiy olmaksızın mükemmel olarak rasyonel bir özellik taşıyanlar bile, rasyonel kanunların tam ve dikkatli uygulanmasında ittifak sağlayamazlar. Ayrıca onlar, vahiy olmaksızın geleneksel kanunları daha az keşfederler. Halbuki onların kurtuluşu bu ikisine (rasyonel-gelenek) dayanmaktadır. Saadia, vahiy konusu üzerinde dururken vahyin ve nübüvvetin gerekliliği konularına da temas eder. İlâhî bir vahiy olarak Tanah'ın belli bir zaman süresi için indirilip indirilmediği, bir müddet sonra nesh edilip edilmediği konularında görüş bildirir. Tanah hükümlerinin nesh edilmesinin gerektiğini ileri süren yedi fikri, çeşitli deliller ileri sürerek eleştirir ve geçersizliğini ortaya koyar. Ancak, bu açıklamalara rağmen hâlâ Tanah'ın neshi hakkında içinde şüphe duyanların ileri sürdükleri pasuklardan on tanesini ele alır ve bunların izahını yapar. Son bölümde ise kendisinden yaklaşık olarak 60 yıl önce yazan Hîvî el-Belhî'ye cevap verir. Tanah'ın otoritesini ve güvenilir oluşunu ileri sürerek, Hîvî'nin ileri sürdüğü görüşlerin bir kısmına (on iki tane) cevap verir. Eserin bu kısmı, muhtemelen Saadia'nın Hîvî'ye yazdığı reddiyeden yararlanılarak yine yazarın kendisi tarafından oluşturulmuştur⁵⁰⁰.

Allah'ın insanoğlunu yaratmasındaki ve ilâhî emir ve yasaklarını bildirmesindeki temel amaç, insanoğlunun mutluluğudur. Bu düşünce, insanın yaptığı iyi ya da kötü her türlü davranışta tam anlamıyla hür olduğu kabul edilirse bir anlam ifade eder. Aksi takdirde, insanın fiilleri Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleşirse o zaman mükafat ya da cezanın herhangi bir anlamı olmayacaktır. İşte Saadia Gaon, başlığı ” *في الطاعة والمعصية* ” olan dördüncü bölümde, insanın fiillerinde hür olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Saadia, insanın fiillerinde fâil-i muhtar (dilediği fiilleri gerçekleştirmekte hür olması) olduğunu, dolayısıyla bütün fiillerinden tamamen sorumlu olduğunu düşünmektedir. Tanah'tan konuyla ilgili birçok pasuğu da delil göstererek görüşünü kuvvetlendirmektedir. Ayrıca, insanoğluna Allah tarafından aklın üstün gücünün bahsedilmiş olması, onun yaratılıştaki merkezî bir noktada yer aldığını ve yaratılışın nihâî amacının insan olduğunu gösterir. Bu görüşüne muhalif sekiz fikri sayar ve bunların yanlışlıklarını izah eder. Saadia'ya göre insanın fiillerini seçme gücü ve hakkı olmasaydı emirlerin ve nehiylerin bir anlamı olmazdı. Kişilerin fiilleri önceden takdir edilmişse mükafat veya ceza vermenin bir önemi yoktur ve bu

⁵⁰⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 112-145.

durum ilâhî adalete de uygun değildir. Saadia, insanın fiilerinde hür olduğunu savunur ve bunu da dört delille ispatlamaya çalışır: Empirik tecrübeler, Akıl, Tanah ve Rabbânî gelenek⁵⁰¹.

Saadia Gaon, beşinci bölümde teodise sorununu ele alır. İlâhî emir ve yasaklara mütemadiyen uydukları halde sıkıntı ve dertler içinde yaşayan, ancak bu kurallara uymadıkları halde gayet mutlu ve refah içinde yaşamlarını devam ettiren insanların durumlarından bahseder. “*في الحسنات و السيآت - İyilikler ve Kötülükler Hakkında*” başlığıyla girişini yaptığı bu bölümde öncelikle hasenât (İyilikler-Sevaplar) ve seyyiât (Kötülükler-Günahlar) kavramlarının tariflerini yapar ve Tanah’tan örnekler sunar. Kişinin yaptığı her türlü fiilin onun ruhu üzerinde olumlu (temiz ve saf olması) ya da olumsuz (bozulması) olarak etkide bulunduğunu söyler. İnsanları, hasenat ve seyyiâtlarına göre on sınıfta değerlendirir: İmanlı, imansız, itaatkâr, âsi, masum, hatalı, suçlu (müznib), fâsık, kâfir ve tövbekâr. Herbirini tek tek açıklar ve bu kişilerin durumları hakkında bilgi verir. Gerçek tövbenin mahiyetini, tövbenin şartlarını (terketme, pişman olma, istiğfar ve tekrarlamamaya söz verme) açıklar ve ancak bu şartlar yerine getirilirse tövbenin gerçekleşebileceğini iddia eder. Ayrıca, affedilmek için yapılan duaların kabul edilmeyeceği yedi durumu, günahkârın pişmanlık içinde bile olsa asla affedilmeyeceği üç büyük günahı (insanları günaha teşvik etmek, inançlı birine iftira atmak ve hırsızlık yapmak) ve bu dünyada cezasının verilmesinin zorunlu olduğu dört tür günahı açıklar: Yalan yere yemin, masum birini öldürme, evli bir kadınla zina yapma ve yalancı şahitlik yapma. İmanlı insanın durumunu açıkladığı bölümde Saadia, teodise sorununa olan bakışını da ortaya koyar. Saadia’ya göre imanlı birinin başına gelen çeşitli sıkıntı ve felaketlerin sebebi ya o kimsenin daha önceden işlediği günahların cezasıdır ya da Allah’ın bir sınamasıdır. Çünkü imanlı kişi, bu dünyada, işlediği çeşitli günahların kefareti olarak, sıkıntı ve felaketlerle karşılaşmaktadır. Buna göre imanlı kişi ahirete herhangi bir günahı olmaksızın gidecek ve doğrudan cennete girecektir. Bölümün son kısmında, insanın zihninden geçirdiği kötü düşüncelerinden ve baskı altındayken yaptıklarından dolayı günahkâr olup olmayacakları hususundaki görüşlerini açıklar⁵⁰².

⁵⁰¹ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 145-165.

⁵⁰² Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 165-188.

Eserin altıncı bölümü “*في جوهر النفس والموت وما يتلو ذلك - Ruhun Cevheri, Ölüm ve Ölüm Sonrası Hakkında*” başlığıyla genel olarak insan ruhu, ölüm ve ölüm sonrası hakkında bilgi vermektedir. Ruhun mahiyeti hakkındaki yedi görüşü ele alır. Bunların altısının yanlış, kendi savunduğu yedinci görüşün ise doğru olduğunu iddia eder. Yunan felsefesinde yer alan ruhun bedenden ayrı olmadığını ileri süren fikirleri, ruhun hava veya ateşten oluştuğunu söyleyen teorileri ve ruhun iki farklı yapıdan ((kalıcı ve geçici) teşekkül ettiğini iddia eden görüşleri reddetmiştir. Ayrıca, Karaîm mezhebinin kurucusu ‘Anân ben David’in adını zikrederek O’nun savunduğu görüşün de hatalı olduğunu söyler. O’nun Tesniye 12/23 pasuğunu yanlış yorumlaması neticesinde ruhun kanla ilişkili olduğunu ileri sürmesinin kesinlikle yanlış olduğunu, Tanah’tan getirdiği çeşitli delillerle savunur. Daha sonra da ruh hakkındaki kendi fikrini açıklar. Bu konunun, Allah’ın mahiyeti ve yoktan yaratması konuları gibi anlaşılması zor konulardan olduğunun altını çizer. Saadia’ya göre ruh, Allah’ın yarattığı diğer varlıklar gibi yaratılmış bir varlıktır. Allah insanın bedenini yarattığı anda ruhunu da yaratır. Ruhun bir başlangıcı vardır (ezelî değildir) ancak onun bir sonu yoktur, ebedîdir. Ruh ile beden bir bütünü oluşturduğu ve ahiretteki cezalandırma veya mükafatlandırmayı birlikte yaşayacaklarını savunur. Konuyla ilgili Tanah’ta bulunan delilleri sayar ve Karaîm mezhebinin bu konudaki görüşlerine karşı çıkar. Ruh hakkındaki görüşlerinden sonra ölüm ve sonrasında yaşananlar hakkındaki görüşlere geçer. Ölümü, ruh ile beden birlikteliğinin sona ermesi olarak tanımlayan Saadia, ruhun bedenden ayrılış anında yaşananlar, ölüm meleğinin gelişi ve görünüşü, bedenden çıkan ruhun insanlar tarafından görülememesi, ölüm sonrasında ruhun nereye gittiği gibi konulara açıklık getirir. İyi ruhlar yükselere (cennete) süzülürken kötü ruhlar ise başıboş bir şekilde ortalıkta dolaşırlar. Bu durum, Allah’ın yaratmayı durdurup yeniden dirilmeyi dilediği güne kadar bu şekilde devam eder. Altıncı bölümün sonunda Saadia, tenasüh inancı hakkındaki görüşlerine yer verir. Öncelikle bu inanışta olanların görüşlerini delillendirmek için ileri sürdükleri dört delili değerlendirir ve bunların yanlışlığını yine delilleriyle beraber açıklar. Netice olarak da bu görüşe kesinlikle karşı çıktığını belirtir⁵⁰³.

Saadia Gaon’un yazdığı bu eserinde bulunan on bölümden sadece yedinci bölümünün birbirlerinden farklı iki nüshası bulunmaktadır: Oxford ve Leningrad Nüshaları. Saadia

⁵⁰³ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 188-211.

hakkında araştırma yapanlar, hangisinin daha önce yazıldığı, *Kitābu'l Emânât*'ta bulunmasını istediği ve ayrı bir risale olarak hazırlandığı konularında anlaşılamamışlardır⁵⁰⁴. Her iki bölümün de ana konusu ölümden diriliştir. Başlığı “ *فى احياء الموتى فى دار الدنيا - Ölülerin Bu Dünyada Dirilmesi Hakkında*” olan Oxford nüshasına göre eserin içeriği şöyledir: Saadia, Yahudiler arasında ahiret hayatı başlayınca dirilmenin gerçekleşeceğine olan inancın tam olduğunu bildirir. Bu görüşe karşı çıkan herhangi bir Yahudi tanımadığının altını çizer. Ancak, Mesih'in geleceği zaman ölümlerin tekrar dirileceği inancının tüm Yahudiler tarafından kabul edilmediğini belirtir. Bu noktada Saadia, Mesih döneminde ölümlerin fiziksel olarak dirileceğine inandığını ve bu inancı açıklığa kavuşturmak için bu bölümü yazdığını özellikle açıklar. Ardından da ölümlerin Mesih zamanında dirileceğini anlatan Tanah pasuklarını yorumlar. Bu pasukların literal olarak değerlendirilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Örneğin Tesniye 32. perekte anlatılanların, bu dünyada gerçekleşecek dirilmenin en açık örneklerinden biri olduğunu savunur. Hezekiel ve Daniel kitaplarından çeşitli pasukları delil olarak ileri sürüp açıklar. Bu görüşe inanmayanların, sözkonusu pasukları mecazî olarak yorumladıkları için böyle bir hataya düştüklerini söyler. Halbuki Saadia, bir pasuğun ancak dört şart altında mecazî olarak yorumlanabileceğini ve konuyla ilgili ileri sürdüğü pasuklarda mecazî yoruma geçilebilecek bir durumun sözkonusu olmadığını savunur. Daha sonra da Rabbânî gelenekte bulunan Mesih zamanında gerçekleşecek dirilmeye ilişkin inanç hakkında bilgi verir. Son bölüm ise dirilmeye ilişkin mantıksal açıdan akla gelebilecek on soru ve bunların cevapları hakkındadır. Örneğin, Mesih döneminde gerçekleşecek yeniden dirilmenin muhatapları kimdir? Saadia bu soruya, dirilmenin İsrailoğulları arasında olacağını, dindar olarak ölen ve tövbe eden tüm Yahudilerin dirileceğini ancak, tövbe etmeden ölen zındık ve heretiklerin bu haktan yararlanamayacaklarını savunur. Mesîhî dönemde dirilenlerin, ahiret hayatı için tekrar ölüp ölmeyecekleri konusunda ise onların tekrar ölüp dirilmeyeceklerini, hayatlarının ahiret hayatı başlayana kadar uzatılacağını ve sonrasında da ahiret hayatına geçiş yapacaklarını iddia eder⁵⁰⁵.

Leningrad nüshasının içeriği ise şu şekildedir: Saadia, sözlerine Allah'ın verdiği sözleri yerine getireceğini vurgulayarak başlar. İsrailoğullarının çoğunun Mesîhî dönemde

⁵⁰⁴ Steven Harvey, “Logistical and Other Otherworldly Problems in Saadya”, *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Edi. Benjamin Hary ve Haggai Ben-Shammai, Brill Academic Publishers, Leiden 2006, s. 55-56.

⁵⁰⁵ Saadia, *Kitāb 'ul Emânât*, s.211-229.

yeniden dirileceklerine inandıklarını, ancak küçük bir topluluğun buna inanmadıklarını söyler. Bu kimselerin dünyevî değil uhrevî dirilişe inandıklarını, ancak bu inançlarının delillerinin şüpheli ve zayıf olduğunu iddia eder. Dirilmenin bu dünyada gerçekleşeceğine itiraz edenlerin ileri sürdükleri dört ana delili (tabiî delil/fitrat, aklî delil, kitâbî delil/Tanah ve naklî delil/gelenek) değerlendirir. Bunların tamamını gerekçeleriyle beraber reddeder. Mesîhî dönemde dirilmenin olacağına inanmamak, Allah'ın varlığına, mevcûdâtı yoktan yarattığına ve Hz. Musa'nın mucizelerine inanmamak gibidir. Dolayısıyla buna inanmayan dinden çıkmış sayılır. Tanah'ta yer alan, dirilmenin bu dünyada gerçekleşeceğine dair pasukları mecazî olarak yorumlamanın uygun olmadığını söyler. Saadia burada, bir pasuğun anlamının mecazî olarak yorumlanabilmesinin dört şartını sayar. Ardından da Mesîhî dönemde gerçekleşeceğine inandığı dirilmeyle ilgili pasukların bu şartlara uymadığını, bundan dolayı da harfî olarak yorumlamanın doğru olacağını savunur. Buradan yola çıkarak, şayet te'vil şartlarına uymayan pasuklar te'vil edilirse bir başkası da diğer tüm pasukları kendi anlayışına göre te'vil edebileceğini iddia eder. Bundan dolayı, itikâdî esaslar noktasında bir karmaşa yaşanabileceğini söyler⁵⁰⁶.

Bu iki farklı nüshayı genel olarak değerlendirdiğimizde, her ikisinin de Mesîhî dönemde Yahudilerin yeniden dirileceklerine olan inancın çoğunluk tarafından kabul edildiğini ancak küçük bir topluluğun bu inanca sahip olmadıklarını söylediğini görürüz. Birbirlerinden farklılaştıkları nokta, konuyu işlerken takip ettikleri metottur. Oxford nüshasında, Mesîhî dönemde dirilmeyle ilgili Tanah pasukları üzerinde yoğunlaşmıştır. Konu işlenirken metodik olarak bu pasukların harfî olarak anlaşılmasının gerekliliği, mecazî (te'vil) olarak yorumlayanların yanlışa düşmüş oldukları ve Rabbânî geleneğin bu inancı tasdiki hususlarına değinilmiştir. Leningrad nüshasında da temel konu Mesîhî dönemde dirilmenin gerçekleşeceğine inanmayanların varlığı noktasıdır. Ancak bu nüshada, Tanah üzerine yoğunlaşılmamış, bunun yerine dirilmenin bu dünyada olacağına itiraz edenlerin ileri sürdükleri deliller değerlendirilmiş ve bu deliller çürütülmüştür⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 409-435; Harvey, *Logistical and Other Otherworldly Problems in Saadya*, s. 69-72.

⁵⁰⁷ Harvey, *Logistical and Other Otherworldly Problems in Saadya*, s. 73-74.

Kitâbu'l Emânât'ın ikinci bölümü Mesîhî dönemde gerçekleşeceğine inanılan İsrailoğullarının kurtuluşu hakkındadır. “*فى الفرقان - Kurtuluş Hakkında*” başlığıyla bölüme giriş yapan Saadia, yedinci bölümde açıkladığı Mesîhî dönemde gerçekleşecek dirilmeye ilgili verdiği bilgilerden hemen sonra İsrailoğullarının Mesîhî dönemde kavuşacakları nihâî kurtuluş üzerinde durur. Tanah'ta bulunan birçok pasuktan örnekler vererek Allah'ın İsrailoğullarını bu dağınık durumlarından kurtaracağını, dünyanın doğusundan ve batısından toplayarak Kutsal Topraklarda (*Arz-ı Mev'ud*) biraraya getireceğini, oraya yerleştireceğini ve İsrailoğullarının bu topraklarda seçilmiş ve ayrıcalıklı bir durumda yaşayacaklarını söyler. Özellikle Daniel X. ve XII. pereklerden yola çıkarak, çeşitli hesaplamalar yapmak suretiyle beklenen Mesih'in geleceği zamana ilişkin düşüncelerini açıklar. Mesîhî dönemde yaşanacakları, Tanah ve Talmud'tan çıkardığı bazı deliller yardımıyla, sırasıyla anlatan Saadia, toplamda yaşanacak on üç hadise hakkında bilgi verir. Mesîhî dönemin gelecekte yaşanacağını savunan Saadia, İkinci Mabed döneminde yaşandığını savunan bazı Yahudi mezheplerine karşı Tanah, tarihi bilgiler ve kendi görüşünden deliller getirerek hem böyle bir iddianın mümkün olamayacağını ispatlamaya çalışır hem de Mesîhî dönemin on beş özelliği hakkında bilgiler verir. Örneğin, bu dönemde tüm insanların tek Allah'a inanacaklarını, bütün milletlerin bağımsız olacaklarını, kimsenin diğerlerine vergi vermek zorunda kalmayacağını, hayvanların da barış ve selamet içinde yaşayacaklarını, kurt ile kuzunun yanyana olacağını söyler. Bölümün sonunda, Hristiyanların Mesih inancı üzerinde durur. Onların Tanah'ta bulunan Mesih ile ilgili pasukları Nasıralı İsa olarak yorumlamalarını, O'nu Tanah'ın haber verdiği Mesih olarak kabul etmelerini eleştirir⁵⁰⁸.

Saadia'nın eskatolojik görüşlerini açıkladığı son bölüm, “*فى الثواب والعقاب فى دار الآخرة - Ahiretteki Mükafat ve Ceza Hakkında*” başlığını taşıyan dokuzuncu bölümdür. Her zamanki gibi Tanah'tan deliller getirerek sözlerine başlar: Allah'ın doğru ve iyi olanları, inançsızlık ve dalalet içinde yaşayanlardan ayırt edeceğini ve her iki gruba da yaptıklarına göre bir karşılık vereceğini Tanah'ta ilân etmektedir. Aklî ve naklî birçok delili, eserin daha önceki bölümlerinde açıkladığını özellikle vurgular. Bu dünyada yaşananların, insanların nihâî olarak yaşayacakları olmasının mümkün olmadığını, iyiliklerin ve kötülüklerin karşılıklarının verileceği bir hayatın varlığının elzem

⁵⁰⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 229-254.

olduğunu savunur. Tanah'ta anlatılan on üç hadise üzerinde durarak, bunların ahiretteki cezalandırma ve mükafatlandırmanın hak olduğunu kanıtlayan en önemli deliller olduğunu söyler. Örneğin, Hz. İshak'ın kurban edilmesi olayı üzerinde durur. Hz. İshak'ın ahirette bu bağlılığının karşılığını göreceğine inandığı için teslim olduğunun altını çizer. Aynı şekilde Daniel'in arslanların önüne atılması olayını da örnek gösterir. Saadia'nın Tanah'tan verdiği örnekler, ahiretin ve orada gerçekleşecek mükafatlandırma ve cezalandırma hadisesinin varlığına doğrudan delalet eden deliller değil ancak ima yoluyla değinen örneklerdir. Daha sonra Talmud ve Rabbânî görüşleri yansıtan diğer eserlerden ahiretin varlığıyla ilgili bilgiler sunar. Dokuzuncu bölümün neredeyse yarısından fazlasını, Saadia'nın daha önce yedinci bölümde ele aldığı sorular ve cevapların biraz daha geniş bir açıdan değerlendirildiği on soru ve cevapları oluşturur. Öteki dünyadaki cezalandırma ve mükafatlandırmanın yapısı, ceza ve mükafatın verileceği mekanın ve zamanın niteliği, cezalandırma ve mükafatlandırmanın ebedî olup olmaması, cezalandırılan veya mükafatlandırılanlar arasında derece farkının olup olmayacağı, kimlerin büyük bir azaba çarptırılmaya müstehak oldukları ve ahirette insanların birbirlerini tanıyıp tanıyamayacakları konularında başta Tanah olmak üzere Talmud ve diğer Rabbânî kaynaklardan yararlanarak görüşünü ortaya koyar⁵⁰⁹.

Saadia'nın insanın davranış biçimleri ve ahlâki yaşantısı hakkındaki görüşlerini açıkladığı ve eserinin son kısmını oluşturan onuncu bölümün başlığı “ *فيما هو الاصلح ان* ” *بصنعه الانسان في دار الدنيا - İnsanın Bu Dünyadaki En Uygun Davranışları Hakkında*”dır. Asıl tartışacağı konuya giriş yaparken Allah'ın her yönüyle tek oluşu ve O'nun yarattıklarının çok ve farklı oluşuna dikkat çeker. Etrafımızda gözlemlediğimiz varlıkların, birbirlerinden farklı parçalardan oluşan varlıklar olduğunu söyler. Buradan yola çıkarak, insanın ahlâk ve zihin dünyasının tek bir yönden değil çok ve farklı parçalardan oluştuğunu iddia eder. Böyle bir risaleyi yazmasının sebebi olarak da insanlardan bazılarının bu gerçeği görmezden gelerek, sadece tek düşünce ve davranış kalıbını ön plana çıkarmak suretiyle diğerlerine karşı öfke ve nefretle hareket etmelerini gösterir. Böyle bir davranış şeklinin kesinlikle yanlış olduğunu, zaten Allah'ın da böyle bir şeyi istemediğini birtakım aklî deliller sunmak suretiyle ispatlamaya çalışır. Daha sonra da kendi tecrübe ve gözlemlerine göre belirlediği on üç tek yönlü davranış kalıplarını tek tek inceler. Her zamanki gibi, önce eleştireceği fikrin görüşlerini açıklar

⁵⁰⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 255-280.

ve ardından da deliller ortaya koyarak onların yanlışlıklarını açıklar. Örneğin, insanların bir kısmı, dervişlerin yaşadığı zâhidane, züht dolu ve münzevî hayat tarzının insanoğlunun takip etmesi gereken en iyi yol olduğunu söyler. On üç davranış biçiminden ilk olarak bu görüşü değerlendirir. Dervişlerin dünyadan el etek çekme, dağlarda ve insanlardan uzak yerlerde yaşama anlayışlarını inceler. Sonunda da kendi görüşünü açıklar: Bu fikri savunanlar çoğunlukla haklıdırlar, ancak hayatın güzelliklerini yaşamayla ilgili birçok alışkanlıkları terkettikleri ve aşırılığa kaçtıkları için yanlış düşmüşlerdir. Özellikle evlenmekten uzak durmaları, insanlığın sonunu getireceği için son derece hatalı bir davranıştır. İşte Saadia Gaon, münzevî yaşama, yeme-içme, cinsî münasebet, homoseksüellik, para biriktirme, çocuk sahibi olma, dünyada mesken kurma, uzun ömürlü olma, hüküm sahibi olma, intikam alma, ilmî bilgiye ulaşma, Allah'a ibadet ve dinlenme olarak on üç başlık altında topladığı bu davranış şekillerini değerlendirmeye tâbi tutar. Bölümün sonuna doğru çeşitli karışımların duyulara, özellikle görme ve duymaya olan etkilerinden bahseder. Oldukça ilginç bilgilerin verildiği bu kısımda renklerin insan ruhuna etkisini açıklar. Örneğin, beyaz, sarı, kırmızı veya siyah gibi sadece tek renkten oluşan bir şeyin insan gözünü zayıflattığını iddia eder. Ancak karışım içine girdiğinde olumlu bir etkide bulunur. Örneğin, kırmızı sarı ile birleştğinde ortaya çıkan (turuncu) renk insanın daha enerjik ve canlı olmasını sağlar. Ayrıca sarı ile siyahın karışımı insan ruhuna hüznün ve keder duyguları yükler. Saadia, renklerin dışında bir de müzik notalarının insan ruhuna etkisinden de bahseder. Tıpkı renklerde olduğu gibi, tek notanın (ses/vuruş) insana olumsuz bir etkisi vardır. Ancak karışım içine girdiğinde farklı etkilerde bulunur. Farklı tonlarda sekiz ritmin bulunduğu bilgisini verir ve ikinci ritmin kanı harekete geçirici ve üçüncü ritmin ise insandaki kahramanlık ve cesaretvâri duyguları coşturucu olduğunu söyler. Bölümün ve eserin sonunda, bu bölümde ileri sürdüğü ahlâk anlayışını desteklemek için Tanah'tan, özellikle Vaiz kitabından çeşitli pasukları örnek olarak sunar. Bu kitapta bulunan her şeyin kalbi ihlâslı olanlar için fayda sağlayacağını savunarak eserin bittiğini söyler⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s.281-320.

2.9.2.2. Eserin Neşri

Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât çeşitli zamanlarda neşredilmiş ve farklı dillere çevrilmiştir. Biz burada öncelikle Arapça neşri üzerinde duracağız. Ardından da sırasıyla İbranice, Almanca ve İngilizce çevirileri hakkında bilgi vereceğiz.

2.9.2.2.1. Arapça Neşri

X. y.y. müslüman yazarlardan İbn Nedim, *Fihrist* adlı eserinde Saadia'nın eserleri hakkında bilgi verirken, O'nun كتاب الأمثال وهو عشر مقالات (*On Bölümden Oluşan Kitâbu'l Emsâl*) adlı bir eserinin olduğunu zikreder⁵¹¹. Ancak, eldeki mevcut bilgilere göre bu isimde bir eseri kaleme aldığı bilinmemesi ve “*On Bölümden Oluşan*” açıklaması çerçevesinde, *Fihrist*'in müstensihlerinden birinin كتاب الأمانات yazacağına yanlışlıkla كتاب الأمثال yazmış olduğunu düşünebiliriz⁵¹².

Kitâbu'l Emânât'ın tamamına ait Arapça elyazmaları Oxford Bodleian Kütüphanesinde (Oxford nüshası) ve St. Petersburg Kraliyet Kütüphanesinde (Leningrad nüshası) bulunur. Oxford nüshasının İbranice karakterlerle yazılmış olan Arapça metni (Judeo-Arabic), Dr. Samuel Landauer tarafından 1880 yılında Arapça karakterlerle neşredilmiştir⁵¹³. Landauer, eseri oluştururken genellikle Oxford nüshasından yararlanmış, ancak dipnotlarında belirtmek suretiyle zaman zaman Leningrad nüshasına da başvurmuştur. Yedinci bölümü ise tamamen Oxford nüshasından yararlanarak oluşturmuştur. Eserde Arapça karakterler kullanmış, fakat Tanah pasuklarına olan atıfları İbranice harflerle yazmıştır. Eserin başlığını Arapça harflerle كتاب الأمانات olarak gösteren Landauer, giriş kısmında (V-XXI) Almanca olarak Saadia Gaon'un *Kitâbu'l Emânât*'ı yazma zamanı, eserin elyazmaları ve bunların değerlendirilmesi gibi konularda bilgi vermektedir. Eser, bir giriş ve on bölüme ayrılmış, toplamda 320 sayfalık bir metne ulaşmıştır.

Biz, araştırmamızda Saadia Gaon'un dînî ve felsefî görüşlerini bu eseri merkeze alarak oluşturacağız. İncelememiz esnasında kullanacağımız ana basım, Landauer'in neşrini

⁵¹¹ İbn Nedim, s. 23 (Arapça kısmı).

⁵¹² Henry George Farmer, *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music*, Arthur Probsthain, London 1943, s. 11.

⁵¹³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, XXI+320 sayfa.

yaptığı bu çalışma olacaktır. St. Petersburg Kraliyet Kütüphanesinde bulunan Leningrad nüshasının yedinci bölümünü W. Bacher⁵¹⁴ 1896 yılında neşretmiştir⁵¹⁵.

2.9.2.2.2. İbranice Tercümeleri

Arapça olarak yazılan *Kitābu'l Emānāt*'ın değişik zamanlarda İbraniceye tercümeleri yapılmıştır. Günümüze kadar üç defa yapılan bu çeviriler, sırasıyla adı bilinmeyen bir tarafından yapılan tercüme/tefsir niteliğindeki *פטרון ספר האמונות - Pitron Sefer ha-Emunot (Kitābu'l Emānāt'ın Tefsiri)*, Yahuda İbn Tibbon'un 1186 yılında yaptığı *ספר האמונות - Sefer ha-Emunot ve va-De'ot (Kitābu'l Emānāt ve'l 'Itikādāt)* isimli çeviri ve son olarak da 1970 yılında Yosef Kafih'in Judeo-Arabic metin ve modern İbranice çevirisini yanyana hazırladığı *ספר הנבחר באמונות ובדעות - Sefer ha-Nivhar be-Emunot u-ve-De'ot (Kitābu'l Emānāt ve'l 'Itikādāt'tan Derleme)* çalışması.

Adı bilinmeyen biri tarafından yapılan *Pitron Sefer ha-Emunot*, 933-1095 tarihleri arasında yazılmıştır⁵¹⁶. Bu tercüme, çevirmenin Arapça'ya yeterince hakim olamaması nedeniyle güvenilir bir tercüme değildir. Arapça *Kitābu'l Emānāt*'ta geçen cümlelerin anlamlarını aktarmakta ve meselelerin özünü yansıtmakta çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Tercüme, asıl metnin üç katı daha fazla uzunluktadır. Bazı durumlarda Arapça terimleri İbraniceye çeviremediği için hem Arapça aslını hem de İbranice yakın anlamlı bir karşılığını vermektedir⁵¹⁷. Tüm bu eksikliklerine rağmen *Pitron Sefer ha-Emunot* Ortaçağda popüler bir eser olarak tanınmış ve bazı eserlerde yerini bulmuştur. Bunlar arasında en bilinenleri Fransa'da Berechiah ben Natronai ha-Nakdân (Gramerci)'ın 1170 yılında bu çevirinin birçok yerinden alıntı yaptığı *Sefer ha-Hibbur*

⁵¹⁴ Wilhelm Bacher, "Die zweite Version Von Saadja's Abschnitt Über Die Wiederbelebung Der Todten" (Saadia'nın -Eserinin- Ölülerin Dirilişiyle İlgili Bölümünün İkinci Versiyonu), *Festschrift Zum Achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's (Moritz Steinschneider'in 80. Yaşgünü Armağanı)*, Leipzig 1896, s. 98-112 (Judeo-Arabic bölümü). Yazar, eserin 219-226 sayfaları arasında bu nüsha hakkında bilgi verir, 98-112 arasında ise Judeo-Arabic olarak "المقالة السابعة في احياء الموتى وهو اجل موعد بني اسرائيل وعدهم بها الخالق في وقت يشوع - Yedinci Makale Allah Tarafından İsrailoğullarına Verilen En Görkemli Vaad Olan Mesih Zamanında Ölülerin Dirilmesi Hakkında" başlığıyla metni neşretmiştir.

⁵¹⁵ Daha geniş bilgi için bkz.; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. XXIV-XXVII; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 21-22; Kiener, "The Hebrew Paraphrase", *Association for Jewish Studies Review*, s. 1-3; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 359-361.

⁵¹⁶ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-Itiqādāt" (Hebrew Text)*, s. XXIX. Yazar, *Pitron Sefer ha-Emunot*'un elyazmalarından birinde (Vatikan, no.269) 1095 tarihinin bulunduğunu belirtir. Ancak bu tarihin kim tarafından (çevirmen ya da müstensih) yazıldığı belli değildir. Buna dayanarak, eserin yazıldığı 933 ile bu tarih (1095) arasında bir vakitte tercüme edilmiş olduğunu varsayar.

⁵¹⁷ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-Itiqādāt" (Hebrew Text)*, s. XXI-XXV.

(*Bağlantılar Kitabı*) ve *Sefer ha-Matzref* (*Mecmu Kitap*) kitapları ve İspanya’da yine 1170 yılında Yakup b. Ruben tarafından yazılan *Milhamôt ha-Şem* (*Tanrı Savaşları*) kitabıdır⁵¹⁸. *Pitron Sefer ha-Emunot*’un günümüze kadar ulaşmış üç tam elyazması nüshası vardır: Vatikan’da bulunan 266 ve 269 nolu elyazmaları ile Münih’te bulunan 42 nolu elyazması. Bunlar haricinde Paris, Oxford ve Parma’da da çeşitli bölümlerini ihtiva eden elyazmaları bulunmaktadır⁵¹⁹. Vatikan ve Münih’te bulunan elyazmaları ve *Sefer ha-Hibbur* başta olmak üzere diğer bazı kaynaklardan yararlanmak suretiyle *Pitron Sefer ha-Emunot*’un İbranice neşrini Ronald Charles Kiener 1984 yılında gerçekleştirmiştir⁵²⁰. Eserin, ancak giriş ve ilk beş bölümünün edisyon kritiğini yapan Kiener, geri kalan kısmını yakın bir zamanda tamamlayacağını bildirmiş, fakat günümüze kadar bunu gerçekleştirmemiştir. Eser hakkında söyleyeceğimiz son söz, metnin Oxford nüshasına yakın olduğudur⁵²¹.

Kitâbu’l Emânât’ın Ortaçağdan günümüze kadar ulaşmasını ve Arapça konuşmayan Yahudiler arasında yayılmasını sağlayan Yahuda b. Saul İbn Tibbon⁵²² (1120-1190)’un yaptığı İbranice çeviridir. İbn Tibbon’un ספר האמונות והדעות - *Sefer ha-Emunôt ve ha-Deôt* (*Kitâbu’l Emânât ve’l İtikâdât*) adıyla yaptığı çeviri kısa süre içerisinde *Pitron Sefer ha-Emunot*’un yerini tuttu. Özellikle Arapça bilmeyen Yahudiler arasında yaygınlaştı. Bunun en önemli sebeplerinden biri, bu çevirinin kısa ve özlü olması, profesyonel bir çevirmen tarafından yapılması, doğru bir çeviri olması ve Arapça aslına bağlı kalmasıdır. Saadia’nın felsefî görüşleri, İbn Tibbon’un çevirisi sayesinde Avrupa

⁵¹⁸ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-Itiqādât" (Hebrew Text)*, s. XL; Yakup b. Ruben’in Saadia’dan etkilenmesi ve eserinden yararlanması hakkında bkz. Wendy Schor-Haim, *Jacob ben Reuben's Sefer Milhamot Hashem, Chapter One: A Jewish Philosophical Critique of Christianity*, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy Department of History, New York University 2012.

⁵¹⁹ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-Itiqādât" (Hebrew Text)*, s. LXI- LXIV.

⁵²⁰ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-Itiqādât" (Hebrew Text)*, XCII+299 sayfa.

⁵²¹ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-Itiqādât" (Hebrew Text)*, s. XIX-XX.

⁵²² Yahuda b. Saul İbn Tibbon (1120-1190), “mütercimlerin babası” ünvanıyla tanınır. İbn Tibbon ailesi, asırlar boyunca tercüme, tefsir ve felsefeyle iştigal etmiş güney Fransalı bir ailedir. Yahuda İbn Tibbon, bir fizikçi ve tüccar olarak da bilinir. Saadia Gaon’un *Kitâbu’l Emânât*’ının yanısıra Yahuda ha-Levi’nin *Kuzârî*’sini, Bahya İbn Pakuda’nın *el Hidâye ilâ Farâ’idi’l-Kulûb* (*Kalbin Görevlerine Rehber*) adlı eserleri de İbranice’ye tercüme etmiştir (James T. Robinson ve Uri Melammed, “Tibbon, Ibn”, *EJ*, Vol. XIX, s. 712; S. J. Pearce, “The Types of Wisdom Are Two in Number”: Judah ibn Tibbon’s Quotation from the *Ihṡā’* ‘ulūm al-Dīn”, *Medieval Encounters* (19) 2013, s. 139-140; James Theodore Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's "Commentary on Ecclesiastes"*, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Cambridge August 2002, (Doktora Tezi), s. 6-12).

Yahudileri arasında yayılabilmıştır⁵²³. *Sefer ha-Emunôt ve ha-Deôt*'un günümüze kadar yedi basımı gerçekleştirilmiştir. Bunların ilki 1562 İstanbul basımıdır. Eserde, bu kitabın 933 yılında yazıldığı 1186 yılında da İbraniceye tercüme edildiği bilgisi yer alır. Daha sonra 1647 Amsterdam, 1789 Berlin ve 1859 Leipzig basımları gerçekleştirilmiştir. Bunlar İstanbul basımı temel alınarak yapılan çalışmalardır. David Slucki, 1864 yılında Leipzig'de yeni bir basımını yapmıştır. Bu çalışmanın başına Saadia Gaon'un hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. 1880 yılında Slucki bu eseri Krakow'da yeniden neşretmiş, ancak bu sefer giriş kısmına eklediği bilgileri kaldırmıştır. Son olarak ise 1885 yılında İsrail ha-Levi tarafından Josefow neşri yapılmıştır. Rusya Yahudilerinden olan ha-Levi, çalışmanın girişinde Saadia hakkında, genellikle Ortaçağ kaynaklarına dayanarak bilgi verir. Eserin daha önceki neşirlerinden bahseder. Ha-Levi'nin Josefow neşrinin en önemli yanı metni kısa paragraflara ayırması, metnin anlamını daha iyi yansıtması ve Tanah ve Talmud'a yapılan atıfları doğru göstermesidir. Ayrıca çeşitli terimleri açıkladığı bir sözlük bölümü de eklemiştir. Günümüze kadar yapılmış en iyi ve güvenilir İbn Tibbon tercümesi Josefow neşridir⁵²⁴.

1970 yılında Yosef Kafih, *Kitâbu'l Emânât*'ın modern İbranice çevirisini gerçekleştirmiştir⁵²⁵. Eserde *Kitâbu'l Emânât*'ın Judeo-Arabic metni ve İbranice tercümesi yanyana verilmiş, giriş bölümünde İbranice olarak eser hakkında detaylı bir malumat sunulmuştur.

2.9.2.2.3. Almanca ve İngilizce Tercümeleri

Julius Fürst, İbn Tibbon'un İbranice çevirisine dayanarak 1845 yılında *Kitâbu'l Emânât*'ın Almanca tercümesini yayımlamıştır⁵²⁶.

Kitâbu'l Emânât'ın, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk İngilizce çevirisini Peter Allix yapmıştır. Sadece, Mesîhî dönemde gerçekleşeceğine inanılan İsrailoğullarının kurtuluşu hakkında bilgilerin yer aldığı sekizinci bölümü (فى الفرقان - *Kurtuluş*

⁵²³ Kiener, *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's "Kitâb al-Amânât wa'l-I'tiqādât" (Hebrew Text)*, s. XIV.

⁵²⁴ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 371-372.

⁵²⁵ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Sefer ha-Nivhar ba-Emunôt u-veDeôt (Kitâbu'l Emânât ve'l 'Itikâdât'tan Derleme)*, Düzenleyen ve İbranice'ye çeviren Yosef Kafih, Yerushalim: ha-Makhon le-mekhar ule-hotsa'at sefarim 'Sura' Yerushal[ayim], Yeshivah Universitah, Nyu-York 1970, 352 sayfa.

⁵²⁶ Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî, *Emunot we-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi*, Almancaya tercüme eden Julius Fürst, Drud und Berlag von Otto Bigano, Leipzig 1845, 492 sayfa.

Hakkında) “*Last Redemption-Son Kurtuluş*” başlığıyla çeviren Allix, çalışmasına Yahuda b. Saul İbn Tibbon’un İbranice çevirisini esas almıştır⁵²⁷. Eserin neredeyse tamamına ait ilk İngilizce çevirisini Alexandar Altmann *The Book of Doctrines and Beliefs* adıyla 1946 yılında gerçekleştirmiştir⁵²⁸. *Kitâbu’l Emânât*’ın onuncu bölümünü çevirisine dahil etmemiş, diğer bölümleri de genel bir şekilde ve parça parça çevirmiştir. Landauer ve Slucki’nin basımlarına dayanarak hazırladığı bu çalışmada, tercüme edilen metnin hangi basımda nerede bulunduğunu da belirtmiştir. Eserin başına eklediği Saadia Gaon ve eseri hakkındaki bilgilendirici bölüm kayda değer bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca, metnin içinde geçen bazı kavramları ve açıklanması gereken noktaları, dipnotlar göstermek suretiyle izah etmesi metnin anlaşılmasına yardımcı olmuştur. 2002 yılında Daniel H. Frank bu eseri, kendisine ait bir giriş eklemek suretiyle yeniden neşretmiştir⁵²⁹.

Samuel Rosenblatt, 1948 yılında *The Book of Beliefs and Opinions* adıyla yeni bir basımı hazırlamıştır⁵³⁰. Rosenblatt, Landauer’in Arapça neşrini esas alarak hazırladığı bu İngilizce çevirisinde tüm metni çevirmiş, zaman zaman bazı kelimelerin okunuşunda İbn Tibbon çevirisinin okuyuşlarını tercih etmiş, bunu da dipnotlarda belirtmiştir. Giriş kısmında Saadia Gaon, eserleri ve *Kitâbu’l Emânât* hakkında bilgi vermiş, bölümlerin içeriklerini detaylı olarak giriş kısmında listelemiştir. Ayrıca, yedinci bölümün Leningrad nüshası olarak bilinen metnini, W. Bacher’in 1896 yılındaki Judeo-Arabıc neşrine dayanarak İngilizceye çevirmiş ve esere eklemiştir. Konular ve isimler indeksi, Tanah, Talmud ve diğer Rabbânî kaynaklara atıfların yerini gösterir fihrist ve kısa bir sözlük bölümü de eserin sonuna eklenmiştir.

Kitâbu’l Emânât ve’l ‘İtikâdât’ı merkeze alarak Saadia Gaon’un dînî ve felsefî görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada Samuel Landauer’in Arapça neşri ile Samuel Rosenblatt’ın ve Alexander Altmann’ın İngilizce çevirilerinden yararlandık.

⁵²⁷ Peter Allix, *A Confutation of the Hope of the Jews Concerning the Last Redemption*, Printed for R. Burrough and J. Baker, London 1707, 101 sayfa. Eserin 1-28 arasında sekizinci bölümün İngilizce çevirisi, 29-101 arasında ise Allix’in Saadia, eseri ve bu bölüm hakkındaki detaylı bir değerlendirmesi yer alır.

⁵²⁸ Hans Lewy, Alexander Altmann, Isaak Heinemann, *Three Jewish philosophers : Philo, Selections; Saadya Gaon, Book of Doctrines and Beliefs; Jehda Halevi, Kuzari*, 449 sayfa.

⁵²⁹ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, 194 sayfa; Biz Saadia Gaon’un fikirlerini incelememiz esnasında Alexander Altmann tarafından yapılan çeviriye başvurduğumuzda, Daniel H. Frank tarafından yapılan bu basımı esas alacağız.

⁵³⁰ Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, 498 sayfa.

Ortaçağ Yahudi felsefesinin bu büyük eseri hakkında Türkçe’de yeterli derecede çeviri veya eser hakkında bilgi mevcut değildir. Günümüze kadar yapılmış çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*⁵³¹ kitabında Saadia Gaon’dan iman esasları başlığı altında bahsetmektedir. Burada *Kitâbu’l Emânât*’tan konuyla ilgili olarak aktardığı bölümler vardır. Ancak bu bölümler, eserin Arapça, Almanca, İngilizce veya İbranice basılmış herhangi bir neşrinden değil Isaac Husik’in Ortaçağ Yahudi felsefesiyle ilgili eserinden aktarılmıştır⁵³². *Kitâbu’l Emânât*’la ilgili olarak Türkçe yazılmış bir diğer çalışma Sami Baybal’ın “*Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Doğmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları*” adlı makalesidir⁵³³. Farklı kaynaklardan yararlanan Baybal, *Kitâbu’l Emânât*’ın içeriğinden bahsederken genellikle Kutluay’ın eseri ve çeşitli ansiklopedi maddelerinden yararlanmıştır. Eser hakkında bilgi veren bir diğer çalışma da Nuh Arslantaş’ın *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler* adlı eseridir. Eserde *Kitâbu’l Emânât*’ın içeriği ve üzerinde durduğu hususlar hakkında, çeşitli eserler ve makaleler esas alınarak bilgi verilmiştir⁵³⁴. Değerlendireceğimiz son çalışma ise editörlüğünü Recep Alpyağıl’ın yaptığı *Din Felsefesine Dair Okumalar -I-*’de bulunan Ulvi Murat Kılavuz’un çevirisidir⁵³⁵. *Kitâbu’l Emânât*’ın birinci bölümünün bir kısmının tercüme edildiği çalışmada, Saadia Gaon ve bu eseri hakkında kısa bir bilgi sunulmuştur. Landauer’in Arapça neşri ve Rosenblatt’ın İngilizce çevirisinden yararlanılarak ortaya konulan bu çalışma oldukça önemli ve kayda değerdir.

⁵³¹ Kutluay, s. 175-180.

⁵³² Isaac Husic, *A History of Mediaval Jewish Philosophy*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1958, s. 23-48.

⁵³³ Baybal, s. 169-187.

⁵³⁴ Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, s. 446-450.

⁵³⁵ Ulvi Murat Kılavuz, “Tüm Varlıkların Yaratılmış Olduğu Hakkında (Saadia Gaon)”, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar -I-*, Derleyen Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 272-280. Çeviri, Saadia Gaon’un *Kitâbu’l Emânât*’ın birinci bölümün başında açıkladığı âlemin yaratılmışlığının ispatı ve bunun delilleri, özellikle hudûs delili hakkındadır.

III. BÖLÜM

SAADİA GAON'UN FELSEFİ VE TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ

Araştırmanın üçüncü bölümünde Saadia Gaon'un en önemli eseri *Kitâbu'l Emânât ve'l'İtikâdât* esas alınarak Yahudi dînî esasları ve felsefesi hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Zaman zaman diğer eserlerine de başvurulmak suretiyle Saadia Gaon'un bilgi kuramı, yaratılış, Yaratan, âlem, insan, ilâhi adalet, ahlâk, ruh, ölüm, yeniden diriliş ve ahiret hayatı konularındaki görüşleri ve sonraki nesillere etkisi hakkında bilgi verilecektir.

3.1. SAADİA GAON'UN BİLGİ KURAMI (EPISTEMOLOJİK GÖRÜŞLERİ)

Felsefenin temel alanlarından biri olan *epistemoloji*, insan bilgisinin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını, bilginin olanaklı olup olmadığını ve bilgiyle ilgili problemleri araştıran bilim dalıdır. Yunanca “bilgi” anlamına gelen “*episteme*” ve “bilgi, açıklama, kuram” anlamlarına gelen “*logos*” kelimelerinin birleşiminden oluşan *epistemoloji* kelimesi Türkçe'ye bilgibilim veya bilgi kuramı olarak tercüme edilmektedir⁵³⁶. *Epistemolojinin* temel uğraş alanı bilginin ne olduğu, nasıl ve hangi yollarla elde edildiğidir. Bilginin ortaya çıkış sürecinde yaşananlar, yani bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin niteliği üzerinde durulur⁵³⁷. Bilgi teorisinde öncelikle bilginin imkânı konusu ele alınır. Çünkü, insan zihni ilk olarak doğru bilgi ya da gerçek denilen varlık hakkında bilgi sahibi olmanın imkânı üzerinde düşünür⁵³⁸. Bazı filozoflara göre bilgiye ulaşmak olanaklı değilken (septik) diğerlerine göre ise bilgiye ulaşmak

⁵³⁶ Murat Baç, “Epistemoloji”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt V, Edi. Ahmet Cevizci, İstanbul: Bâbil Yayıncılık, 2007, s. 567; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., Dördüncü Basım, İstanbul 2000, s. 689.

⁵³⁷ Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, İkinci Basım, Bursa 2005, s. 30.

⁵³⁸ Çüçen, s. 31.

olanaklıdır (dogmatik). Bilginin kaynağı, ölçütü ve sınırı problemlerine çözümler üretmeye çalışır⁵³⁹.

Bilgiye ulaşmanın olanaklılığını kabul eden bir dogmatik olarak Saadia Gaon, bilgi kuramı hakkındaki görüşlerini sistematik olarak *Kitâbu'l Emânât*'ın giriş kısmında ele almıştır. Ayrıca, *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*, *Tefsîru't-Tevriye Bi'l-Arabiyye*'nin giriş kısmı ve Tanah'ın diğer kitaplarına yazdığı tefsirlerin giriş bölümlerinde bilgi anlayışıyla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur⁵⁴⁰. Saadia'nın, henüz eserin başında böyle bir girişi kaleme alması, ileride bilgi yazacağı malumatın temelini oluşturması açısından çok mantıklıdır. Zira bilgi olanaklı değilse bu durumda yazdıkları boş/geçersiz ifadeler olur.

3.1.1. Şüphe ve Kat'î Bilgi

Epistemolojinin en önemli bölümlerinden biri olan bilginin kaynakları ve değeri konusunu ele almadan önce bilginin güvenilirliği ve şüphe konusu üzerinde durur. İman ve akıl süzgecinden geçirilmesi neticesinde ulaşılan itikada bağlı bir iman⁵⁴¹ açısından kendi döneminde yaşayan insanların durumlarını düşündüğünde ortaya çıkan tablo O'nu üzmüştür⁵⁴². Bu sebepten dolayı, ilk olarak, insanların şüphe denizinden kurtulup selamete ulaşmanın reçetesini yazmaya kendini mecbur hissetmiştir. İnsan zihninde oluşan şüphelerin sebeplerini ve bunları ortadan kaldırmanın yollarını açıklar. Saadia Gaon'a göre, duyular yoluyla (*mahsûsât*) elde edilen bilgi, iki sebepten dolayı şüphelerin oluşmasına ve kat'î bilgiye ulaşamamasına neden olur. İlk sebep, araştırmacının, araştırdığı konu hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasıdır. İkincisi ise

⁵³⁹ Çüçen, s. 50-64.

⁵⁴⁰ Israel Efros, "Saadia's Theory of Knowledge", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 33, No. 2, Oct. 1942, s. 133.

⁵⁴¹ "İtikat ile neyin kastedildiğini açıklamamız gerekmektedir. Kavranan herhangi bir şeyin mevcut özelliğine binâen ruhta meydana gelen bir mefhumdur. Meselenin esası ortaya çıktığında ve aklen benimsenip kabul edildiğinde ruhların onu elde edip özümsemesiyle kişi benimsemiş olduğu manaların hakikatine ikna olur. Ondan sonra meydana gelecek bir durum yahut durumlar için onu ruhunda muhafaza eder. Nitekim Süleyman'ın Özdeyişleri 10/14'te geçtiği üzere "Bilge kişi bilgi biriktirir, ahmağın ağzı ise, onu yıkıma yaklaştırır". Ayrıca Eyüp 22/22'de geçtiği gibi "Ağzından çıkan öğretiyi benimse, sözlerini yüreğinde tut" denilmektedir" (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 11.)

⁵⁴² "Bu işleri ve bunlardan ortaya çıkan kötülükleri düşündüğümde insanoğlu için kalbim sızlar ve gönlüm İsrailoğulları için çırpınır. Çünkü, zamanımda yaşayan birçok mü'minin imânlarının hâlis olmadığını ve itikatlarının da yanlış olduğunu, inkârcıların ise imânsızlıklarıyla övündüklerini ve kendileri sapkınlığa düşmüş oldukları halde hâk ehlini horladıklarını gördüm. Ayrıca, onları bulundukları derinliklerden çıkaracak bir dalgıç ve ellerinden tutup kıyıya çıkaracak bir yüzücünün bulunmadığı şüphe denizine batan ve kafaları karışıklıkla dolu insanlar gördüm." (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 4)

araştırmacının işini hafife alıp savsaklaması ve işine gerekli önemi göstermemesidir. İşte bu iki sebepten dolayı, duyular yoluyla elde edilen bilgiler insanoğlunu şüpheyeye düşürür⁵⁴³. Aynı şekilde, akıl yoluyla (*ma'kûlât*) elde edilen bilgi de üç sebepten biri dolayısıyla insanları şüpheyeye düşürebilir. İlk sebep, aklî bilgiye ulaşmaya çalışan bir araştırmacının, *istidlâl*⁵⁴⁴ metodlarını bilmemesinden dolayı, herhangi bir değeri olmayan delili geçerli bir delil ya da tam aksine geçerli bir delili geçersiz kabul etmek suretiyle şüpheyeye düşmesidir. İkincisi, akıl yürütme yollarını (طرق النظر) iyi bildiği halde kolaycılığa ve aceleciliğe kaçıp bu süreci tamamlamadan doğrudan doğruya sonuca ulaşmaya çalışmasıdır. Bu durumda araştırmacı, kat'î bilgiye, akıl yürütme yollarını tam olarak tamamlamadığı için şüpheyeye düşer. Son sebep ise araştırmacının neyi araştırdığını bilmemesidir.

Saadia Gaon, bu üç özellikten birine sahip birinin şüphelerden arındırılmış kat'î bilgiye (hakikate-gerçeğe) ulaşmada başarısız olacağını, hatta tesadüfen gerçeğe ulaşmış olsa veya hakikat açık bir şekilde onun karşısında olsa bile bu kimsenin hakikati tanıyamayacağını ve farkına bile varamayacağını söyler. Konunun daha iyi kavranabilmesi için somut bir örnek verir: “ (yukarıda sayılan üç özelliğe sahip) *Böyle bir kimse tartmayı ve ölçmeyi bilmeyen ve borçlusunun kendisine ne kadar borcu olduğunu bilmeyen alacaklı gibidir. Borçlusu kendisine borcunu tam olarak ödemiş olsa bile O, borcun ödenip ödenmediği hususunda şüpheyeye düşecektir. Hatta borçlusundan, alması gerekenden daha az aldığı halde borçlusunu (ondan daha fazla aldığını sanarak) dolandırdığını bile zannedebilir*”⁵⁴⁵. Sabırsızları ve akıl yürütme bilgisi olmayanları, yanlış düşenler; bilgiye ulaşma konusunda titizlikle çalışıp sabırlı davrananları ise dürüst insanlar olarak nitelendirir. Şüphe ve belirsizliklerin bu tür insanlardan uzak olacağını söyler. Süleyman'ın Özdeyişleri 10/20 pasuğunu bu iki tür insanı betimlerken kullanır: “*Doğru kişinin dili saf gümüş gibidir, kötünün niyetleriyse değersizdir*”.

⁵⁴³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 2.

⁵⁴⁴ Kelâm terimi olarak *istidlâl*, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” olarak tarif edilebilir (Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematikliği”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı II, Sivas 2001, s. 176).

⁵⁴⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 2-3; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 4-5. (Rosenblatt, çevirisinde esas olarak Landauer'i takip etmiştir, ancak zaman zaman anlaşılmayan bazı noktalarda İbn Tibbon'un çevirisine (İsrail ha-Levi tarafından yapılan Josefow neşri) de başvurmuştur. Bu sebeple biz de bazı anlaşılamayan noktalarda Rosenblatt'ın çevirisine başvuracağız. Ayrıca, Altmann'ın yaptığı çeviriye de (*The Book of Doctrines and Beliefs*) daha açık ve anlaşılır bir dil kullandığı ve dikkate değer notlarla zenginleştirdiği için zaman zaman başvuracağız.

Saadia, iman ve itikat açısından insanların inançlarını dört ana kategoride değerlendirir. İlki, hakikate ulaşan, bunun farkına varmış ve bu durumdan hoşnut olan kimse. (Yeremya 15/16: “*Sözlerini bulur bulmaz yuttum; Bana neşe, yüreğime sevinç oldu.*”) İkincisi, hakikate ulaşmış, ancak yine de bunun hakikat olup olmadığı hususunda içinde şüpheler bulunan, kesin bir imanı bulunmayan, buna yakînen inanmayan kimse. (Hoşea 8/12: “*Yasamdaki pek çok şeyi onlar için yazdım, ne var ki garipsediler bunları.*”) Üçüncüsü, gerçekte bâtila ulaştığı halde onu hak zannederek, bâtila tutunup hakkı terkedenler. (Eyüp 15/31: “*Boş şeye güvenerek kendini aldatmasın, çünkü ödülü de boş olacaktır.*”) Dördüncüsü, bir inanca bağlı iken, orada gördüğü bir takım özellikler nedeniyle o inançtan ayrılıp bir başkasını benimseyen; sonra aynı şekilde o inançta da gördüğü bazı şeyler nedeniyle ayrılıp bir başkasını benimseyen ve hayatı boyunca bu minval üzere devam eden kararsız insanlar. (Vaiz 10/15: “*Akılsızın emeği kendini öylesine yıpratır ki, kente bile nasıl gideceğini bilemez.*”)⁵⁴⁶.

Saadia Gaon, kendi dönemindeki insanların durumlarını, imânî açıdan değerlendirirken iman sahibi, şüphe sahibi, bâtila düşmüş ve kararsızlık içinde olanlar olarak sınıflandırmıştır. İman sahibi dışındaki insanlar için gerçekten üzüntü duyduğunu, onların şüphe denizinden çıkabilmeleri ve doğruyu görebilmeleri için onlara yardım etmek istediğini ve bu nedenden dolayı bu eseri kaleme aldığını belirtir. Bu eseri dikkatle okuyacak birinin tüm şüphelerinden arınacağını altını çizer. Saadia, insanların dogmatik bir iman anlayışından, akıl süzgecinden geçirilmiş, tüm şüphelerden arındırılmış, analizi yapılarak değerlendirilmiş bir imana, yani itikada ulaşmasının yollarını göstermeye çalışmıştır. Çünkü Saadia, kendisini üzen bu şüphe denizine düşmüş insanların, bu durumdan kurtulabilmelerinin yolunun ancak itikat ile mümkün olduğunu savunmaktadır.

Şüphelerden arınmanın ve hâlis bir imana sahip olmanın ancak *itikat* ile mümkün olduğunu savunan Saadia, itikadın ne olduğu üzerinde durur. Saadia itikat kavramıyla, araştırılan meselenin esasının ortaya çıkması, aklen benimsenip kabul edilmesi ve kişinin bu sonuçları özümsemesi/içselleştirmesi sonrasında ortaya çıkan mefhumları kastetmiştir. Kişi bunların hakikat olduğuna aklen ve ruhen ikna olur. Bundan sonraki süreçte de bu düşüncelerini muhafaza eder⁵⁴⁷. Saadia, kişinin hakikat olarak inandığı ve

⁵⁴⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 3-4.

⁵⁴⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 4.

benimsediği bu itikatların iki tür olduğunu söyler: *Bâtıl İtikat* ve *Hak İtikat*. *Hakiki İtikat*; bir şey ne ise o şeye olduğu şekliyle inanmaktır. Örneğin, beyazı beyaz olarak, siyahı siyah olarak, var olan bir şeyi var olarak, var olmayan bir şeyi de var olmayan olarak kabul etmektir. *Bâtıl İtikat* ise, bir şey ne ise o şeyi olmayan bir şekliyle kabul etmektir. Örneğin, beyazı siyah olarak, siyahı beyaz olarak, var olmayan bir şeyi var olarak, var olan bir şeyi de var olmayan olarak kabul etmektir. Bu kavramlara bağlı olarak da kişileri niteliklerine/tavırlarına göre iki çeşide ayırır: Hikmet sahibi, hakikati kendisine rehber edinen ve itikadını da buna göre oluşturan kimsedir. Cahil ise kişisel düşüncelerinin hakikat olduğunu ve hakikatin kendi kişisel düşüncelerini takip etmesi gerektiğini ileri sürer. Bu iki kişinin durumu Süleyman'ın Özdeyişleri 14/16'da şöyle tasvir edilmiştir: ”*Bilge kişi korktuğu için kötülükten uzaklaşır, akılsızsa büyüklük taslayıp kendine güvenir*”⁵⁴⁸.

3.1.2. Bilginin Kaynakları

Saadia Gaon, bilginin dört kaynağı olduğunu iddia eder⁵⁴⁹. Bilgi teorisi açısından şüpheciliği reddederek rasyonalist bir tavır benimseyen Saadia, bilginin elde edilmesinde geçerli olan dört kaynağını açıklar: Duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgi, aşikâr prensiplerin rasyonel sezgisiyle ulaşılan bilgi (Aklî), mantıksal çıkarım sonucu elde edilen bilgi (İstidlâlî) ve Doğru Haber⁵⁵⁰ yoluyla ulaşılan bilgi⁵⁵¹.

3.1.2.1. Duyu Algılaması Yoluyla Elde Edilen Bilgi (علم الشاهد)

Duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgi (علم الشاهد), beş duyu, yani görme, duyma, koklama, tatma ve hissetme yoluyla elde edilen bilgidir⁵⁵². Saadia'da beş duyu ile bilgiye ulaşma yolu, bilgilerin elde edilmesindeki en temel metotların başında gelir⁵⁵³. Aristo'nun yolundan giderek duyuların doğru ve kesin bilgi sağladığı noktasında mutlak bir tavır benimseyen⁵⁵⁴ Saadia, *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'de şöyle der: “*İnananlar*

⁵⁴⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 11.

⁵⁴⁹ Eserinde aslında bilginin üç kaynağı olduğunu söyler. Ancak, bu üç kaynaktan çıkarılan dördüncü kaynağı da sayar. Buna göre üç kaynak aslıdır, dördüncü kaynak ise fer'idir.

⁵⁵⁰ Saadia Gaon, “*Doğru Haber-الخير الصادق*” tabiriyle Peygamberlere vahyedilen haberleri, kitapları kastetmektedir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 20).

⁵⁵¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 13.

⁵⁵² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 13; Saadia bu bilgi hakkında, duyulara dayalı olarak elde edilmesinden dolayı علم الحسن kavramını da kullanır (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 14).

⁵⁵³ Abraham Heschel, “The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy”, *The Jewish Quarterly Review*, *New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan. 1943, s. 274.

⁵⁵⁴ Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 135.

*cemaati olarak evvela duyularımızın (havâs) bizi doğruya/hakikate götürdüğünü tasdik ederiz. Işık, gerçekten ışıktır, aynı şekilde karanlık da karanlıktır. Bu sıcak (şey) gerçekten sıcaktır, soğuk olan da gerçekten soğuk. Meselenin özünde (bu açıdan) hiçbir şüphe yoktur*⁵⁵⁵.

Duyuların kesin bilgi sağladığına mutlak olarak inanmakla beraber, onların hata yapabileceğini de belirtmekten kaçınmaz. İnsan devamlı olarak duyular yoluyla elde ettiği bilgilerin mutlak doğrular olduğuna inanırsa hakikate ulaşma hususunda doğru davranmamış olur. Duyularımız olağan dışı ise ve duyu yanılsamaları/yanlış algılamalar (تخیلات - *Tahayyûlât*)⁵⁵⁶ yaşıyorsa doğru bilgiye ulaşmak imkansızdır. Ayrıca, daha önce de belirttiğimiz gibi iki sebepten dolayı (yeterli bilginin bulunmaması ve araştırmaya gerekli önemin verilmemesi) mahsûsâtın bizi doğru bilgiye değil şüpheye götüreceğini savunur⁵⁵⁷.

Saadia Gaon, duyuların vücudumuzun farklı bölgelerinde ve birbirlerinden farklı özellikler içinde bulunduklarından dolayı, renk, koku veya dokunulurluk özelliklerine sahip bir nesneyle/şeyle karşılaştıklarında bu nesnenin tek nesne olarak algılanmasının ancak idrâkî bir özellikle mümkün olabileceğini savunur. Örneğin, karşısında bulunan bir insanı gören bir kişiye karşısındakini görüp görmediği sorulduğunda müspet cevap verecektir. Ancak bu cevap, konuşma niteliği bulunmadığından dolayı görme duyusu tarafından değil, bu insanı görmediği halde konuşma yeteneği tarafından verilir. Bu durum bize, ortada bir zihinsel kavrama özelliğinin varlığını ispatlar. Bu yüzden, bu idrâk (zihinsel kavrama) özelliği, görme niteliğini muhafaza eder ve konuşma özelliği olarak da bunu gösterir⁵⁵⁸. Görme duyusu hakkında yapılan bu yorum, diğer duyular için de geçerlidir, dolayısıyla idrak, görme, hissetme, tatma, duyma ve koklama özelliklerinin tamamını içerir.

3.1.2.2. Aşikâr Prensiplerin Rasyonel Sezgisiyle Ulaşılan Bilgi (علم العقل - Aklî)

Bu bilgi kaynağı, vasıtasız, doğrudan doğruya, öğrenme olmaksızın gerçekleşen bilgiyi sağlar ve Saadia bu kaynağı akıl (العقل), bu tür bilgiyi de aklî bilgi (علم العقل) olarak

⁵⁵⁵ Saadia, *Commentaire sur le Séfer Yesira*, s. 38 (Arapça kısmı).

⁵⁵⁶ Saadia'nın تخیلات - *Tahayyûlât* kelimesini "duyu yanılsamaları/yanlış algılamalar" olarak kullanması hakkında bkn. Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 142.

⁵⁵⁷ Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, s. 276; Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 136; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 15.

⁵⁵⁸ Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, s. 277.

nitelendirir⁵⁵⁹. Saadia'ya göre aklî bilgiler, aksiyom⁵⁶⁰ veya apaçık belli olan önermelerdir. Örneğin, doğruluğun güzel görülmesi, yalancılığın ise ayıp/çirkin/uygunsuz görülmesi gibi⁵⁶¹. Akıl yoluyla elde edilen bilgiyi *ma'kûlât* olarak nitelendirir ve *ma'kûlât*ın özelliği hakkında şöyle der: “*Ma'kûlât, zararlı şeylerden arındırılmış aklımızla kavradığımız bütün mefhumlardır. İşte bu mefhumlar, üzerinde hiçbir şüphenin bulunmadığı hakiki bilgilerdir.*”⁵⁶².

Aristo, insan ruhunda bir şuur veya sezginin bulunduğunu ve bu şuur ile insanın bilimsel bir çalışma yapabildiğini ya da bir öğrencinin birşeyler öğrenmeden önce kendisinde zaten bazı bilgilerin (öncül-ilkse bilimler) bulunduğunu belirtir. Bu aksiyomlar, *istidlâlî* olarak elde edilen bilgilerden çok daha fazla kesinliğe sahip bilgilerdir. İşte Aristo bu tür apaçık bilgilerin ancak insanın saf aklında (*nous*⁵⁶³) bulunduğunu ileri sürmüştür⁵⁶⁴.

Saadia da, Aristo'nun farkına vardığı ve “*nous*” kavramıyla anlattığı bu durumun bilincindeydi. Duyular yoluyla elde edilen bilgilerin bazı *rasyonel (aklî) bilgilerle* farklılıklar göstermesi, bunların kaynaklarının da farklı olduğunu düşünmesine sebep olmuştu. *Aklî bilgilere* örnek verirken doğru olanın iyi, yanlış olanın ise değersiz olduğu önermesinin arka planında çok daha geniş bir anlatım vardır. Saadia'nın burada söylemek istediği, kendi kendine ortaya çıkan ve apaçık bir duruma gelen, örneğin eşitlik, denklik, kesirler gibi kavramsal meselelerdir. Örneğin, 100'ün 100'e eşit olması ya da 100'ün 200'ün yarısı olduğu fikirleri gibi. Bu durum, aynı nesnenin aynı zamanda hem var hem de yok olma özelliklerine sahip olamayacağı bilgisi gibi bazı zıtlıkla ilgili fikirleri de içerir⁵⁶⁵.

Genel olarak değerlendirecek olursak, Saadia'nın bakış açısına göre aklî bilgi olarak değerlendirilen aksiyomlar, insan zihni ya da aklı tarafından düşünüldüklerinde doğru

⁵⁵⁹ Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 138.

⁵⁶⁰ Aksiyom, kendiliğinden apaçık ve bundan dolayı öteki önermelerin ön dayanağı sayılan temel önermedir. Başka bir önermeye götürülemeyen ve kanıtlanamayan, böyle bir geri götürme ve kanıtı da gerektirmeyip, kendiliğinden apaçık olan ve böyle olduğu için öteki önermelerin temeli ve ön dayanağı olan temel önermeye aksiyom ya da belit denir (Cevizci, s. 33-34).

⁵⁶¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 13.

⁵⁶² Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 20; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 16.

⁵⁶³ *Nous*, zihnin en yüksek parçası, entelektüel kavrayış ve sezgisel düşünce yetisidir. Akılla anlaşılabilen tözleri kavrayan zihinsel yetisidir. Aristo felsefesinde *nous*, insan zihninin, gerçekliğin temel parçalarına ve gerçeklikle ilgili temel doğrulara ilişkin sezgisel ya da akıllı parçasına verilen isimdir (Cevizci, s. 689).

⁵⁶⁴ Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, s. 278-279.

⁵⁶⁵ Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 139.

ve hakiki olduğuna hükmedilen bilgilerdir. Çünkü bu tür bir bilgi zaten kendiliğinden apaçıktır. Ancak insan aklının bu tür bilgileri kavrayabilmesi için bu bilgilerin uyandırılması, harekete geçirilmesi gerekir. Bu da ancak çeşitli faaliyetlerle (deney, gözlem gibi) ve gayretle olacak bir iştir. Doğuştan getirdiğimiz bu fitrî bilgilerin (*aklî bilgiler*) bu tür faaliyetlerle bir bir ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu noktada, Saadia'nın tamamen farklı bir açıdan hem empirik görüşten⁵⁶⁶ hem de rasyonalist bir tavırdan faydalandığı görülmektedir. Empirik bir rasyonalist olarak Saadia, insan zihninde apaçık bir şekilde bulunan aklî bilgilerin, deney-gözlem gibi faaliyetlerle keşfedilip ortaya çıkarılmasını savunmuştur⁵⁶⁷.

3.1.2.3. Duyular ve Akıl Yoluyla Mantıksal Çıkarım Sonucu Elde Edilen Bilgi (علم الضرورى - İstidlâlî)

İstidlâl (çıkarsama), lugatta, delil arama anlamına gelen, ancak en genel anlamıyla, herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır. Diğer bir deyişle, o, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir⁵⁶⁸. Bir hüküm veya kavramın, doğruluk ya da yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi olarak da görülebilir. Çıkarsamanın kendi içinde tümdengelsel ve tümevarımsal olmak üzere ikiye ayrıldığı görülür. Tümevarımsal çıkarsama, tek tek olgulardan genel bir sonuca gitmekten; tümevarımsal çıkarsama ise genelden özele doğru gitmekten oluşan akıl yürütme türüdür. Çıkarımsal (*istidlâlî*) bilgi ise kesin ya da doğru olan başka önerme/inanç ya da fikirlerden çıkarsanmak suretiyle haklılandırılan veya temellendirilen inancın oluşturduğu bilgidir⁵⁶⁹.

Saadia Gaon, bilginin kaynaklarını sayarken üçüncü sıraya *istidlâlî* bilgiyi, yani çıkarım işlemi sonucu ulaşılan çıkarımsal bilgiyi koyar⁵⁷⁰. Çıkarımsal bilgi (ضرورىات)⁵⁷¹, insan

⁵⁶⁶ Empirizm, tüm bilgilerin deneyime, duyu algısına dayandığını savunan görüştür. Bilginin kaynağının deneyim olduğunu ileri sürer ve bilgiye ulaşmak için deneysel araştırmanın, veri toplamanın, bunları değerlendirmenin gözlemden başlayarak akıl yürütmenin gerekliliğine işaret eder (Cevizci, s. 318). Empirizme göre insan zihni doğuştan boş bir levha (*Tabula Rasa*) gibidir. İnsan zihni, sonradan deney yoluyla bilgi elde eder. Empirizm, insan zihninde doğuştan getirilen düşünceler ya da bilgilerin olmadığını inanır.

⁵⁶⁷ Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 148-149.

⁵⁶⁸ Özdemir, s. 176; Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, Cilt 23, s. 325.

⁵⁶⁹ Cevizci, s. 208.

⁵⁷⁰ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 36; Altmann, Landauer'in Arapça basımında علم ما دفعت (Zorunluluk sonucu kendisine ulaşılan bilgi) ibaresini, Çıkarımsal Bilgi (Inferential Knowledge) olarak çevirmiştir.

tarafından doğru olarak kabul edilmediği sürece, akıl yoluyla ya da duyu algılaması yoluyla elde edilenlerin geçerliliğinin iptal edilmesini icbar eden neticelerdir⁵⁷². Yani, çıkarımsal bilgi, bir insanın reddedemeyeceği bir bilgidir. Şayet, reddetmeye kalkışırsa, duyu algılaması yoluyla elde ettiği bilgiyi ve aklî bilgi olarak nitelendirilen apaçık bilgiyi de mutlaka reddetmek zorunda kalacaktır. Ancak bu iki tür bilgi kaynağını kesinlikle reddetmesi mümkün olmadığı için çıkarımsal bilgiyi de mutlaka doğru kabul etmek zorundadır⁵⁷³. Örneğin, insanın görünen, müşahade edilen ve tanık olunan faaliyetlerini inkar etmemek için, gözle görülmediği halde onun bir ruhunun olduğuna inanılır. Bir başka örneği ise daha çarpıcıdır: “*Dumanın kendisinden çıktığı ateşi görmediğimiz ancak dumanını gördüğümüz bir durumda biz, kesinlikle (orada) bir ateşin olduğuna inanırız (نعقد)*⁵⁷⁴. Çünkü dumanın varlığı ateşin bulunmasını gerektirir ve bu ikisi bir diğeri olmadan tamam olmaz (açıklanamaz). Aynı şekilde, bir duvarın arkasından gelen insan sesi duysak, kesinlikle (orada) bir insanın bulunduğuna inanırız. Çünkü, insan sesi ancak mevcut bir insandan ortaya çıkabilir”⁵⁷⁵.

Saadia, çıkarımsal bilginin geçerli kabul edilebilmesi için beş şartın yerine getirilmesini zorunlu görür. İlk şart, çıkarımsal bilginin, başka açıklamalarla izah edilebilen bir duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgiye dayanmamasıdır. Bir kimse, duyu algılaması yoluyla elde edilen bir bilgiye dayanarak çıkarımsal bir bilgiye ulaşıyorsa, bu dayanılan bilgiyi kontrol etmelidir. Bu bilginin doğruluğunu sarsan bir başka teorinin/bilginin varlığı, çıkarımsal bilginin geçersizliğine sebep olacaktır⁵⁷⁶. Örneğin, bazıları Samanyolu’nda görünen beyazlığın, gerçekte güneşin izlediği bir rota neticesinde oluşan bir görüntü olduğuna kesinlikle inanırlar. Ancak, duyu algılamasına bağlı olarak ortaya koydukları bu görüşün tahlili yapıldığında olası diğer görüşlerin de bulunduğu görülecektir. Bu beyazlık, yukarıya doğru çıkan sis ya da duman, devamlı yanan bir ateşin parçası veya bir yığın küçük yıldızlar sebebiyle de oluşmuş olabilir⁵⁷⁷. Bu yüzden, çıkarımsal bilgi (*Samanyolu’nda görünen beyazlığın, gerçekte güneşin izlediği*

⁵⁷¹ Saadia, eserinde üçüncü bilgi kaynağının adını علم ما دفعت الضرورة اليه (Zorunluluk sonucu kendisine ulaşılan bilgi) ibaresini kullanmış, hemen aşağıda bu kaynağı açıklarken de اما علم الضرورة (Zorunluluklar bilgisine - yani çıkarımsal bilgiye- gelince) olarak kullanmıştır (Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 13; ayrıca bkn. Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 149).

⁵⁷² Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 13.

⁵⁷³ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 36.

⁵⁷⁴ Saadia’nın اعتقد fiilini, istidlâl sonucu ulaşılan, kesin ve mutlak bilgiyle ulaşılan inanç anlamında kullandığı görülmektedir.

⁵⁷⁵ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 17.

⁵⁷⁶ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 18.

⁵⁷⁷ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 19; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 23-24.

bir rota neticesinde oluşan bir görüntü olduğu bilgisi), kendisine dayandığı duyu algılaması neticesinde elde edilen bilginin (*güneşin izlediği bir rota neticesinde oluşan bir görüntü ve bu görüntünün göz tarafından algılanması*) başka teorilerle (*yukarıya doğru çıkan sis ya da duman, devamlı yanan bir ateşin parçası veya bir yığın küçük yıldızlar*) izah edilebilir olduğu durumlarda, geçersiz kabul edilmelidir.

İkinci şart, çıkarımsal bilginin başka açıklamalarla izah edilebilen bir aklî bilgiye dayanmamasıdır. Bir kimse, akıl yoluyla elde edilen bir bilgiye dayanarak çıkarımsal bir bilgiye ulaşıyorsa, bu dayanılan bilgiyi kontrol etmelidir. Bu bilginin doğruluğunu sarsan bir başka teorinin/bilginin varlığı, çıkarımsal bilginin geçersizliğine sebep olacaktır⁵⁷⁸.

Üçüncü şart, çıkarımsal bilginin duyu algılaması yoluyla elde edilen bir bilgiye dayanması ve bu bilginin diğer duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgilerle çelişmemesidir. Ancak böyle bir durum varsa bunlar arasında mukayese yapılmalı ve bu mukayese sonucuna göre hangisinin tercih edileceğine karar verilmelidir⁵⁷⁹. Örneğin, insanların bazıları tüm mevcûdâtın kökeninin su olduğunu ileri sürer. Ancak onlar suyun akışkan olması ve bundan dolayı da kendi kendine duramaması sebebiyle böyle bir görüşün doğru olamayacağını düşünememişlerdir. Dolayısıyla, bu örnekte olduğu gibi duyu algılaması yoluyla elde edilen iki bilginin birbirleriyle çelişmesi durumunda, bunların her ikisi de değerlendirmeye alınmalı ve değerlendirme sonucuna göre tercih yapılmalıdır.

Dördüncü şart, çıkarımsal bilginin kendisiyle çelişen ifadelerden oluşmamasıdır. Örneğin, birisi kendi kişisel tecrübelerinden yola çıkarak iyi olmanın mutluluk verici bir şey olduğuna inansa, başka biri de insanları öldürmenin (kötü olmanın) mutluluk verici bir şey olduğuna inanabilir. Bu durumda iyi ve kötü gibi birbirine zıt iki şey aynı sonuca ulaştırdığı için bu böyle bir çıkarımsal bilgi geçersizdir⁵⁸⁰.

Beşinci ve son şart, çıkarımsal bilginin bir sebebe dayalı olarak elde edildiği durumlarda, bu sebebin farklı bir sonuca götürmemesidir⁵⁸¹. Örneğin, duyu algılaması yoluyla elde edilen bilgiye dayanarak dünyanın ezelf olduğunu iddia eden biri, bu

⁵⁷⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 19.

⁵⁷⁹ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 41.

⁵⁸⁰ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 41.

⁵⁸¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 20.

görüşünün tabii bir sonucu olarak evrenin bir başlangıcının olmadığına da inanır. Bu görüşünün temel dayanağı duyular yoluyla hissettikleridir. Ancak, bu bilginin, kendi dayanak noktası olan bilgi açısından müşahade edilebilmesinin imkânı yoktur. Çünkü, bir insanın tüm mevcûdâtın ezeli oluşunu duyuları yoluyla gözlemleyebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, bu inancın (dünyanın ezeli oluşu) temel dayanak noktası olan bilgi, sözkonusu inancı onaylamayıp farklı bir sonuca (mevcûdâtın ezeli oluşunun duyular yoluyla gözlemlenebilmesinin mümkün olmaması) götürdüğü için bu görüş geçersizdir⁵⁸².

Saadia Gaon, yukarıda saydığımız beş şarta, doğruya ulaşma faaliyetlerimiz esnasında sabırlı olmak ve acelecilikten uzak durup dikkatli olmak kurallarını da ekler. Böylece çıkarımsal olarak doğru bilgiye ulaşılması esnasında uyulması gerekli yedi kuralı açıklamış olur⁵⁸³.

3.1.2.4. Doğru Haber (الخبر الصادق)

Saadia, bilginin dördüncü kaynağının *doğru haber* olduğunu savunur: “*Monoteist toplum olarak bizler bu üç bilgi kaynağının hakiki olduğuna inanırız. Bunlara, diğer üç kaynaktan çıkardığımız ve bu sayede bizim için kaynak olan dördüncü bir kaynağı da ekleriz. Bu kaynak, doğru haberin (الخبر الصادق) geçerliliğidir. Doğru haber, duyular yoluyla elde edilen bilgiye ve aklî bilgiye dayalıdır*”⁵⁸⁴. Saadia Gaon, “*Doğru Haber*”⁵⁸⁵, tabiriyle Peygamberlere vahyedilen haberleri ve kitapları kastetmektedir⁵⁸⁶. Bu da en genel anlamıyla yazılı Tanah ve şifâhi Talmud’tur.

Doğru Haber, duyusal, aklî ve çıkarımsal bilgilerle doğru/hakiki/geçerli olma açısından uyumludur. Bu üç bilgi kaynağı yoluyla elde edilen bilgilerin muteber bilgiler oluşu hakkında Tanah’tan örnekler sunar. Örneğin, *doğru haber*, aklî bilgilerin hakiki oluşunu bildirir. Buna delil olarak, *doğru haberin* bize doğruyu/hakikati söylemeyi emrettiğini yalanı ise yasakladığını şu pasuğu örnek göstererek iddia eder: “*Ağzım gerçeği duyurur,*

⁵⁸² Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 25.

⁵⁸³ Efros, *Saadia's Theory of Knowledge*, s. 155.

⁵⁸⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 14.

⁵⁸⁵ Dördüncü kaynağı, doğru/güvenilir gelenek, doğru/güvenilir haber olarak anlayabiliriz (Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 58).

⁵⁸⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 20.

çünkü dudaklarım kötülükten öğrenir. Ağzımdan çıkan her söz doğrudur, yoktur eğri ya da sapık olanı” (Eyüp 8/7-8)⁵⁸⁷.

Doğru Haber yoluyla elde edilen bilgi, dînî alana mahsus özel bir bilgidir. Saadia, bu tür bir bilgi için herkesin kabul edebileceği genelgeçer bir temel bulma kaygısında olmuştur. Bunun için ilk olarak *doğru haber* olarak adlandırdığı bu vahyî bilginin, duyumsal (duyularla ilgili/havassî) bir tecrübeye dayanması gerektiğini söyler. Bu bilgi, diğer duyumsal tecrübeler sonucu ulaşılan bilgilerden oldukça farklıdır ve olağanüstü bir niteliğe sahiptir. Çünkü burada hakikat, güvenilir ve otoriter bir kaynak tarafından vahyedilir ve aynı kaynak bu bilginin gelecek nesillere aktarılmasını emreder. Burada ortaya çıkan vahyî bilgi (*doğru haber*) Saadia’ya göre sıradan bir insan tarafından aynı türden bir tecrübenin konusu edilemez. Ayrıca, *Doğru Haber* olarak değerlendirilen bilgi, Saadia’ya göre diğer üç kaynaktan elde edilen bilgilerin üstünde yer almaz. Çıkarımsal bilgi ile duyular yoluyla ulaşılan bilgi ve aklî bilgi arasında bir uyum ve şart aradığı gibi *doğru habere* ait bilgi ile ilk üç kaynak arasında da, hata ve şüphelerin oluşmasının önüne geçmek için, bir uyum arar⁵⁸⁸.

Saadia, *Doğru Haber* olarak nitelendirdiği ve hakiki olduğuna inandığı bu bilgilerin, gerçekten doğru ve güvenilir kabul edilebilmelerinin ölçütü üzerinde de durmuştur. Örneğin, Tanah’ta verilen tarihsel bilgilerin gerçekten doğru olup olmadığı nasıl bilinecektir? Asırlar öncesinde olmuş bir olayı, deneysel olarak gözlemlemek suretiyle olayın gerçekten vuku bulduğunu tasdik etmek mümkün değildir. Aklî açıdan bakıldığında da mutlak anlamda doğruluğunu aklî olarak tasdik etmek mümkün değildir, çünkü böyle bir bilgi aklî bilgi değildir. Karenin kare olduğunu, asla bir daire olmadığını akıl hemen tasdik eder, ancak böyle bir tarihsel bilgiyi onaylamaz. Böyle bir bilginin çıkarımsal olarak da doğruluğunun onaylanması mümkün değildir, çünkü çıkarımsal bilgi duyular yoluyla ulaşılan bilgi ve aklî bilgi kaynaklarına dayalı olduğu ve bu ikisinin de *doğru habere* ait bilginin doğruluğunu tasdik etmelerinin mümkün olmamaları nedeniyle çıkarımsal olarak da onaylanması mümkün değildir. Saadia, Tanah’da anlatılan tarihsel verilerin doğruluklarının iki kritere göre ölçülebileceğini iddia eder. 1) Bu olaya şahit olan, olayın içinde bulunan kimselerin şahitliklerinin güvenilirlikleri ve 2) bu olayın sonraki nesillere aktarım sürecinin güvenilirliği.

⁵⁸⁷ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 15.

⁵⁸⁸ Schweid, s. 10.

Saadia, her iki durumda da ne kadar çok insan bulunursa (hem olayın içinde hem de aktarım sürecinde), olayın doğruluğunun da o derece artacağını savunur. Mısır'dan çıkış, Sina dağındaki vahiy, İsrailoğullarının çölde kırk yıl boyunca dolaşırlarken yedikleri mucizevi yiyecek *men* ve *selva* ile diğer birçok mucize çok açık ve anlaşılır bir şekilde halkın önünde gerçekleşmiştir. Binlerce insanın şahit olduğu bu olaylar, yine her nesilde binlerce insan tarafından açık bir şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Dolayısıyla bu olayların doğruluklarında herhangi bir şüphe söz konusu değildir⁵⁸⁹.

Saadia, *Doğru Haber* yoluyla gelen bilginin doğruluk derecesini, insanın kendi gözüyle ya da diğer duyularıyla ulaştığı bilgi ile eşit seviyede görür. Görüşünün delili olarak da Yeremya 2/10'u gösterir: “*Gidin de Kittim kıyılarına bakın! Kedar ülkesine adam gönderip iyice inceleyin, Hiç böyle bir şey oldu mu, olmadı mı görün*”⁵⁹⁰. Burada, bir haberin doğruluğunu anlamamanın iki yolundan bahsedilmektedir: kendi gözüyle görmek ve adam gönderip iyice araştırmak. Saadia bu pasuktan yola çıkarak, özellikle “*iyice araştırın*” vurgusunun üzerinde durmak suretiyle *doğru haber*in ancak iki yolla fesada uğrayabileceğini belirtmektedir. Yanlış zan/kanı ya da izlenim (yani, haberin yanlış anlaşılması) ve bile bile yanlış bildirim. İşte Saadia, Tanah'ta, özellikle gelen haberler hakkında “*iyice araştırın*” vurgusunun yapılmasının sebebini bu şekilde açıklamaktadır. *Doğru Haber* olarak tanımladığı Tanah ve Talmud'ta bulunan bilgilerin günümüze kadar aktarılması sürecinde, yukarıda belirlediği iki esasın İsrailoğulları arasında gerçekleşmediğini söyler. Her ne kadar bireysel olarak, bazı bilgilerin yanlış anlaşılması veya bile bile bozulup farklı aktarılması hadiseleri yaşanmış olsa da toplumun tamamı bu eylemlere katılmamış, yanlışla düşmemiş ve doğru yoldan ayrılmamışlardır. Dolayısıyla, Saadia'ya göre *Doğru Haber* bilgilerine bu açıdan bakıldığında onlar kesinlikle güvenilir, doğru ve orijinalliği bozulmadan aktarılmış bilgilerdir⁵⁹¹.

Genel olarak değerlendirecek olursak, Saadia Gaon *doğru haber* olarak nitelendirdiği bilgi kaynağının aslında vahiy sonucu ortaya çıkan bilgi olduğunu söyler. Allah'ın peygamberlere ilettiği bu vahiylerin yazılı olarak bulunduğu Tanah ve şifâhi yorumlarının bulunduğu Talmud, *doğru haber*lerin bulunduğu eserlerdir.

⁵⁸⁹ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 58.

⁵⁹⁰ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 110.

⁵⁹¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 128.

3.1.3. Saadia Gaon'da Akıl-Vahiy İlişkisi

Önceki bölümde Saadia Gaon'un hem akıllı hem de vahyi (*Doğru Haber*) birer bilgi kaynağı olarak kabul ettiği ortaya konulmuştur. Burada, Saadia'nın akıl ile vahiy arasındaki ilişki konusunda neler düşündüğü üzerinde durulacaktır.

Saadia, akıl ile vahyin arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığını savunur. Doğru bir şekilde tahlil edildiklerinde ve değerlendirildiklerinde akıl ile vahiy birbirlerini destekler, birbirlerinin anlaşılmasına yardımcı olur⁵⁹². Çünkü ortada tek bir hakikat vardır; bu ikisi ise hakikate götüren iki yoldur. Allah, insana aklını kullanarak hakikate ulaşmayı, vahyin (*doğru haber*) doğru olup olmadığını incelemeyi emretmiştir: “*Bilmiyor musunuz, duymadınız mı? Başlangıçtan beri size bildirilmedi mi? Dünyanın temelleri atılalı beri anlamadınız mı?*” (Yeşaya 40/21) ve “*Gelin, doğruyu seçelim, iyiyi birlikte öğrenelim*” (Eyüp 34/4)⁵⁹³. Saadia, bu pasukları örnek vererek, vahyin kabul edilmesinde bilmenin ve anlamamanın önemi üzerinde durmaktadır. Daha da önemlisi, felsefî yorumlarda bulunmanın aslında dînî bir vecibe olduğunu vurgulamaktadır⁵⁹⁴. Çünkü, içinde yaşadığı toplumda insanların şüphe denizine battığını, imanlarının sağlam olmadığını ve neye inanıp inanmayacakları konusunda tereddüte düştüklerini görmektedir. İnsanların sağlam olmayan inançlarını sağlamlaştırmak ve körükörüne bir iman değil de akıl süzgecinden geçirilmiş itikada bağlı içselleştirilmiş kat'î bir inanca ulaşabilmelerini sağlamak amacıyla bu çalışmaları yaptığını belirtir. İnsanın ancak aklını kullanmak suretiyle bütün şüphelerinden arınarak şüpheden arınmış saf bir imana ulaşabileceğini savunur⁵⁹⁵.

Saadia, dînî meselelerde araştırma ve inceleme yapılmasının başlıca iki sebebi üzerinde durur: “*Allah seni doğru yola ulaştırsın ey bu kitabı inceleyen kimse, bil ki dinimizi ilgilendiren konularda iki sebepten dolayı inceleme yaparız ve akli değerlendirmelerde bulunuruz. Bunların birincisi, Allah'ın peygamberlerinden teorik olarak neler*

⁵⁹² Heschel, *Reason and Revelation in Saadia's Philosophy*, s. 394.

⁵⁹³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 21.

⁵⁹⁴ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 44; Heschel, *Reason and Revelation in Saadia's Philosophy*, s. 400.

⁵⁹⁵ Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 27-28.

öğrenmişsek bunların doğruluklarını bilfiil ortaya koymak; ikinci ise dinimizle ilgili herhangi bir meselede bizi eleştiren kimseye cevap verebilmektir”⁵⁹⁶.

Saadia’ya göre, Tanah’ta ya da Talmud’da bulunan herhangi bir bilgi (vahiy) ile akıl arasında kesinlikle hiçbir tenakuz bulunmaz. Yine de açık bir tenakuzun bulunduğu düşünülen bir durumda, bu haberin kelime (harfi-literal) anlamı te’vil edilmeli ve rasyonel anlamda, mecazî olarak yeniden yorumlanmalıdır⁵⁹⁷. Çünkü, peygamberlerin verdikleri bilgiler güvenilir ve doğru bilgilerdir. Akıl, bize bu sözlerin nasıl yorumlanması ve açıklanması gerektiğini öğretir. Bundan dolayı Tanah’ta bulunan sözlerin güvenilirlikleri ve doğrulukları, bu sözlerin rasyonel bir bakış açısıyla incelenmesinden sonra tasdik edilebilir⁵⁹⁸. Burada Saadia’nın Allah’ın sözlerinin doğruluğu hususunun, aklın yapacağı eleştirel bir değerlendirmenin konusu yapıp yapılmadığı sorularına cevabımız hayır olacaktır. Çünkü, Saadia daha en baştan akıl ile vahiy arasında bir mutabakat ve uyuma olduğunu, bunun sezgisel⁵⁹⁹ olarak apaçık görüldüğünü savunmuştur. Ancak Saadia’nın akılcılığı, bir noktada sınırlı bir akılcılıktır. Çünkü, O’na göre, aklın da ötesinde bulunan ve insanlık için son derece önemli olan bir bilgi dünyası vardır. İnsanlar olarak bizler, bu bilgi dünyasından ancak vahiy yoluyla haberdar olabiliriz⁶⁰⁰. O halde vahiy, akılötesi hakkında bilgi verir.

Burada sorulması gereken soru insanoğlunun akla niçin ihtiyaç duyduğu hususudur. Yukarıda da açıkladığımız gibi, vahiy yoluyla ulaşan bilgileri anlamak, açıklamak, yorumlamak ve doğrulukları hususunda çeşitli faaliyetlerde bulunmak, dînî hususlarda yapılan eleştirilere cevap verebilmek ve vahyî bilginin doğruluğunu savunabilmek için akla ihtiyaç duyulur⁶⁰¹.

⁵⁹⁶ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 22.

⁵⁹⁷ Heschel, *Reason and Revelation in Saadia's Philosophy*, s. 402.

⁵⁹⁸ Schweid, s. 11; Konuyla ilgili olarak Saadia’nın ahiretin varlığı hususundaki görüşlerini açıklarken kullandığı üslup dikkat çekicidir. Saadia, Tanah’ta bulunan pasukların akla muvafık olarak yapılmış her yorumunun sahih ve geçerli, ancak akla muhalif olan her yorumun ise hatalı ve geçersiz olduğunu özellikle belirtir (Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 263).

⁵⁹⁹ Sezgi, en genel anlamıyla, gerçekliği dolaysız olarak içten ya da içeriden kavrayabilme, tanıyıp bilme yetisidir. Akıl yürütmenin tam tersine, bir şeyi doğrudan doğruya algılayıp kavrama; bilinçli bir düşünme ve yargıya varma süreci olmaksızın doğrudan, aracısız gerçekleşen anlama ya da bilme; hiçbir çıkarıma dayanmaksızın, dolaysız bir biçimde bilgiye ulaşma yoludur (Cevizci, s. 844).

⁶⁰⁰ Schweid, s. 11.

⁶⁰¹ Schweid, s. 12.

3.2. SAADIA GAON'DA YARATILIŞ DÜŞÜNCESİ

“الموجودات كلها محدثة - *Bütiin Mevcudâtın Yaradılmış Olduğuna Dair*“ başlığıyla eserinin ilk bölümüne giriş yapan Saadia, bu bölümde kâinata bulunan herşeyin yaratılmış olduğu görüşü üzerinde durmaktadır. Herşeyin yoktan var edildiğini (*creatio ex-nihilo*) belirterek, yaratmanın ispatlanmasında Aristo ve Mutezîlî kaynaklı dört yaratma delili üzerinde durur: Sonluluk delili, cisimlerin birçok parçadan oluşması delili, arazlardan çıkarılan delil ve zaman mefhumundan çıkarılan delil.

Bu dört delil hakkında açıklama yapmadan önce, dünyanın yaratılışı⁶⁰² hakkındaki araştırmanın, duyularla idrâk edilebilmesinin imkansızlığı, bu husustaki bilgilerin ancak akıl çıkarsama yoluyla yapılacak bir akıl yürütme faaliyetine dayanmasının gerekliliği ve ancak bu yolla dünyanın yaratılışı bilgisine ulaşılabileceğinin altını çizer. Çünkü, bizden önceki varlıkların, varlık sahasına çıkışları herhangi bir akıl sahibi varlık tarafından bizzat müşahade edilememiştir. Duyularla müşahade edilemese de insanlar, dünyanın yaratılışı hakkındaki bilgiye ulaşmaya çalışır. Şayet duyularla bizzat müşahade edilebilseydi, böyle bir bilgiye ulaşmak için herhangi bir akıl yürütme faaliyetine gerek kalmazdı⁶⁰³. Tüm insanlar arasında da dünyanın nasıl yaratıldığı ve varlıkların nasıl oluştuğu hususunda da tam bir ittifak olurdu. Ancak bu hususta farklı birçok görüş bulunmaktadır ve bu görüş sahiplerinin hepsi de akıl yürütmeye dayalı olarak kendi ulaştıkları neticeleri ortaya koymaktadırlar. Saadia, bu farklı görüşlere âlemin ezeli oluşunu savunanları, düalistleri ve ezeli ilk madde öğretisini savunanları örnek olarak verir. Bunların hiçbirinin savundukları görüşleri bizzat müşahade etmediklerini ve sadece akıl yürütme faaliyetleri neticesinde böyle bir sonuca ulaştıklarını açıklar. Ardından da yoktan yaratma (لا من شيء) görüşünün de bizzat duyularla müşahade edilen bir durum sonrasında ulaşılan bilgi olmadığını, akıl yürütmeye dayalı olduğunu belirtir. Ancak, Saadia'nın burada özellikle vurguladığı husus yoktan yaratma görüşünün diğerlerine göre oldukça güçlü ve avantajlı yanlarının bulunduğu⁶⁰⁴.

⁶⁰² Saadia'nın bizzat kendi ifadesiyle “bizden önceki şeylerin varlık sahasına nasıl çıktığı” (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 30).

⁶⁰³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 30-31.

⁶⁰⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 32.

Saadia'nın genel üslubu şu şekildedir: Öncelikle bir konu hakkındaki görüşünü ortaya koyar. Bu görüşün delillerini başta Tanah olmak üzere Talmud ve diğer Rabbânî edebiyata ait eserlerden deliller getirir ve bunları açıklar. Daha sonra da konu hakkındaki aklî delilleri ortaya koymak suretiyle, dogmatik iman esaslarının aklî temellere de dayandığını ispatlamaya çalışır. Bu sayede, insanların içinde bulunan tüm şüphelerin giderilmesini ve akıl süzgecinden geçirilmiş bir iman tesis ederek son derece güçlü ve sarsılmaz bir inanca/itikada sahip olmalarını ister.

Saadia, yukarıda sunduğumuz bu çerçevede, öncelikle yoktan yaratma fikrinde olduğunu belirtir, ardından da bu görüşü destekleyen vahyî kanıtlarını sunar: “Başlangıçta Allah göğü ve yeri yarattı” (Tekvin 1/1)⁶⁰⁵ ve “Her şeyi yaratan, gökleri yalnız başına geren, yeryüzünü tek başına seren, ... Rab benim” (Yeşaya 44/24). Peygamberlerin verdiği haberler yoluyla kanıtlanan bu hususun, akıl yoluyla da kanıtlanabileceğini, bunun için aşağıda ele alınan dört kanıtı sunacağını belirterek bu husustaki görüşlerini açıklar.

3.2.1. Yaratılışın Dört Delili

3.2.1.1. Sonluluk Delili

Saadia Gaon'un ileri sürdüğü ilk delil, sonluluklar (النهايات) olgusudur⁶⁰⁶. Sonluluklar delili, üç önerme üzerine kuruludur: Âlem, büyüklük bakımından sonludur; Âlemin içindeki onun varlığını muhafaza eden güç de sonludur; Böyle sonlu bir güç sonsuz varlık meydana getiremez. Saadia, ileri sürdüğü bu üç önermeden, âlemin ezeli ve ebedî olamayacağı, dolayısıyla başlangıcının ve sonunun olması gerektiği neticesine ulaşır⁶⁰⁷. Saadia'ya göre yer, âlemin merkezinde yer aldığı, gök ise onu kuşattığı için her ikisi de sonludur. Bu durumda, onların içinde bulunan güç de zorunlu olarak sonludur. Çünkü, sonsuz bir kuvvet, sonlu bir cisimde bulunamaz. Böylece, bunların varlığının devamını sağlayan kuvvet sonlu bir kuvvet olduğu ortaya çıktığına göre yerin ve göğün bir

⁶⁰⁵ Saadia, *Kitâbu'l Emânât*'ta İbranice metnin aynısını kullanmıştır. Ancak, Arapça Tevrat tercümesinde daha farklı çevirmiştir: “اول ما خلق الله السماء والأرض” - *Allah'ın yarattığı ilk şey gök ve yerdir*”. Konu hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Steiner, *Philology as the Handmaiden of Philosophy in R. Saadia Gaon's Interpretation of Genesis 1/1*, s. 379-389.

⁶⁰⁶ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 32.

⁶⁰⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 286; H. Austryn Wolfson, “Kalam Arguments For Creation”, *Saadia Anniversary Volume*, s. 199-200.

başlangıcının ve sonunun olması gerektiği de (ezelî ve ebedî ya da sonsuz olamayacağı) kendiliğinden ortaya çıkacaktır⁶⁰⁸.

Saadia'nın savunduğu “âlemin büyüklük bakımından sonlu” olduğu temel önermesi, Ortaçağda yaygın olan geosentrik kozmoloji⁶⁰⁹ anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, dünya evrenin merkezinde bulunmaktadır ve gök cisimleri dünyanın etrafında dolanmaktadır⁶¹⁰. Saadia, böyle bir anlayışın tezahürü olarak güneşin ve diğer gök cisimlerinin dünyanın etrafında döndüğünü söylemektedir. Buradan da şayet dünyanın sonsuz büyüklüğü olsaydı, bu gök cisimlerinin dünyanın etrafındaki dönüşlerini tamamlayamamaları gerektiğini ileri sürer⁶¹¹. Daha sonra aklî bir bilgiyle, yani *sonlu bir cismin içinde sonsuz bir kuvvet bulunamayacağı* bilgisiyle bağlantı kurarak âlemin içinde bulunan ve onun varlığını muhafaza eden kuvvetin de sonlu bir kuvvet olduğu sonucuna ulaşır. Âlemin ve içindeki kuvvetin sonluluğu, çıkarımsal olarak bizi âlemin ezelî ve ebedî, yani sonsuz olamayacağı sonucuna götürür⁶¹². Bu önermelerden hareketle, âlemin ezelî ve ebedî olmaması ya da başka bir deyişle âlemin sonlu olması, zorunlu olarak âlemin önceden yok iken sonradan yaratılmış olduğu görüşüne götürür.

Saadia Gaon'un burada önerdiği üç önermenin de Aristo kaynaklı olduğu görülür. Âlemin büyüklük bakımından sonlu olduğunu ileri süren ilk önerme, Aristo'nun yer merkezli evren modelinde savunduğu en temel argümandır. Aristo'ya göre yer, evrenin merkezinde bulunur. Bir tek evren vardır ve bu evren her yeri doldurur, bu nedenle

⁶⁰⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 32; Kılavuz, s. 275.

⁶⁰⁹ Geosentrizm veya yermerkezcilik, yeri (dünyayı) evrenin merkezi kabul eden görüştür. Kopernik sistemi öncesinde geçerli olan Batlamyus'un sistemi yermerkezci bir sistemdir. Gerçekdışı olduğu ispatlanan bu modele XVII. yüzyıla kadar inanılmaktaydı. Bunun sebebi dünya yüzeyinde yaşayan canlıların bakış açısından dünyanın sabit, güneş başta olmak üzere tüm gök cisimlerinin ise hareketli görünüşüdür.

⁶¹⁰ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 60.

⁶¹¹ “Belki de yer, uzunluk, derinlik ve genişlik açısından sonsuz ve sınırsızdır; olamaz mı? Fakat sonra kendi kendime şu cevabı verdim: “Öyle olsaydı, güneş, yerin etrafında her gün ve gecede bir kere gerçekleşen dönüşünü tamamlayacak şekilde onu kuşatamaz ve doğduğu yerden tekrar doğup, battığı yerden de tekrar batmazdı. Aynı şey, ay ve diğer yıldızlar için de geçerlidir “ (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 33; Kılavuz, s. 275).

⁶¹² Wolfson, Saadia'nın âlemin ve içindeki kuvvetin sonluluğu gerçeğinden yola çıkıp, âlemin sonsuz oluşuna itiraz etmesinin, meselenin içerdiği giriftliği aydınlığa kavuşturma noktasında çok da doyurucu olmadığını belirtmektedir. O'na göre Saadia, Yahya en-Nahvî (M.S. 6. y.y.)'nin sonluluk delili üzerine yaptığı yorumdan haberdardı ve bu delili şöyle de yorumlamıştı: A) Sonlu bir gücü olan herşey bozulabilir; Âlemin sonlu bir gücü vardır; Şu halde âlem bozulabilir. B) Bozulabilen her şey sonradan meydana gelmiştir; Âlem bozulabilir; Şu halde âlem sonradan meydana gelmiştir (Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 292; Yahya en-Nahvî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkn., Ebu'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdî, “Âlemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî İle Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması”, Çeviren Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları*, Cilt 2, Sayı 2, 2004, s. 155-164)

evrenötesi diye bir şey yoktur. Evren iç içe geçmiş kürelerden oluşmuştur. En içte, yani evrenin merkezinde Yer (Yerküre) vardır. Yer’den sonra Ay küresi ve sırasıyla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn küreleri yer alır. En dışta ise Sabit Yıldızlar küresi bulunur. Buna göre, evren küreseldir ve sonludur⁶¹³. Aynı şekilde, diğer önermeleri de Aristo’nun şu önermelerine dayanır: “*Sonsuz bir güç, sonlu büyüklükte bulunamaz*” ve “*Sonlu hiçbir şey, sonsuz bir zamanda hareket meydana getiremez*”⁶¹⁴. Ancak, bu önermelerden Aristo ve Saadia farklı neticelere ulaşmaya çalışmışlardır. Saadia’ya göre bu önermeler, âlemin bir başlangıcının ve sonunun olduğu neticesine ulaştırır. Aristo’ya göre ise bu önermeler, âlemin içindeki sonlu gücün ötesinde, sonsuz olan bir gücün varlığını kanıtlar. Sonsuz olan bu güç ise, âlemin hareketine sebep olan, hareket etmeyen, ilk hareket ettirici (muharrik) ismi verilen, ezeli ve cisimsiz güçtür⁶¹⁵.

Sonluluk delilinin aklı açıklamasını yaptıktan sonra Tanah’tan çeşitli pasuklarla bu görüşünü kuvvetlendirir. “... *dünyanın bir ucundan öbür ucuna dek* ...” (Tesniye 13/7) ve “*Göklerin bir ucundan öbür ucuna sorun*” (Tesniye 4/32). Saadia, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yer merkezli bir evren modeline inanmaktaydı ve bu inanın bir gereği olarak da güneşin dünyanın etrafında döndüğüne ve bu dönüşü her gün tekrarladığına inanıyordu. Bu inanın Tanah’taki delilinin “*Güneş doğar, güneş batar; hep doğduğu yere koşar*” (Vaiz 1/5) pasuğu olduğunu belirtmiştir⁶¹⁶.

3.2.1.2. Cisimlerin Birçok Parçadan Oluşması Delili

Saadia’nın, âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesini kanıtlamak için ileri sürdüğü ikinci delil, parçaların biraraya getirilişi ve kısımların birleştirilmesi olgusudur⁶¹⁷. Saadia, etrafında bulunan cisimleri incelediğinde, bunların biraraya getirilmiş ve birleştirilmiş kısımlardan/parçalardan oluştuğunu farkettiğini belirtmektedir. Bitkiler, hayvanlar, yer üzerindeki toprak, taş, kum ve yıldızlar gibi göksel cisimlerin parçaların birleşmesinden oluştuğunu düşünür. Bu tür bir durumun ancak yaratılmış varlıklar için

⁶¹³ Hüseyin Gazi Topdemir, “Yer Merkezli Evren Modeli”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, Yıl 44, Sayı 518, Ocak 2011, s. 104-105.

⁶¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1976, s. 104-107.

⁶¹⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 287.

⁶¹⁶ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 34.

⁶¹⁷ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 34; Kılavuz, s. 276

düşünülebileceğini söyleyen Saadia, göğün ve içerdiği her şeyin (tüm mevcûdâtın) yaratılmış olduğuna bu delil ile kesin bir şekilde inanılması gerektiğini savunur⁶¹⁸.

Saadia Gaon'un ikinci delili, başlıca iki önermeden oluşur. “Evrendeki her şey, diğer şeylerden oluşur” ve “Başka şeylerden oluşan madde, mutlaka bir sebep tarafından oluşturulmalıdır”⁶¹⁹. Bu önermelerden hareketle, etrafındaki cisimlerin parçalardan oluştuğunu çeşitli örnekler sunarak anlatır. Ancak, burada felsefî yorumlara girmez, yani Aristo'da olduğu gibi cisimlerin oluşumundaki madde suret görüşüne ya da kelâmcılarda olduğu gibi cevher araz anlayışına değinmez⁶²⁰.

Burada üzerinde duracağımız iki nokta vardır: İlki, Saadia'nın kelâmî atomculuğa karşı olması, ikincisi de her ne kadar Aristo kavramlarını kullansa da temel anlamda Aristo'nun âlemin ezelî ve ebedî oluşuna dair görüşünün reddi meselesi. Saadia burada, kelâmî atomculuğu kabul etmediği için cevher ve araz kavramlarını kullanmaktan kaçınmıştır. Bunun yerine, hayvanların ve bitkilerin cisimlerini oluşturan “parçalar”

⁶¹⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 34.

⁶¹⁹ Wolfson, *Kalam Arguments For Creation*, s. 204.

⁶²⁰ Burada, Saadia'nın savunduğu bu delilin daha iyi anlaşılması için İslâm kelâmcılarının cevher teorisi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Buna göre, İslâm kelâmcıları, Allah'ın mutlak yaratıcı ve her şeyin O'nun tarafından yaratılmış olduğunu kanıtlamak için cevher teorisine sıkça başvurmuşlardır. Cevher, Farsça gevher kelimesinden Arapçaya geçmiş olup “her şeyin kendisinden yaratıldığını ifade eden karakter” olarak tanımlanır. Yani, kendi başına bulunan, değişmeyen ve öz varlık anlamında kullanılmıştır. Önceleri cevher kelimesi yerine ayn kelimesi kullanılıyorken daha sonra cevher kelimesi kullanılmaya başlanmıştır (Zafer Güneş, *İslâm Tanrıbiliminde Âlem*, Fırat Üni. S.B.E., Elazığ 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 12). İslâm kelâmcıları, Aristo'nun cevher terimini, Demokritos'un atom terimi karşılığında kullanmasına benzer şekilde atom karşılığında cevher terimini kullanmışlar, ancak hem materyalist Demokritosçu atomculuk anlayışından hem de Aristocu cevher anlayışından farklı noktalara ulaşmışlardır (İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, Cilt 7, s. 451-452).

Bu teoriye göre, varlıkların her biri, sonlu, sınırlı ve daha fazla bölünebilmesi mümkün olmayan atomlardan/cevherlerden oluşur. Bir varlığı oluşturan atomların, sayıca ne kadar çok olduğu düşünülürse düşünülün, bunların her birinin sonlu ve sınırlı olmalarından dolayı, nihaî olarak onların oluşturduğu varlığın da sonlu ve sınırlı olduğu fikri ortaya çıkar. Dolayısıyla, âlemi oluşturan varlıklar sonlu ise âlemin de sonlu ve sınırlı, yani sonradan yaratılmış olduğuna ulaşılabilecektir (Kılavuz, s. 279). İlk defa eski Yunan felsefesinde ortaya çıkan atom teorisi, Demokritos tarafından sistemleştirilmiş, Epiküros tarafından da geliştirilmiştir. Demokritos atomculuğu materyalisttir ve metafizik karşıtıdır. Nesneler, yer kaplayan, ezelî, değişmez ve sonsuz sayıda olan atomlardan oluşmuştur. Var olan şeyler yok olmaz; yoktan da hiçbir şey var olmaz (Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt I, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 317). Kainatta kesinlikle rastlantı diye bir şey yoktur. Herşeyin bir sebebi vardır. Bu sebep, zorunlu olarak bir sonucu doğurmalıdır. Buradaki sebep sonuç ilişkisi, mekanik bir anlayıştır, kainatta bir gaye bulunduğunu reddeder (Kutluer, Cevher, s. 452).

Kelâmcıların atom anlayışı ile kısaca tarif ettiğimiz Demokritos'un atomcu görüşü arasında ciddi farklılıklar vardır. Demokritos atomculuğunda atomlar var olmamıştır, çünkü onlar zaten ezelîdir ve sonsuz sayıdadır. İslâm atomculuğunda ise atomlar yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır, sonlu ve sınırlıdır. Oluş, her ikisinde de atomların/parçaların/cevherlerin birleşmesi ve ayrılması ile gerçekleşir, ancak Demokritos'ta bu durum mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik ilkesine dayanır. İslâm kelâmcılarında ise İlâhî iradeyle çeliştiği için zorunluluk yoktur. Demokritos'ta atomlar sonsuz sayıdadır, ancak İslâm kelâmcılarına göre atomlar belli sayıdadır. Bu görüşten yola çıkarak âlemin sonlu, sınırlı ve yaratılmış olduğu görüşüne ulaşılır (Kutluer, Cevher, s. 453).

terimini kullanması, açık bir şekilde “parçalar” terimiyle atomları/cevherleri kastetmediğini gösterir⁶²¹. İkinci noktada ise, Aristo’nun madde suret görüşüne değinmemesinin de çok önemli sebepleri vardır. Çünkü, her ne kadar “Evrendeki herşey, diğer şeylerden oluşur” ve “Başka şeylerden oluşan madde, mutlaka bir sebep tarafından oluşturulmalıdır” önermeleri Aristo bakış açısını yansıtan örnekler olsa da Aristo, bu önermelerden, âlemin yaratılmış olduğu neticesine ulaşmaz, sadece Allah’ın varlığı düşüncesine ulaşır⁶²². Çünkü, Aristo’ya göre âlem ezelî ve ebedîdir. Kainatın başlangıcı ve sonu yoktur. Aristo bir Allah’ın varlığını kabul eder, ancak bu Allah ile âlem arasındaki ilişki yaratıcı-mahlûkât ilişkisi şeklinde değildir. O, sadece hareketsiz olan ilk Muharriktir (hareket ettirici), ancak yaratıcı değildir. Âlemin oluşmasında ilk hareketi başlatmıştır, mevcut olan ezelî maddeye şekil vererek âlemi düzenleyendir⁶²³. İşte, Saadia âlemin yaratılmışlığıyla ilgili olarak ileri sürdüğü bu ikinci delilinde, aslında Aristo’nun bu Allah-âlem anlayışına karşı çıkmıştır. Evrende bulunan nizam ve düzenin, kainatın yaratılmışlığını kanıtlayan delillerden biri olduğunu savunan nizam delilini, yeni terim ve bakış açısıyla yeniden yorumlayarak ifade eden Saadia, evrenin yaratılmışlığını ve bir yaratıcısının varlığını ispatlamaya çalışır. Bunun en önemli kanıtlarından biri de delili açıklarken kullandığı cümlelerdir: “*Parçaların biraraya getirilmesi ve kısımların birleştirilmesi*” ve “*cisimlerin biraraya getirilmiş parçalardan ve birleştirilmiş kısımlardan oluştuğunu görürüz*” cümleleri Aristo’nun varlıkların oluşumuyla ilgili görüşlerine karşı bir düşüncedir. Saadia, bu cümleleriyle varlıkların ortaya çıkışında bir yaratıcının etkinliğini ve dolayısıyla yaratılışın olduğunu göstermektedir⁶²⁴. Halbuki, Aristo’ya göre oluş, bir cevherin doğuşudur, yani bir maddenin form olarak var oluşa geçmesidir⁶²⁵. Madde ise ezelîdir, doğmamıştır, yok olmayacaktır ve başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir⁶²⁶. Dolayısıyla, Aristo’ya göre Allah, kendisi gibi ezelden beri bulunan malzemeye (madde) sadece bir form/suret vermiştir. Ezelî olan maddeye şekil veren bir yapıcı, bir mimardır. O, ilk muharrik olarak maddeye hareket vermek suretiyle âlemi harekete geçirmiştir, ancak âlemi, eşyayı ve hiçbir şeyi tanımamaktadır⁶²⁷.

⁶²¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 296.

⁶²² Wolfson, *Kalam Arguments For Creation*, s. 205.

⁶²³ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 97-107.

⁶²⁴ Wolfson, *Kalam Arguments For Creation*, s. 206.

⁶²⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 67.

⁶²⁶ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 42.

⁶²⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 110-111.

Saadia Gaon Aristo'nun yukarıda ele aldığımız bu görüşlerini bildiğinden ve kabul etmediğinden dolayı, her ne kadar O'nun bazı önermelerini kullansa da O'nun Allah ve yaratılış hakkındaki görüşlerini reddetmiş ve âlemde bulunan cisimlerin, parçaların biraraya getirilmesinden oluştuğunu ileri sürerek nizam delilini yeniden yorumlamıştır. Saadia'nın ikinci delili açıkladığı “*Oradan gök üzerine düşünmeye geçtim; onun da birbiri içine geçmiş çok sayıda küre biçimli tabakadan oluştuğunu, bunlarda küçük ya da büyük çeşitli boyutlarda, az ya da çok aydınlatma özelliğine sahip yıldız denilen ışıık verici cisimler bulunduğunu ve her birinin bu küre biçimli tabakaların bir parçası olduğunu gördüm*”⁶²⁸ cümlesinde özellikle vurguladığı husus, yıldızların küçük ya da büyük, çeşitli boyutlarda olması ve az ya da çok aydınlatma özelliğinde bulunmasıdır. Saadia, Aristo'nun ileri sürdüğü âlemin ezeli oluşu düşüncesinde bulunan yıldızların düzenli hareket etmesi ilkesine karşı yıldızların çeşitli özellikler bakımından farklılıklar göstermesinin ancak bunların yaratılmış olabileceği fikriyle açıklanabileceğini savunmaktadır⁶²⁹.

Nizam delilinin kullanımıyla ilgili olarak Saadia, *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*’de şöyle der: “*Âlemde görünen hünerli iş (اثر الصنعة - nizam) deliline gelince, hünerli bir işçinin olduğu neticesine varmak için sadece yıldızlara bakman ve onların birbirlerinden nasıl farklı yapıldığını görmeyi gerekir; O, belki bir plana göre onların bir kısmını büyük ötekileri küçük yaparak ve aynı şekilde bir kısmını daha parlak ve ötekileri daha az parlak, bir kısmını daha yüksek ve gökte ve ötekileri daha aşağı gökte ve bir kısmını hızlı hareketli ve ötekileri yavaş hareketli yaratarak maksatlı bir şekilde onların aralarını ayırdı*”⁶³⁰.

3.2.1.3. Araz Delili

Üçüncü delil, arazlardan⁶³¹ hareketle ortaya konan delildir. Saadia, burada iki çift önermeyle delilini ortaya koyar: “*Her cismin, arazlardan ayrı olamadığını gördüm*” ve

⁶²⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 34; Kılavuz, s. 277.

⁶²⁹ Wolfson, *Kalam Arguments For Creation*, s. 208.

⁶³⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 297; Saadia, *Commentaire sur le Séfer Yesira*, s. 33 (Arapça kısmı).

⁶³¹ Araz, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum, hastalık” gibi anlamlara gelir (Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, Cilt 3, s. 337). Araz düşüncesini, İslâm kelâmcılarından önce Aristo kullanmıştır. Aristo arazi “Bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şey” olarak tarif etmektedir (Güneş, s. 17; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 39). Aristo’ya göre, arazın tamamıyla tesadüfi bir özelliği vardır. Belirsiz sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan arazların varlığı kendi tabiatlarının gereği değildir.

“Yaratılmış şeyden ayrı olmayan şey de onun gibi yaratılmıştır”. Göksel cisimlerle ilgili olarak da şöyle söyler: “Açıkça gördüm ki onlar yaratılmış arazlardan ayrı olamazlar” ve “Onların yaratılmış arazlardan önceki bir zamanda var olamadıklarını gördüğümde onların da yaratılmış olduğuna tamamen inandım”⁶³². Saadia’nın bu delilinin özü, arazların yaratılmışlığından yola çıkarak, dünyayı oluşturan cisimlerin de yaratılmışlığını ortaya koymaktır. Cisimlerin sonluluğu ortaya çıktığında, dünyanın da sonluluğu, yani ezelî-ebedî olmadığı ve sonradan yaratılmış olduğu düşüncesine ulaşılacaktır.

Saadia’nın bu delili değerlendirmesinde, “cisim” kelimesini kullanırken kelâmcıların kullandığı anlamda atomlardan/cevherlerden oluşan cisim olarak kullandığına dair bir kanıtımız yoktur. Ancak, Saadia’nın atomculuğu reddetmesinden dolayı, atomlardan oluşan cisim olarak kullanmış olamayacağı fikrine ulaşılmış olsa da Saadia’nın bu delili kelâmcıların kullandığı şekliyle kabul ettiği görülür. Aradaki fark, sadece Saadia cisimlerin atomlarda oluştuğunu kabul etmeksizin cisimlerde bulunan arazların sonluluğu ilkesinden yola çıkarak önce cisimlerin sonluluğuna, âlemi oluşturan cisimlerin sonluluğundan da âlemin sonluluğu düşüncesine ulaşmış olmasıdır. Verdiği örneklerde semâvî cisimlerde bulunan arazlar üzerinde durmuştur. Örneğin, Ay’da bulunan aydınlatıcı özellikteki ışık, göksel cisimlerdeki yavaşlık ve hızlılık, görünümlerindeki beyazımsı, kırmızımsı ve yeşilimsi renkler. Saadia, bunları gözlemlediğinde bu cisimlerin arazlarından ayrı olamadıklarını, arazları ortaya çıkmadan kendilerinin var olamadıklarını anladığını belirtir. Dolayısıyla, var oluş zamanı açısından arazından önce gelmeyen herşey tabiatı itibarıyla arazı gibidir, yani onun gibi yaratılmıştır⁶³³.

Araz kavramı İslâm düşüncesine, Aristo’nun eserlerinin tercüme edilmesiyle geçmiştir. Genellikle “cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar”, “yokken sonradan ortaya çıkan şeyin adı”, “cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey”, “bizzat mevcut olmayan, başkasıyla var olan sıfat” gibi çeşitli tariflerle tanımlanmıştır. Kelâmcıların çoğuna göre âlem, boşlukta yer tutan cisimlerle bunların arazlarından ibarettir. Bütün arazlar, hâdistir, yani sonradan yaratılmışlardır. Arazların hâdisliği bir muhdise ihtiyaç doğurur ki bu muhdise de Allah’tır. Arazlar cevher olmadan var olamazlar ve onlardan ayrı bir şekilde bulunamazlar. Arazlardan ayrı bir şekilde bulunamayan cevher ve cisimler, arazların sonlu olmalarından dolayı sonlu oldukları, başlangıçlarının ve sonlarının bulunduğu kabul edilirler. Dolayısıyla, arazların yaratılmışlığından yola çıkarak, cevher ve cisimlerin yaratılmışlığı fikrine ulaşılır (Yavuz, *Araz*, s. 339-340).

⁶³² Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 35; Kılavuz, s. 278; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 308.

⁶³³ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 35; Kılavuz, s. 278.

3.2.1.4. Zaman Delili

Saadia'nın âlemin yoktan yaratılmışlığıyla ilgili olarak sunduğu son delili zaman mefhumuyla ilgilidir. Zaman algısının üç boyutlu olduğunu söyleyerek delilini açıklamaya başlar: Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman. Bunlar arasında en kısa/gelip geçici/anlık olan şimdiki zamandır. Saadia, zaman mefhumundan yola çıkarak, zamanın sonluluğuna ve dolayısıyla yaratılmışlığına ulaşmak için konuyu bir örnekle açıklar. Aşağıda açıklayacağımız bu örneği bir önermeye dayandırır: “*Hiçbir sonsuz geçilemez*”. Bu önerme aslında Aristo'nun âlemin sonsuz oluşu ve zamanın ezeliliği ilkelerini açıklarken kullandığı bir önermedir⁶³⁴. Saadia, zamanın sonsuz olduğunu varsaydığımız bir durumda, şimdiki zamandan geçmişe doğru zihnen dönmeye çalışılsa insan zihninin bunu başaramayacağını söyler. Çünkü zamanın sonsuz kabul edildiği bu durumda, insan zihninin sonsuz olan şeyi geriye doğru kat etmesi ve ötesine geçmesi mümkün değildir⁶³⁵. Çünkü hiçbir sonsuz geçilemez.

Zamanın sonsuz kabul edildiği bu örneğin devamında Saadia, varlıkların içinde bulunduğumuz zamana (şimdiki zaman) ulaşacak şekilde sonsuzluk içinde ileriye doğru mesafe kat etmesi ve ötesine geçmesinin de -aynı ilke gereğince- mümkün olamayacağını ifade eder (yani geçmişten şimdiki zamana doğru bir akış). Zamanın sonsuz kabul edildiği bu örnekte, sonuç olarak varlıkların şimdiki zamana ulaşamamış olması, varlık sahasına çıkamamış olmaları gerekmektedir⁶³⁶. Ancak, Saadia der ki “*ben kendimin var olduğunu müşahade ettiğime göre, biliyorum ki varlık bana ulaşınca kadar bütün bu zaman sürecini kat edip aşmıştır. Eğer zaman sonsuz olsaydı, varlığın zamanı kat edip aşması da mümkün olmazdı*”⁶³⁷. Dolayısıyla zamanın sonluluğu ya da başka bir deyişle yaratılmışlığı düşüncesine, Aristo'nun âlemin ve zamanın sonsuzluğu düşüncesini kabul edip bunun mantıksızlığını ortaya koyarak ulaşmaya çalışır.

3.2.2. Saadia'nın Reddettiği Yaratılış Teorileri

Dünyanın yaratılmışlığını açıklayan dört aklî delili açıkladıktan sonra bir sonraki basamağa geçiş yapar. Varlıklar, yaratılmış olduklarına göre kendi kendilerine mi yoksa

⁶³⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 319; Aristo'da zamanın sonsuzluğu ve yaratılmamışlığı hakkında bkz. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 79-84.

⁶³⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 36; Kılavuz, s. 278.

⁶³⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 319.

⁶³⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 36; Kılavuz, s. 278.

dışarıdan farklı bir varlığın etkisiyle mi yaratılmışlardır. Saadia'ya göre, üç sebepten dolayı varlıklar kendi kendilerine yaratılmış olamazlar. Birincisi, bir varlığın kendi kendine yaratıldığını varsayıldığında bu varlık, var olduğu zamandaki durumundan daha güçlü olarak var olabilirdi ya da sonraki bir zamanda daha güçlü bir şekilde var olabilir. Bu durumda, niçin daha güçlü olarak yaratılmadığı/yaratılamadığı sorunu ortaya çıkacaktır. Bu durum, kendi kendine yaratılmanın eksik oluşunu ve mantıksızlığını açıklar⁶³⁸. Kendi kendine yaratılışın, güçlü olduğu durumu yaratmaktan aciz kalışı, böyle bir yaratma çeşidinin olamayacağını ispatlar.

İkincisi, yine bir varlığın kendi kendini yarattığı düşünülecek olursa, bu varlığın yaratılma zamanı ile ilgili olarak aşılması ve açıklanması güç, hatta imkansız bir sorunla karşı karşıya kalınır. Kendi kendini yaratan şeyin, kendisini yaratmadan önce var olmadığı söylenirse, var olmayan bir şeyin herhangi birşeyi yaratamayacağı açık olduğu için kendi kendine yaratmanın imkansızlığı ortaya çıkar. Tam aksini düşündüğümüzde de aynı sonuca ulaşırız: Kendi kendini yaratan şeyin önce var olduğunu sonra da kendisini yarattığı söylenirse, bu durumda da kendi kendine var olduktan sonra kendisini tekrar yaratmanın gereksizliği ve mantıksızlığı ortaya çıkacaktır. Önce ile sonra arasında sadece içinde herhangi bir faaliyetin gerçekleşmesi için zaman sürecinin olmadığı şimdiki zaman, an vardır. Dolayısıyla, sadece yukarıda izah edilen iki durum söz konusudur ve bu iki durumdan çıkan zorunlu netice de kendi kendine yaratılışın mümkün olmadığıdır.

Üçüncü sebep, bir varlığın kendi kendini yaratabileceği düşünüldüğünde, bu görüşün geçerli olabilmesi için aynı varlığın kendi kendini yaratma fiilinden vazgeçebilme gücünün de bulunduğu kabul edilmesi gerekir. Varlığın kendi kendini yaratabilme gücünü kullandığı durumda o varlık var olmaktadır, ancak aynı varlık için zorunlu olarak düşünülen kendi kendini yaratabilme fiilini gerçekleştirmekten vazgeçebilmesi (çünkü, bu güç potansiyel olarak o varlıkta mevcut olmalıdır) durumunda ise aynı varlığın var olmama (yokluk) durumu söz konusudur. Bir önerme, aynı varlık için hem var olma hem de var olmama durumuna götürüyorsa bu önermenin geçersiz olacağı çok açıktır⁶³⁹.

⁶³⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 36.

⁶³⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 37-38.

Saadia, öncelikle yaratılışın dört delilini açıklayıp, âlemin yaratılmışlığı fikrini ispatlamış, ardından da üç sebep yoluyla âlemin kendi kendine ortaya çıkmış olamayacağını, dışardan, farklı bir varlık tarafından yaratılmış olması gerektiğini savunmuştur. Saadia'nın üzerinde durduğu bir başka husus, yaratıcının, âlemi yaratmasının “*herhangi bir şeyden*” mi (من شيء) yoksa “*yokluktan/yoktan/ademden*” mi (لا من شيء) olduğu hususudur. O, yaratıcının, âlemi yaratmasının herhangi bir şeyden olduğu fikrini, çelişkili bir görüş olmasından dolayı, yanlış bulur. Buradaki çelişki, yaratma fiilinin içerdiği anlamla ilgidir. “*Yarattı*” denildiğinde, yaratılan şeyin ilk defa ve asıl olarak ortaya çıkarıldığı anlaşılır. Âlemin “*herhangi bir şeyden*” yaratıldığı düşüncesinde, yaratıcının âlemi, ezelî-ebedî olan, yaratılmamış ve zamanda herhangi bir başlangıcı bulunmayan bir şeyden/varlıktan yaratıldığı düşüncesi bulunmaktadır. Ancak, “*yoktan*” yaratılma düşüncesinde ise âlemin ve içindeki tüm mevcûdâtın ilk defa ve asıl olarak yaratılması fikri bulunmaktadır. Dolayısıyla âlemin *yoktan* yaratıldığı fikri kabul edilmelidir⁶⁴⁰. Saadia, bu ayrımın altını çizmekle yaratılışın yoktan olduğu fikrine, yaratıcının tüm varlıkları yarattığı, yaratmadığı herhangi bir şey bulunmadığı ve varlıkları başka bir şeyden yaratmadığı fikrine ne kadar dikkat ettiği görülmektedir⁶⁴¹.

Saadia'nın âlemin yoktan yaratılışıyla ilgili olarak ileri sürdüğü ikinci argüman bir varsayım ile başlar. Şayet âlemin herhangi birşeyden yaratıldığı düşünülecek olursa bu durumda o şeyin, tıpkı yaratıcı gibi, ezelî olması fikri de kabul edilmiş olacaktır. O halde bir yaratıcı ve ezelî, yaratılmamış ve başlangıcı olmayan bir şeyin varlığı fikri, bu ikisini her türlü şartta eşit kılmaktadır. Bu durumda, yaratıcı olarak kabul edilenin, kendisiyle eşit şartlarda olan diğerinden kendi isteğine göre başka şeyleri yaratması imkansızdır. Çünkü, ezelî kabul edilen bu şey, her türlü şartlarda eşit oldukları kabul edildiği için, yaratıcının isteklerini kabul etmeme hakkına da sahip olabilecektir⁶⁴². Saadia, böyle bir fikri, yaratıcının biricik oluşunu, O'nun tek ve ezelî varlık oluşunu ortadan kaldırdığı için kesinlikle reddetmiş ve yoktan yaratılışı savunmuştur.

Üçüncü olarak, yaratıcının tüm mevcûdâtı yoktan değil de zaten var olan herhangi birşeyden yarattığı fikri kabul edilecek olursa, bu durum yaratıcının aslında hiçbir şey yaratmadığı fikrine yol açacaktır. Tüm varlıkların zaten var olan herhangi bir şeyden

⁶⁴⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 38.

⁶⁴¹ Konu hakkında ayrıca bkn. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 283-284.

⁶⁴² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 39.

yaratıldığı düşüncesine ulaştıran sebep, duyularımızla algıladığımız varlıkların oluşumunun da başka şeylerden olduğu gerçeğinde de bulunabilir. Şurası bir gerçek ki duyularla müşahade edilen tüm varlıklar, evrende bulunmaktadır, biçim ve şekil sahibidirler, boyutları ve diğer varlıklarla ilişkileri vardır. Tüm bu varlıkların ortaya çıkışı birşeyin diğer birşeyden ortaya çıkışı açısından, âlemin herhangi birşeyden yaratılması gibidir. Şayet bu görüş kabul edilecek olursa, tüm varlıkların özellikleri sayıldığında en nihayetinde bir varlığın ortaya çıkışı diğer bir varlığa bağlanılabilir ve bunun neticesinde de tüm varlıkların ortaya çıkışı bu herhangi birşeyin varlığına ulaştırır. Herhangi birşey denilen bu varlığın, tıpkı Yaratıcının kendisi gibi ezeli olduğuna inanıldığı için, bu varlıktan çıkan evrendeki tüm mevcûdâtın da ezeli olduğu görüşüne ulaşılır. Dolayısıyla yaratıcı olan varlığın aslında hiçbir şey yaratmadığı fikri ortaya çıkar⁶⁴³.

Saadia, evrenin yoktan yaratıldığı düşüncesini ispatlamak için öne sürdüğü dördüncü argümanda, bir şeyin yoktan yaratıldığı fikrinin kabul edilmedikçe aslında herhangi birşeyin tümüyle var olduğunu kabul etmenin de imkansız olduğunu tartışmaktadır. Örneğin, yaratılmanın herhangi birşeyden olduğu fikri kabul edilecek olursa, bu kabul gereği bir şeyin diğer şeyden türediği/ortaya çıktığı da kabul edilir. Ortaya çıkan ikinci şey birincisi ile aynı özellikte, üçüncü şey kendisinden çıkan ikincisi ile aynı özellikte, dördüncü şey kendisinden çıktığı üçüncü şeyle aynı özellikte olacaktır. Bu oluş süreci sonsuza kadar devam edip gidecektir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin varlığı daima başka birşeyden varlığa gelmesi şartına bağlanırsa bu durumda oluş süreci sonsuza kadar devam edecektir. Ancak, daha önceden yaratılış delillerinden dördüncüsünde de izah ettiği gibi, sonsuz tamamen geçilemez. Çünkü, “*şayet bizim varlığımızdan önce gelen şeyler sonlu olmamış olsalardı, onlar bizim varlığımızı mümkün kılacak şekilde tamamlanamazlardı*”. Ancak ortada bir gerçek vardır: Şimdiki anda yaşayanların varlığı⁶⁴⁴. Buradan, sonsuzun tamamen geçilemeyeceğine, dolayısıyla bir şeyin varlığının daima başka bir şeye hamledilemeyeceğine ulaşır. En nihayetinde de tüm varlıkların aslında herhangi bir şeyden değil yoktan yaratılmış olmaları gerektiği sonucuna ulaşır.

⁶⁴³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 40.

⁶⁴⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 40.

Saadia, savunduğu yoktan yaratma teorisinin temel özelliklerini üç önermeyle özetler: bütün varlıklar, belli bir zamanda yaratılmışlardır (ezelî ve sonsuz değildirler), bu varlıklar kendi kendilerine değil, kendilerinin dışında başka bir varlık tarafından yaratılmışlardır ve yaratıcı, bütün varlıkları herhangi bir şeyden değil yoktan yaratmıştır⁶⁴⁵.

Daha sonra diğer yaratılış teorilerini inceler. Bunları on iki başlık altında toplayan Saadia, her birinin geçersizliğini çeşitli açıklamalar yaparak ortaya koyar. Platon'un kozmolojik görüşleri, Hind kozmolojisi, Gnostik Düalizm, Dört Unsur Nazariyesi, Aristo'nun kozmolojik görüşleri, Atomculuk, Dehrîlerin görüşü, Sofistlerin görüşü ve Şüphecilerin görüşleri olmak üzere toplamda on iki kozmolojik teoriyi eleştirmiş ve bunların yanlışlıklarını ortaya koymuştur.

3.2.2.1. Platon Kozmolojisinin Reddi

Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*'ta toplam on üç yaratılış teorisi zikreder. Bunların ilk sırasına kendisinin de savunduğu yoktan yaratma teorisini koyar. Diğer on iki teoriyi ise en kabul edilebilir olanından başlayarak en kabul edilemez olanına doğru sıralar⁶⁴⁶. Listenin ilk sırasında, isim zikretmeksizin cisimlerin bir yaratıcısının olduğunu, ancak bu yaratıcıyla beraber ezelî ve tinsel (maddi olmayan-manevi) varlıkların da bulunduğu ve yaratıcının tüm eşyayı bu tinsel maddelerden yarattığı görüşünü kabul edenlerden bahseder. Saadia'ya göre bu görüşü savunanlar, bir şeyin ancak başka bir şeyden varlık sahasına çıkabileceği önermesinden hareket ederler⁶⁴⁷. Bu önerme doğrultusunda

⁶⁴⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 41.

⁶⁴⁶ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 203; Saadia eserinde her bir görüşü incelemeye başlarken kullandığı “*bu görüşü savunanlar öncekilerden daha cahillerdir*” yargısıyla aslında en kabul edilebilir görüşten en kabul edilemeze doğru bir sıralama yaptığı da ortaya çıkmaktadır. Örnekler için bkz. Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 46, 48, 63, 68.

⁶⁴⁷ Saadia, isim vermeden Platon'un savunduğu kozmolojik görüşü eleştirir. Platon'a göre âlem ikiye ayrılır: Duyulur ve akledilir (ideler) âlem. Duyulur âlemde oluş ve bozulmaya uğrayan varlıklar ve bu varlıkların yansımaları/gölgeleri vardır. Duyulur âlemde bulunan tüm varlıkların aslında birer görüntü olduğunu savunan Platon, bu görüntülerin akledilir yani ideler âleminde bulunan varlıklara ait olduğunu iddia etmiştir. İdeler âleminde bulunan varlıklar, bağımsız, değişmez ve gerçek varlıklardır. Bütün varlıkların asılları olarak birer adet bulunan bu varlıkların her birine “*ide*”, bunların oluşturduğu âleme de “*ideler âlemi*” adını verir. Görünür (duyulur) âlem, ideler âleminin bir yansımasıdır (Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *DİA*, Cilt 10, s. 470). Platon, ahlâkî değerlerin, varlığın hız, hareket veya sükûnet gibi genel hallerinin ve matematiksel nesneler ve oranların idealarının var olduğunu söyler. Ancak, tek tek varlıkların, bireylerin veya bireysel olayların ideaları yoktur. Yani Ayşe'nin veya Mehmet'in ideası yoktur, ancak insanın ideası vardır. Türkiye veya Fransa devletlerinin değil devletin ideası vardır. Yine Platon ideaların ezelî ve ebedî varlıklar olduğunu düşünür (Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, Cilt 2, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 1. Baskı, İstanbul 2006, s. 249-255).

yaratıcının cisimleri, küçük bölünemeyen parçaları/atomları biraraya getirmek suretiyle yarattığını savunurlar. Tanrı, bu parçalardan dosdoğru bir çizgi oluşturur, bu çizgiyi ikiye böler ve X harfine benzer şekilde birleştirir. Çizgilerin birleştiği yerden ikiye böler ve bunların birinden büyük feleği, diğerinden de küçük felekleri yaratır. Daha sonra da bu bölünemeyen parçalardan dört yüzlü bir cisim şekillendirir ve bu şekilden ateşi, sekiz yüzlü cisimden toprağı, on iki yüzlü cisimden havayı ve yirmi yüzlü cisimden de suyu yaratır⁶⁴⁸.

Saadia, karşı çıktığı görüşün fikirlerini izah ettikten sonra onun batıllığını ortaya koyan on iki cevap üzerinde durur. Bunların dördü yaratılış delillerinde, diğer dördü yoktan yaratma delillerinde açıklanmıştır. Kalan dört cevabı ise şöyledir: İlki, bu görüş taraftarları tinsel yani maddi olmayan varlıkları, bölünemez, parçalanamaz atomlar/cüzler/parçalar gibi düşünmüşlerdir. Ancak bu, Saadia'ya göre aklın düşünemeyeceği bir husustur⁶⁴⁹. İkincisi, bu tinsel maddeler, sıcak, soğuk, ıslak ya da

Platon'da Tanrı, ideler âleminin en yüksek noktasında bulunur ve iyi, güzel, adaletli ve doğrudur. Her iki âlemin de sahibidir, O artmaz, eksilmez ve değişmez bir yapıdadır. Âlem ve Tanrı düşüncelerini bu şekilde açıklayan Platon, âlem ile Tanrı arasındaki ilişkiye de değinir. Duyulur âlemindeki oluş sürekli ve mutlak bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan bu oluşun sebebi akıllı olmalıdır. Oluş tekrarlandığına göre, oluşun örneği sabit olmalıdır. Oluş âlemi güzel olduğuna göre örneği de güzel olmalıdır. İşte Platon'a göre bu oluşun sebebi Tanrı'dır. Tanrı'nın meydana getirdiği bu âlem, olabilecek en mükemmel yapıdadır. O halde Tanrı, bu mükemmel âlemi meydana getirirken gözünü hiç ayırmadığı ezeli ve kusursuz bir örneğe (ilksel madde-*prima materia*) bakmış olmalıdır. Böylece Tanrı, ilk maddeye bakmak suretiyle her yönüyle bu örneğe benzeyen, ruhu ve aklı bulunan, tam ve mükemmel bir bütün olan bu âlemi meydana getirmiştir. Daha sonra, öteki varlıkları ve ölümlü canlıları yaratma işini, kendisinin yarattığı *Demiurgos*'a bırakmıştır. Bu isim, "insanlar" anlamındaki "demos" sözcüğü ile "iş" anlamındaki "ergon" sözcüğünden türetilmiş olup, "İnsanlar için imal eden, şekil veren, mimar" anlamına gelmektedir. Yaratıcı değildir. *Demiurgos*'un en belirgin özelliği bir şeyi yoktan var etmemesidir; yaratmaz, yoktan bir şey var etmez, fakat yaratılmış olana biçim vererek bir şeyler meydana getirir, yaratılmış olanı düzenleyerek yeni yeni şeyler oluşturur. Dünya'yı da böyle, biçimlendirerek ve unsurlarını düzenleyerek oluşturmuştur (Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. Baskı, Ankara 2009, s. 75; Olguner, s. 471-472; Serdar Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, İstanbul Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Doktora Tezi), s. 158-159; Cemal Güzel, "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Üni. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 2, 2003, s.114). Platon'un *Demiurgos* ile ne kastettiği, bunun âlemi yapan bir Tanrı mı yoksa sadece bir sembol mü olduğu konusu belirgin değildir (Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 3).

Platon'un bu görüşünün temelinde matematikle yakından uğraşan Pisagor'un, sayılardan edindiği bilgileri genelleştirerek sayıları bütün varlığın ilkesi (*arkhe*) sayması görüşü bulunmaktadır. Pisagor'a göre "*Bir*" sayısı temel sayıdır. Tek ve çift, sayıları meydana getirendir. Sayıların ve varlıkların sonsuz dizisi *Bir*'den çıkar. İki türlü *Bir* vardır. İlki, bütün sayılar (varlıklar) zincirinin içinden çıktığı ve sonuç olarak da onları içeren, kuşatan, özetleyen, karşıtı olmayan *Mutlak Bir*'dir. Bütün varlıkların değişmez ilkesi ve ebedî kaynağı, sarsılmaz ilkesidir (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Onuncu Basım, İstanbul 1999, s. 29-30; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 38-40).

⁶⁴⁸ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 41-42; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 50-51.

⁶⁴⁹ Saadia'nın bu karşı çıkışının arka planında O'nun "bölünemeyen parça" olarak nitelendirdiği atomculuk görüşünü kabul etmemesi vardır. Saadia, bölünemeyen parça (atom) teorisine taraftar olanların delillerini incelediğini, ancak bu delillerin sadece bir aldatmaca olduğunu savunur. Çünkü, birşeyin sonsuz bir biçimde bölünebilmesinin ancak sanal biçimde/vehmî olarak mümkün olabileceğini, hakiki anlamda böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söyler (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 36).

kuru şekilde bulunmazlar. Çünkü, onlara göre bu özellikler o tinsel maddelerden yaratılmışlardır. Ayrıca, renk, koku, tat, sınır, çok veya az sayıda bulunma gibi miktar ve bir zaman ya da mekanda yaratılma gibi özelliklerinin de bulunmadıklarını savunurlar. Bütün bu sıfatların, cisimlere ait olduğunu, bu tinsel maddelerin ise cisimlerden önce olduklarını bildirirler. Saadia, bu açıklamaların da aynı şekilde aklın kabul edemeyeceği nitelikte olduğunu savunur⁶⁵⁰. Üçüncüsü, herhangi bir şekli ve biçimi olmayan bir şeyin hava, su, ateş ve toprak biçimine dönüşmesi; herhangi bir genişliği, uzunluğu ya da derinliği olmayan bir şeyden uzunluğu, derinliği ve genişliği olan cisimlerin ortaya çıkarılışı ya da varlık kategorilerinde bulunan özelliklerden hiçbirine sahip olmayan bir şeyin, insanların gözleriyle müşahade edebilecekleri özelliklere sahip cisimlere dönüşmesi fikri aklın kabul edemeyeceği, imkansız düşüncelerdir. Şayet bu kimseler bu tür değişim ve dönüşümleri, yüce bir Yaratıcının hikmeti ve kudreti dahilinde olabilir şeyler olarak görüyorlarsa, o halde O'nun her şeyi yoktan yaratma kudretinin de bulunacağını kabul etmeleri gerekir. Dolayısıyla bu tür bâtıl tinsel varlık görüşünün geçersizliği ortaya çıkmış olur. Dördüncüsü, bu görüşü destekleyecek hiçbir kanıt mevcut değildir. Hatta kendi içinde tenakuzlar bile barındırmaktadır. Örneğin, şayet yapıcı unsur (*Demiurgos*), ezeli olan tinsel varlıkları cisimlere dönüştürme gücüne sahip ise bütün oluşu tek bir seferde yapma gücüne de sahip olmalıdır. Tek seferde yapma gücüne sahip ise o halde tüm oluş sürecinin safhalar halinde gerçekleşmesi gereksiz bir hal oluşturur. Tüm bunlara karşı sabırlı bir şekilde tahammül gösterirlerken Tanah'ta anlatılan mucizeleri ise reddederler⁶⁵¹.

Saadia, varlıkların yaratılışında Allah'ın başka bir şeyden (tinsel/rûhânî/maddi olmayan) yararlanmak suretiyle âlemi yaratması görüşüne karşı çıkmış, buna karşı aklî delillerini sunmuş ve yaratmanın yoktan olması gerektiğini savunmuştur.

3.2.2.2. Hind Düşüncesindeki Kozmolojinin Reddi

Saadia Gaon ikinci olarak, yaratıcının fiziksel evreni bizzat kendi zatından yarattığına inananlardan⁶⁵² bahseder. Bunlar bir yaratıcının varlığını reddetmezler, ancak yoktan

⁶⁵⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 42; Çünkü Saadia da tıpkı Aristo gibi maddenin form/biçim olmaksızın var olamayacağına inanıyordu (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 65; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 44).

⁶⁵¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 43.

⁶⁵² Saadia'nın burada eleştirdiği insanların, Hindu kutsal kitaplarından Upanişadlarda bahsedilen "Atman" düşüncesini benimseyenler olduğu düşünülmektedir (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 66).

yaratma teorisini de kabul etmezler. Çünkü, zaten evrende yaratıcıdan başka bir şey bulunmadığına inanırlar⁶⁵³. Saadia, bu görüşe inananların az önce eleştirdiklerinden daha cahil insanlar olduklarını söyler. Bunlara yaratılış ve yoktan yaratma konularında açıkladığı sekiz delile ilaveten beş delille cevap vererek, bu görüşün geçersizliğini ortaya koymaya çalışır.

İlki, akıl, sonsuz bir varlığa herhangi bir mekan, zaman, biçim veya sınırlılık atfedilmesini imkansız görür. Aynı şekilde, böyle sonsuz bir varlığın bir parçasının, biçimi ve boyutları olan, zamansal ve mekânsal özelliklere sahip ve diğer maddi cisimler gibi nitelikleri olan bir cisme dönüşmesini de imkansız görür. İkincisi, akıl, Tanrı için herhangi bir güçlük ya da zorluğu, etkilenmeyi veya idrâk edilmeyi düşünemez. Böyle bir Tanrı'nın, kendisine ait olan bir parçayı, güçlük ve zorluk sahibi, etkilenmeye açık, duyularla algılanabilen, açlık, susuzluk, zayıflık gibi çeşitli eksikliklerle tasvir edilen bir cisme dönüştürebileceğine inanmak bâtıl bir şeye inanmaktan başka bir şey değildir⁶⁵⁴. Üçüncüsü, adaletli ve erdemli bir Tanrı, nasıl olur da kendisinin bir parçasını sefalet ve facia olarak görülebilecek bir ortama gönderebilir?

Atman, Hind felsefesinde ben, ruh ya da ego olarak tanımlanan ve benliğin özü, benliğin sonsuz tözü olarak adlandırılan şeydir (Cevizci, s. 91). Upanişadlarda, bazen mutlak hakikat ya da varlığa hayat veren nefes anlamındaki *Brahman* kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılır. Bazen de *Brahman*'ın varlıklardaki tecellisi olarak değerlendirilmiştir. *Atman*, varlığın temelini oluşturan mutlak cevherdir, yani bütün mevcûdâtın kaynağıdır. *Atman-Brahman* ilişkisinde, zaman zaman *Atman*, bir Tanrı olarak da tasavvur edilmiştir. Bu durumda *Atman*'ın, tüm mevcûdâtı yaratan olduğuna inanılır. Ancak, *Brahman*'ın âlemdeki Külli Ruh, *Atman*'ın ise bunun eşyadaki tecellisi olan Ferdî Ruh olarak kabul edilmesi daha yaygındır (Ali İhsan Yitik, "Atman", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 697-699). Tanrı *Brahman*'ın bir parçası olan *Atman*, beden ölümünden sonra varlığını sürdürür ve *Brahman*'la bütünleşir, birleşir. Özellikle Upanişadlarda işlenen bu düşünce, varlığın birliği ve tekliği esasına dayanır. Evren Tanrı'dır, yani *Brahman*'dır. *Brahman* ise *Atman*'dır, yani bireysel ruhtur. O halde Tanrı sensin ya da benim (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Birinci Baskı, Ankara 1997, s. 157). "Gördüğümüz her şey Tanrı ile doludur, Görmediğimiz şeyler de Tanrı ile doludur. Var olan herşey Tanrı'nın tecellisidir. Herşey O'ndandır" (Mehmet Ali Işım (Derleyen), *Upanişadlar –Tanrının Soluğu-*, Dergah Yay., İkinci Baskı, İstanbul 1997, s. 37). Bu tek, eşsiz, ezeli, sonsuz ve biçimsiz olan *Atman*, bizzat kendi varlığından evreni yaratır, nihayetinde *Brahman* ile birleşir.

Hintliler, felsefeyi "Astika ve Nastika" diye ikiye ayırmışlardır. Nastikacılar (Tanrı yok diyen ve geleneğe karşı çıkan hayırcılar) Materyalist Çarvakalar, Caynistler ve Buddhistler'dir. Astikacılar (Tanrı var diyen ve geleneğe bağlı olan evetçiler) ise altı felsefe sistemidir. Bunlar, Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaişēṣika, Mimansa, Vedanta (H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İkinci Basım, İstanbul 2000, s. 59; 97). M.S. 800 yıllarında Şankara tarafından kurulmuş olan Vedanta felsefesi, Upanişadlardaki *Brahman* ile *Atman*'ın birliği ve özdeşliği fikrini en tutarlı bir şekilde açıklayan felsefe okuludur (Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt II, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 62-64). Saadia muhtemelen bu Vedanta okulunun taraftarlarını eleştirmektedir.

⁶⁵³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 46; Upanişadlarda tam da Saadia'nın burada açıkladığı gibi *Brahman* ve *Atman*'ın bir olduğu gerçeği özellikle vurgulanır. Buna göre, evrende sadece bir tek gerçek öz, hakikat olabilir. Bu hakikat, tüm evren söz konusu olduğunda *Brahman* olarak, tek tek varlıklar söz konusu olduğunda ise *Atman* olarak isimlendirilir (Störig, s. 51).

⁶⁵⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 46.

Saadia'ya göre bu, ancak iki durumdan dolayı kaynaklanabilir: Tanrı, bu durumun olmasını ya gerçekten arzu etmiştir, ki böyle bir durumda Tanrı'nın bu parçasının cezalandırılmayı hak eden bir şey yaptığı düşünülür, ya da istemsiz bir şekilde yapmıştır, ki böyle bir durumda da Tanrı'nın yanlış ve adaletsiz bir iş yaptığı neticesine ulaşılır. Her iki durum da böyle bir inancın aslında geçersiz olduğunu gösterir. Dördüncüsü, bu yüce varlığın cisme dönüşen kısmı, sabit kalan diğer kısmın böyle bir isteğini niçin kabul etmiştir? Acaba burada bir korku veya ümit mi vardır? Tanrı'nın bizzat kendi varlığına böyle davranmasının ne anlamı vardır. Ayrıca bunun bir anlamının olduğu varsayılsa bile, yaratmaya konu olan parçasının, diğer parçadan ne gibi farklılığı vardır ki böyle bir yaratmaya konu olsun. Neticede, Saadia böyle bir akıl yürütmenin bâtıl ve çok mantıksız olduğunu, dolayısıyla bu görüşün geçersiz olması gerektiğini söyler. Beşincisi, akıl sahibi bir varlığın, varlığının bir kısmının acı çekmesini, zorluk görmesini engelleyebilecek gücü varsa bunu yapmaktan kaçınmayacağı düşüncesi üzerine kuruludur. Bunu yapmaktan kaçındığı düşünüldüğünde, sırasıyla varlığının bir kısmı cisim haline dönüşecek, maddi bir şekli olacak ve sonlu bir yapıya bürünecektir. Böyle bir düşünceyi akıl, oldukça mantıksız ve geçersiz sayar⁶⁵⁵.

Saadia, özellikle Upanişadlarda izah edilen Tanrı *Brahman-Atman* bütünleşmesi fikrini eleştirdikten sonra üçüncü olarak “*Yaratıcının evreni ve tüm varlıkları kendi öz varlığından (zatından) ve kendisiyle birlikte ezeli olan başka maddelerden yarattığını savunan*” kimselerden bahseder⁶⁵⁶. Bunlara göre, cisimler bu ezeli maddeler tarafından, cisimlerin içindeki ruhlar ise yüce Yaratıcı tarafından yaratılmışlardır. Saadia, bu görüşü

⁶⁵⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 47.

⁶⁵⁶ Hintlilerin Astikacılar olarak nitelendirdiği altı felsefe sisteminden biri de *Samkhya*'dır (bkn. dipnot 652). *Samkhya* felsefesi, diğer sistemler arasından ilginç ve özgün oluşuyla sıvrılmaktadır. Varlıkların sayılarak belirlenme düşüncesini çağrıştıran *Samkhya* felsefesi, daha önce bahsettiğimiz Vedanta felsefesinden düalist oluşuyla farklılık gösterir. *Samkhya*'ya göre, tüm varlıkların yaratılışı birbirinden ayrı iki temel ilkeye dayalıdır: Dinamik ve yaratıcı, ezeli ve ebedî, sürekli etkin ancak cansız ve bilinçsiz bir maddî ilke olan *Prakriti* (Töz) ile yine ezeli ve ebedî olan, canlı ve bilinçli bir durumda bulunan, etki altında kalabilen edilgen *Puruşa* (Ruh-Atman). Yaratılış düşüncesinde, üç gunadan (durum, oluş tarzı) oluşan *Prakriti*, kendisini oluşturan bu gunaların birbirleriyle sürekli ve karşılıklı ilişkileri neticesinde doğada bulunan yirmi üç ilkeyi, yani tüm madde evrenini yaratır (Störig, s. 99-103). Buna göre, *Samkhya* düşüncesinde bir yaratıcı Tanrı düşüncesi yoktur (Eliade, s. 65), bunun yerine tüm evreni yaratan *Prakriti* ve bu maddî varlıkların içinde bulunan *Puruşa* vardır. *Samkhya* felsefesiyle yakından ilgisi bulunan bir diğer felsefe okulu olan Yoga düşüncesi ise kuramsal çerçevesini neredeyse tamamen *Samkhya*'ya dayandırmıştır. Ancak, Yoga felsefesi en üstte ve ötede bulunan, ezeli ve ebedî olan, *Prakriti*'ye bulaşmamış, herşeyi bilen ve *Puruşa*'ya benzeyen, bazen de *Puruşa* ile aynı olan bir Tanrı'ya inanmakla *Samkhya* düşüncesinden ayrılır. Ancak bu Tanrı, yaratıcı olmayan, fakat kurtuluş sürecini hızlandıran bir Tanrı'dır (Störig, s. 105; Eliade, s. 75). Buna göre, Saadia birbirleriyle oldukça yakın ilişki içinde olan *Samkhya*-Yoga okullarının görüşlerini eleştirmiştir.

savunanların daha önceden bahsettiği iki gruptan daha cahil olduklarını söyler. İleri sürdüğü delillerin bunlara cevap olarak yeteceğini belirtir⁶⁵⁷.

3.2.2.3. Gnostik Düalizmin Reddi

Saadia Gaon, dördüncü olarak tüm varlıkların ezelî ve sonsuz iki yaratıcı tarafından yaratıldığını savunanlardan bahseder⁶⁵⁸. Birbirine zıt iki fiilin bir fail tarafından yapılamayacağı önermesinden yola çıkan bu kimseler, bütün varlıklarda iyi veya kötü, yararlı veya zararlı bir özelliğin bulunduğunu iddia ederler. Dolayısıyla iyinin tamamen iyi, kötünün de tamamen kötü olan bir kökeninin, kaynağının bulunması gerektiği üzerinde dururlar. İyiliğin kaynağı yukarda, doğuda, batıda, kuzeyde ve güneyde sınırsız bir şekilde, ancak kötülüğün kaynağı ise aşağıda ise sınırlı bir şekilde bulunur⁶⁵⁹. Aynı şekilde, kötülüğün kaynağı da aşağıda, doğuda, batıda, kuzeyde ve güneyde sınırsız bir şekilde, ancak iyiliğin kaynağının bulunduğu yukarıda ise sınırlı bir şekilde bulunur. Ezelden beri ayrı olarak bulunan bu iki kaynak, birbirleriyle karıştıklarında evrendeki cisimler meydana gelmiştir. Bu iki ezelî kaynağın biraraya gelip bir karışım içine girmelerinin sebebi hususunda farklı düşünülmüşlerdir. Örneğin, bir kısmı bu karışımın, dolayısıyla tüm varlıkların meydana gelmesinin sebebinin, iyiliğin kaynağının, kendisine çok yakın olan kötülüğün kaynağını etkisiz hale getirmek istemesiyle ilgili olduğuna inanırlar. Diğer bir kısmı ise kötülüğün kaynağının, iyiliğin kaynağında bulunan lezzetlerden tatmak için iyiliğin kaynağıyla birleşmesi neticesinde tüm mevcûdâtın oluştuğuna inanırlar. Her iki grubun da üzerinde ittifak ettikleri nokta bu

⁶⁵⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 48; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 63.

⁶⁵⁸ Saadia Gaon'un burada bahsettiği insanlar, Maniheizm'e inananlardır (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 69). Maniheizm'in kozmogonisi, ışıkla karanlığın, iyilikle kötülüğün iyi bilinen gnostik düalizmine dayanır. Başlangıçta Işık ve Karanlık, bir sınırla ayrılmış halde varlıklarını ezelden beri devam ettirmekteydiler. Kuzeyde (yukarıda) ikamet eden ılık ülkesinin yöneticisi Ululuğın Babası, Yücelik Babası, Işık Cennetinin Kralı, En Kutsal Baba ya da sadece "Tanrı" (İran metinlerinde Zürvân) olarak isimlendirilirdi. Güneyde (aşağıda) ikamet eden Karanlık Prensi (Ehrimen) ise, her biri ifritlerle meskûn olan ve birer arkon tarafından yönetilen bir kral ve beş "dünya"ya sahiptir: Duman, ateş, rüzgar, su ve karanlık. Karanlıklar Prensi, ılık krallığının sınırlarına gelir. Göz kamaştırıcı Işığı görünce, kıskançlıkla dolu bir şekilde onu ele geçirmeyi ister ve onunla savaşılmaya başlar. Işık, Karanlıklar Prensiyle olan mücadelesinde üç varlık yaratır: Hayatın Anası, Yaşayan Ruh ve Üçüncü Elçi. Bu üç varlığın Karanlıkla olan savaşı esnasında evrendeki tüm varlıklar yaratılmış olur (Eliade, s. 437-439; Kurt Rudolph, "Maniheizm", Çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002/I, s. 387-389; Harun Güngör, "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", *Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, Kayseri 1989, s. 81-82). Özellikle Maniheizm'in kozmogonisi için bkz. Harun Güngör, *Türk Din Etnolojisi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 145-150. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Huzeyfe Sayım, "Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 16, 2004/1, s. 91-101.

⁶⁵⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 48.

birleşimin sadece kısa bir zaman için olduğudur. Bu zaman sona erdiğinde kötülüğün kaynağı, iyiliğin kaynağının emrine girecek ve zafer iyiliğin olacaktır⁶⁶⁰.

Düalistlerin görüşlerini açıklayan Saadia, bunlara daha önceden verdiği cevapların yeterli delil oluşturabileceğini, ancak yine de bazı noktaların değerlendirilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Saadia'nın üzerinde durduğu iki husus vardır. İlki, “*Birbirine zıt iki fiilin bir fâil tarafından yapılabileceği*” önermesinin her ne kadar onlar tarafından reddedilse de aslında doğru olabileceğidir. Çok basit bir örnekle kendi görüşünün haklılığını ortaya koyar: Herhangi bir meseleye/şeye sinirlenen bir kimse, kısa bir süre sonra sakinleşir ve affeder. Affettiği şey iyi bir özellikte ise o zaten buna sinirlenmiştir; yok kötü bir özellikte ise sonradan sakinleşip affetmiştir. Dolayısıyla her iki durumda da aynı kişiden farklı/birbirine zıt iki fiil sâdır olmuştur⁶⁶¹. İkincisi ise, “*aynı ve bir şeyin iki farklı varlık tarafından yaratılabileceği*” önermesidir. Çünkü, bu görüşü savunanlar, bir cismin varlık sahasına çıkışını iki farklı ezeli maddeye bağlamaktadırlar. Saadia'ya göre burada aklın kabul edemeyeceği bir durum vardır. Farklı iki varlığın aynı cismi yaptıkları düşünülürse mantık dışı bir durum oluşur. Çünkü her biri birer cisim yapmıştır. Cisim, ilk yapan tarafından zaten oluşturulmuştur, dolayısıyla diğerine yapacak bir şey kalmamıştır. Her iki varlığın da bu aynı cismin bir parçasını yaptıkları farzedilirse yine mantık dışı bir durum oluşur. Çünkü, iki varlığın aynı cismi yaratabilme güçlerinin bulunduğu kabul edildiğinde, yaratmaktan vazgeçme güçlerinin de bulunduğu kabul edilmiş olur. Bunlardan birinin, cismin bir parçasını yaratıp, diğerinin vazgeçtiği bir durumda cismin durumu ne olacaktır. Dolayısıyla burada çok açık bir tenakuz vardır⁶⁶².

Saadia, ezeli olduğu söylenen birbirine zıt bu iki prensibin bir araya gelip birleşmelerini ve tüm varlıkları yaratmaları düşüncesinde, zıtların biraraya nasıl geldiklerini de sorgulamıştır. Çünkü, insanın duyuları yoluyla elde ettiği bilgiye göre böyle bir şey mümkün değildir. Örneğin, ateşin suyla birleşmesi, havanın toprakla birleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki prensibin biraraya gelip varlıkları ortaya çıkarmaları da mümkün değildir⁶⁶³. Yine bu iki prensibin, tüm varlıkları yaratmaları düşüncesinde, zıtların biraraya nasıl geldiklerini sorgularken çok çarpıcı bir örnekle iki

⁶⁶⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 49.

⁶⁶¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 49.

⁶⁶² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 50.

⁶⁶³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 52.

zıt prensibin varlıkları yaratmış olamayacağını aklen ispatlamaya çalışır. Bunlardan biri, bir varlık yaratma isteğini gerçekleştirmek için şayet diğerinin yardımına ihtiyaç hissediyorsa bu durumda birbirlerine ihtiyaçları olduğu için aciz ve yetersiz varlıklar oldukları ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ilâh, ezeli ve ebedî varlıklar olamayacakları çok açıktır. Şayet yaratma hususunda herhangi bir şekilde birbirlerine ihtiyaçları yoksa böyle bir durumda da yine acizlik ve yetersizlik ortaya çıkacaktır. Çünkü, varlıklardan birinin bir varlığı canlı olarak tutma diğerinin ise öldürme isteği olursa ne olur? O varlık hem canlı hem de ölü olamayacağına göre böyle bir durumda birinin dileği olacak diğerinin dileği olmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir ihtimal durumunda her ikisinin de acizlik ve yetersizlik içinde olduğu açık bir şekilde anlaşılabacaktır⁶⁶⁴.

3.2.2.4. Dört Unsur Nazariyesinin Reddi

Saadia, evreni oluşturan tüm varlıkların dört unsurdan oluştuğunu savunanları da eleştirmiştir⁶⁶⁵. Sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk özellikleri olarak bulunan bu

⁶⁶⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 82.

⁶⁶⁵ Saadia'nın eleştirdiği görüş dört unsur nazariyesidir. Eski Yunanlılar antropomorfik Tanrı/Tanrılar inancına sahip oldukları için yoktan yaratma fikrini kabul etmiyorlardı. Onlara göre Tanrı/Tanrılar kâinatı yoktan yaratmamıştır; aksine kendisi gibi ezeli olan kâinatın ilk maddesine sadece şekil verip onu düzene sokmuştur. İşte Tanrı/Tanrılar gibi ezeli olan bu ilk maddenin ne olduğu Grek düşüncesinin kuruluş döneminde çok tartışılmıştır. *Arkhe* diye ifade edilen bu ilk madde Thales'e göre su, Anaximenes'e göre hava, Herakleitos'a göre ateştir. Empedokles (yak. olarak M.Ö. 492-432) ise bunlardan her birini *arkhe* olarak kabul etmek yerine, toprakla birlikte dördünün kâinatın ana maddesini teşkil ettiğini söylemiştir (Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, Cilt 3, s. 149). Empedokles'e göre mevcut olan her şey su, ateş, hava ve topraktan oluşan dört unsur tarafından meydana getirilmiştir. Bu unsurlar, öncesiz ve sonsuzdurlar (Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ajans Türk Matbaası, Ankara 1958, s. 23; Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 55-59) Bu dört unsur, kendi aralarında yalnız birleşir ve ayrılırlar. Birleşme, doğma; ayrılma ise ölümdür. Bir cismin ölmesi, sonsuz küçük parçalardan oluşan unsurlarına ayrılması demektir. Bir cismin meydana gelmesi ise, bu sonsuz küçük parçaların bir araya gelerek yeni bir varlığı meydana getirmesidir (M. Cihat Can, "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarında Etkisi", *Gazi Üni. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Sayı 2, 2002, s. 135). Böylece, âlemde asıl bir değişme ve oluş yoktur. Çünkü âlemdeki ana unsurlar ve bunların sayısı bellidir. Her cisim, bunların belli bir nispette birleşmesinden ortaya çıkar. Âlemdeki bütün olguları da bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması meydana getirir. Bu birleşme ve ayrılma eylemi ise, iki prensibin tesiri ile olur. Âlemin oluşmasını idare eden, bu dört unsuru birbirleriyle karıştıran ve bu karışımları çözen neden sevgi ve nefrettir (Gökberk, s. 32). Sevgi, dört farklı unsuru birleştirmeye ve bu birleşmeden de yeni unsurların meydana gelmesine çalışır. Nefret ise sürekli olarak bu unsurları birbirlerinden ayırmaya çalışır. Bu iki çeşit eylem, bu âlemde sonsuz bir şekilde devam eder (Birand, s. 23). Âlemin başlangıcında, dağınık olan dört unsura, sevgi hâkim olunca bu unsurlar bir "*Sphairos*" (küre) meydana getirmişlerdir. Bu *Sphairos* içinde Güneş, okyanus, gök ve hava ayrılmaz bir şekilde birbiri içine geçmişler ve her yanında aynı olan bir birlik meydana getirmişlerdir. Âlemdeki oluşmanın ikinci derecesini *Kosmos*, yani bu düzenli ve uyumlu âlem meydana getirir. *Sphairos* içinde birbiri içine geçmiş olan unsurlar, *Kosmos*'da kısmen birbirlerinden ayrılmışlardır. *Sphairos*'dan *kosmos* meydana gelirken, ilk olarak *eter* ayrılmıştır. Sonra, hava ve ateş göğe doğru yükselmiş ve gökyüzünü meydana getirmişlerdir. Toprak ve su ise ortada kalmış, böylece arz, *kosmosun* ortasında yer almıştır. Gökyüzü kristal bir madde haline gelmiş olan hava ve ateşten ibarettir. Bu âleme, zaman zaman sevgi, zaman zaman da nefret hâkim olmaktadır. Her varlıkta, dört unsur arasındaki bağıllığı sağlayıp, yapı birliğini

unsurlar, aslında birbirlerinden ayrı bir şekilde bulunuyorlardı. Sonra biraraya gelip birleştiler ve tüm varlıkları oluşturdular⁶⁶⁶. Yoktan yaratılma düşüncesini reddedip varlıkların bu dört unsurun biraraya gelmesiyle oluştuğunu savunanlara göre, bu unsurlar önceleri birbirlerinden ayrı bir şekilde bulunuyorlardı. Daha sonra bu unsurlar kendi kendine biraraya gelip birbirleriyle karıştılar ve evrendeki tüm varlıkların meydana gelmesini sağladılar. Saadia bu görüşün, duyular yoluyla ulaşılan bilgilere ve gözlemlere aykırı olduğunu bildirir. Örneğin, ateş ile suyun birleştiğini hiçkimse görmemiştir. Aynı şekilde, birbirlerine zarar vermeden bir araya gelebilen su ile toprak, bu ikisi birleştirildikten sonra kısa bir süreliğine kendi hallerine bırakılırlarsa toprağın dibe doğru suyun ise üste doğru hareket ettiği gözlenecektir. Kendi karşıtı ile birleşmeye zorlandığı halde bile ayrılabilen bir şeyden, yine kendi karşıtı ile istekli bir şekilde birleşmesi beklenemez⁶⁶⁷.

Saadia, bu dört unsurun birleşmeleri hususunu ele alır ve birleşmenin ya kendi kendine ya da dışardan bir etki yoluyla olabileceğini söyler. Kendi kendine bu dört unsur birleşmişse bu durumda dört unsurun önceleri ayrı bir şekilde bulundukları görüşünün bir önemi kalmaz⁶⁶⁸. Çünkü, kendi kendine birleşme gücü varsa önceleri nasıl oluyor da tek başlarına, müstakil bir durumda bulunmuşlardır. Şayet bu birleşme dışardan bir etki yoluyla gerçekleşmiş ise bu durum zaten yoktan yaratmayı destekleyenlerin görüşüdür. Daha sonra bu dört unsurun önceleri tek başlarına, ayrı bir durumda bulunduklarına dair görüşü incelemeye alır. Dört unsurun ayrı bir şekilde bulunmaları onların yapılarıyla, doğalarıyla ilgili bir durum ise bu dört unsurun varlığını devam ettiren bu yapı devam ettiği sürece ayrı kalmalarını, birleşmemelerini gerektirir. Dolayısıyla dört unsurun birleşmeleri teorisi geçersiz olur. Şayet dört unsurun ayrı bir şekilde bulunmaları durumu, başka bir şeyin faaliyetleri neticesinde oluşan bir durum ise o zaman meseleye

sürdüren sevgidir (Birand, s. 24; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt I, s. 267-275).

⁶⁶⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 55.

⁶⁶⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 56; Saadia, Yahudi düşüncesindeki Adem'in topraktan yaratılması (Tekvin 2/7 "ve Rab Tanrı yerin toprağından adamı yaptı") ve bazı kaynaklarda geçen toprak ve sudan yaratılması fikirlerinden (Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews: From the Creation to Exodus: Notes for Volumes 1 and 2*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1998, s. 71-72) muhtemelen haberdardı. O'nun burada karşı çıktığı husus, bu dört unsurun kendi kendilerine birleşmeleri ve bütün varlıkların bu şekilde var olduğu düşüncesidir.

⁶⁶⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 56.

beşinci bir unsurun yani bir illetin/sebebin dâhil edilmesi gerekir. Ancak bu görüşü savunanlar, böyle bir sebebin/illetin varlığından bahsetmemektedirler⁶⁶⁹.

Saadia, dört unsur nazariyesine inananların görüşlerini yukarıda gösterdiğimiz şekilde eleştirdikten sonra bu açıklamaların ve daha önceden açıkladığı yaratma, yoktan yaratma ve kendi kendine yaratmanın imkansızlığı hakkındaki delillerin yeterli cevap oluşturacağını söyler. Ardından da âlemin dört unsur ve *heyûladan*⁶⁷⁰ oluştuğunu savunanlardan bahseder. Bu insanların daha öncekilerden daha cahil olduklarını, çünkü yaratılmış bir şeyi yaratıcı kabul ettiklerini ve cevher veya arazi olmayan şeylerin varlığına inandıklarını belirtir⁶⁷¹.

3.2.2.5. Aristo Kozmolojisinin Reddi

Saadia, yedinci olarak gökyüzünü tüm mevcûdatın yaratıcısı olarak kabul edenlerden bahseder. Bunlar, gökyüzünün ezeli olduğuna ve dört unsur nazariyesinde gördüğümüz (ateş, hava, su ve toprak) unsurlardan oluşmadığına, ancak daha farklı beşinci bir şeyden (*esîr*⁶⁷²) oluştuğuna inanırlar⁶⁷³. Bunlara göre, güneşin sıcaklığı bizâtihi

⁶⁶⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 56.

⁶⁷⁰ *Heyûla* (Yunanca *hyle*), Antik Yunan'da bir şeyin kendisinden yapıldığı madde, dayanak anlamında kullanılan bir terimdir. Sokrat öncesi Yunan filozoflarına göre bu madde canlıdır. Örneğin, Miletli doğa filozofları önce suyu, sonra havayı, sonra ateşi temel varlık, madde, heyûla görmüşlerdir. Elealılar ise daha çok yer kavramı üzerinde durmuşlardır. Bu yüzden onların maddeciliğine *hylososisme* (canlı maddecilik) denmiştir. *Heyûla*, felsefe literatüründeki asıl anlamını Aristo ile bulmuştur. O'na göre varolan herşeyin ortak maddesi olan *heyûla*, bir şeyin kendisinden yapılmış olduğu şey, kendisine form verilinceye kadar ayırıcı hiçbir özelliği olmayan, hiçbir vasfı bulunmayan maddedir. Âlemin *heyûladan* yaratıldığına ve bu *heyûlanın* ezeli olduğuna inanılır (Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 166; Cevizci, s. 469; Yusuf Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *DİA*, Cilt 17, s. 295).

⁶⁷¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 57.

⁶⁷² *Esîr*, Grekçe "ether" kelimesinden Arapça'ya geçmiş olan ve uzayı doldurduğu, yıldızları ve felekleri oluşturduğu sanılan, havadan hafif ve esnek maddedir (Mahmut Kaya, "Esir", *DİA*, Cilt 11, s. 390). Saadia'nın burada karşı çıktığı görüş, Aristo'nun âlem görüşüdür. Aristo'ya göre âlem, ay üstü (gökyüzü) ve ay altı (yeryüzü) âlem olmak üzere ikiye ayrılır. Ay altı âlem oluş ve bozuluşa uğrayan fiziki varlıklardan, ay üstü âlem ise oluş ve bozuluşa uğramayan yıldızlar ve feleklerden oluşmaktadır. Ay altı âlemdeki fiziki varlıklar dört unsurdan (hava, su, ateş ve toprak), ay üstü âlemdeki yıldızlar ve felekler ise beşinci unsur olan *esîr*den oluşur. Aristo'ya göre ay üstü âlem mükemmeldir. Çünkü, burada bulunan yıldızlar ve felekler, kendisinin zıttı bulunmayan *esîr*den oluşmuşlardır. Bu yüzden oluş ve bozuluşa uğramadan sonsuza kadar varlıklarını devam ettireceklerdir (Birand, s. 82-83; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 254-257). Ay altı âlemde oluş ve bozuluşun esasını teşkil eden bir ana madde vardır. *Hyle* (*heyûla*) olarak isimlendirilen bu vasıfsız madde, form kazanarak çeşitli sûretlere girer ve mürekkep cisimler meydana gelir. Ateş, hava, su ve topraktan oluşan bu mürekkep cisimler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, madenler gibi cisimlerden oluşurlar. Bunlar ay altı âlemde bulunan varlıklardır ve oluş ve yokoluş özellikleri vardır. Ay üstü âlem ise ay, güneş ve yıldızlardan oluşur. Bunlar Aristo'ya göre canlıdır ve ilâhi varlıklardır. Ay üstü âlemi ebedidir, yokoluşa tâbi değildir. Bu âlemdeki varlıkların hareketleri, devrî, düzenli ve ezeldir (Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması*, s. 39). Ay altı âlemindeki dört unsurun hareket biçimleri doğrusaldır. Bu şekilde hareket etme temayülleri, bu unsurların bizzat kendi içlerinde mevcuttur. Doğrusal hareketin içinde de iki zıt hareket vardır: Merkeze doğru ve merkezden uzaklaşan

kendisinden kaynaklanmaz. Gerçekleştirmiş olduğu şiddetli dönme hareketi neticesinde hava ısınır ve bu sayede yeryüzüne ısı ulaşır. Ayrıca, gökyüzü ve orada bulunan cisimler beşinci unsurdan, yani *esîrden* oluşmuşlardır. Bunun en önemli kanıtı, bu cisimlerin yaptıkları dairesel hareketlerdir. Çünkü, ateş ve hava yukarıya doğru (merkezden uzaklaşma), su ve toprak aşağıya doğru (merkeze yakınlaşma) hareket ederler⁶⁷⁴. Yani gök cisimleri, yeryüzü cisimleri gibi dört unsurdan oluşmuş olsaydı merkeze doğru veya merkezden uzaklaşma şeklinde görünen doğrusal hareket biçimini gösterirlerdi. Halbuki bu göksel cisimler, mükemmel hareket tarzı olan dairesel hareketi gösterirler. Dolayısıyla onlar bu dört unsurdan değil *esîrden* oluşmuşlardır.

Saadia, hareket biçiminden başlayarak bu görüşü eleştirir. Bu görüşü savunanların söylediği “*şayet gökyüzü ateş unsurundan oluşmuş olsaydı, ateşin hareketi gibi yukarı doğru hareket ederdi*” görüşünü değerlendirir. Saadia ateşin doğal hareket tarzının zaten dairesel olduğunu savunur. Bunun delili olarak da gökyüzündeki güneş ısının yeryüzüne gelmesi, sonra havaya çıkması ve bu hareketlerin tüm yeryüzünde bu şekilde devam edip gitmesini gösterir⁶⁷⁵. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için bir taş örneği verir. Taş aslında hareketsiz olan ve aşağı doğru hareket etme temayülü olan bir cisimdir. Yukardan atıldığı zaman hava kürenin alanından çıkana kadar aşağı doğru düşer. Hava kürenin alanından çıktığında da (toprağın alanına girdiğinde) asıl özelliği olan hareketsizliği başlar. O halde, taşın ancak bir zorlama/dışardan bir kuvvet yoluyla harekete geçip asıl alanına (toprak küre) ulaşınca kadar hareket edebildiği ve sonrasında ise tekrar hareketsizliğe büründüğü tespit edilmişse buradan ateşin de ancak başka bir etki yoluyla harekete geçip asıl alanına (hava küre) ulaşınca kadar dairesel hareketler yaptığına ve asıl alanına ulaştığında da tekrar hareketsizliğe büründüğü sonucuna ulaşılabilir⁶⁷⁶.

Saadia’nın burada eleştirdiği görüş, güneş ışınlarının bizâtihi güneşe (yani göksel bir varlığa) ait olmadığını, çünkü güneşin ay üstü âlemde bulunan ezeli-ebedî bir varlık

hareket. Toprak ve su merkeze doğru, ateş ve hava merkezden uzaklaşma hareketi eğilimindedirler. Bunların birbirleriyle çarpışması sonucunda da dört unsur birçok ve değişik bağlantılar halinde birbirleriyle birleşir. Ay altındaki varlıklar da bu sayede oluşur. Ay üstü âlemde ise matematiksel bir düzen vardır. Buradaki varlıklar, hiç bozulmayan, aksamayan dairesel hareketler gerçekleştirirler (Gökberk, s. 77).

⁶⁷³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 58.

⁶⁷⁴ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 58.

⁶⁷⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 59.

⁶⁷⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 59.

olduğunu savunan Aristo'nun fikirleridir. Ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş dört unsurla yakından ilişkilidir. Bu yüzden Aristo, ay üstü âlemde bulunan güneşin, ateş unsurundan oluşmadığını, çünkü ay üstü âlemde bulunan varlıkların *esîr*den oluştuklarını iddia eder. Saadia da buna karşı çıkar ve güneşin bizâtihi kendisinin ateş olduğunu, bu unsurdan oluştuğunu ve hareket tarzının da doğrusal değil dairesel olduğunu iddia ederek Aristo'nun ay üstü âlemdeki varlıkların *esîr*den oluştuklarını, dolayısıyla sonsuz (ezelî-ebedî) varlıklar olduğu iddiasına cevap verir.

Saadia, Aristo'nun gökyüzünün (yani ay üstü âleminin) ezelî ve ebedî oluşu hakkındaki önermesini dört izahla geçersiz kılmaya çalışır. İlk izahı, ay üstü âlemde bulunan göksel cisimlerin sıralanması hakkındadır. Şayet göksel cisimler sonsuz ise, sonsuz olan bir cisim için sıralama olarak başka bir cismin önünde veya sonrasında olması gibi bir durum sözkonusu olamaz. Çünkü *hiçbir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olamaz*. Halbuki, gökyüzüne (yani ay üstü âleme) bakıldığında en yakındaki göksel cisimler daha parlak diğerleri ise daha az parlak görünmektedir. Bu durum, göksel cisimlerin en içten dışarıya doğru sıralı bir şekilde mertebelerinin olduğunu gösterir. O halde bu göksel cisimler sonsuz değildir⁶⁷⁷.

İkinci izahı, insanoğlunun gözleriyle gökyüzüne baktığında gördükleriyle ilgilidir. Gözlerin ancak dört unsurdan oluşan şeyleri görebileceğini, çünkü kendisinin de bu dört unsurdan oluştuğu söylenebilir. Şayet, gökyüzü ve orada bulunan göksel cisimler beşinci unsurdan (yani *esîr*) oluşmuş olsalardı insanın bunları gözüyle görmesine imkan olmazdı. Ya da insanın gözlerinin bu beşinci unsurdan oluştuğu fikri kabul edilmelidir ki bu görüşü savunanlar zaten böyle birşeyi iddia etmiyorlar⁶⁷⁸. O halde gökyüzünün ve orada bulunan cisimlerin tıpkı yeryüzünde bulunanlar gibi dört unsurdan oluştuklarını ve sonlu olduklarını kabul etmek gerekir.

Üçüncü izah, artma ve eksilme olguları hakkındadır. Ay üstü âleminin sonsuz olduğu kabul edilirse göksel cisimlerin her birinin hareketlerinin, daha doğrusu dönüşlerinin de sonsuz olması gerektiği mantiken kabul edilmesi gerekir. Halbuki, göksel cisimlerin dönüş zamanından geçen her gün, geçmiş zamanda bir artma, gelecek zamandan ise bir eksilme olarak anlaşılmaktır. Buradan, artma ve eksilmeyi kabul eden bir şeyin, güç

⁶⁷⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 60.

⁶⁷⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 60.

bakımından sonlu olması gerektiğine ulaşılır. Sonluluk ise zorunlu olarak yaratılmış olmayı, sonsuz olamamayı içine alır. Artma ve eksilme görüşünü reddedenler ise apaçık, izaha bile gerek olmayan hakikatleri reddedenlerdir⁶⁷⁹.

Dördüncü izahında ise gök cisimlerinin hareketlerinin/dönüşlerinin değişikliğinden, farklı olmalarından yola çıkar. Saadia, en uzak gök cisimlerinin, Ay'ın ve Güneş'in dönüş sürelerindeki farklılıklardan bahseder. *Sonsuz bir gücün kendi içinde ve kendi kendine değişmeyeceği önermesini* ileri sürmek suretiyle göksel cisimlerin hareketlerinin birbirlerine olan farklılıklarından bahseder. Ay'ın 1/30, Güneş'in 1/365 olan dönüş sürelerine bakıldığında birbirlerinden farklıdırlar. Bu durum apaçık bir bilgi olduğuna göre bu cisimlerin de sonlu cisimler olması gerekir. Hatta, gökyüzünde doğu tarafında bulunan en uzak feleğin bir dönüşü bir günde tamamlanmakta iken batı tarafındaki sabit yıldızlar feleğinin bir dönüşü ise 36.000 senede yani 13.140.000 günde tamamlanabilir⁶⁸⁰. Dolayısıyla bu göksel cisimler arasındaki hareket farklılıkları, bunların *esîr*den oluşmuş, ezelî ve ebedî olan sonsuz cisimler olmadıklarını, yaratılmış ve sonlu cisimler olduklarını ispatlamaktadır.

Saadia, böylece Aristo'nın âlemin ezelî oluşu hakkındaki görüşünü aklî delillerle geçersizliğini ortaya koyduktan sonra konu hakkındaki Tanah pasuklarından birkaç tanesini sayar. Gökyüzünün aslında kendiliğinden hiçbir şey üretmediğini, ancak yüce Yaratıcı tarafından tüm fiillerin yaratıldığını belirtir: *“Ulusların değersiz putlarından herhangi biri yağmur yağdırabilir mi? Gökler kendiliğinden sağanak yağdırabilir mi? Bunu yalnız sen yapabilirsin, Ya Rab Tanrımız, umudumuz sende, çünkü bütün bunları yapan sensin”* (Yeremya 14/22); *“Dünyayı ben yaptım, üzerindeki insanı ben yarattım. Benim ellerim gerdi gökleri, bütün gök cisimleri benim buyruğumda”* (Yeşaya 45/12).

3.2.2.6. Atomculuğun Reddi

Saadia Gaon'un evrenin yaratılışı konusunda fikirlerini eleştirdiği sekizinci grup atomculuk⁶⁸¹ görüşünü benimseyenlerdir. Saadia, bu görüşü savunanları “*مذهب الاتفاق*”

⁶⁷⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 60; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 320.

⁶⁸⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 60-61; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 320.

⁶⁸¹ Atomculuk görüşü hakkında kısaca bilgi vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Demokritos (M.Ö. 460-360), evrenin ezelî ve ebedî, bölünme kabul etmeyen, duyularla algılanması mümkün olmayan, sayısız küçük cisimlerden (Yunanca bölünmez anlamına gelen atomlardan) oluştuğunu savunmuştur. O'na göre atomlar başka bir varlık tarafından yaratılmamışlardır, bölünemezler ve içlerine nüfuz edilemez bir yapıdadırlar. Varlıkların oluşumu ve yok oluşu atomların biraraya gelmesi veya ayrılmaları

rastlantı/tesadüf taraftarları“ olarak nitelendirir ve bu kimselerin, evrenin ortaya çıkışını tesadüf, rastlantı ya da kendiliğinden olan bir durum olarak gördüklerini ileri sürer. Yeryüzü ve gökyüzü, herhangi bir fâilin yaptığı bir tasarım sonucu ortaya çıkmamıştır. Evrenin ortaya çıkışı kendiliğinden oluşan bir durumdur. Kendilerine bu durumun nasıl olduğu hakkında soru sorulduğunda, mahiyeti bilinmeyen cisimlerin (اجساما لا يعرف) (yani atom⁶⁸²) bu dünyaya ait bir mekanda biraraya geldiklerini, burada çoğaldıklarını söylerler. Ayrıca, biraraya gelen bu cisimlerden hafif olanların yukarıya doğru çıkarak gökyüzünü ve diğer göksel cisimleri, ağır olanların ise yeryüzü cisimlerini oluşturduğunu söylerler. Arada kalan bölümde ise her iki tarafı da kaplayan hava oluşmuştur⁶⁸³.

Saadia, bu düşünce taraftarlarını üç temel noktadan eleştirmiştir. İlki, bir varlığın tesadüfi/rastlantısal olarak oluşması düşüncesi, kendiliğinden olma, doğal bir şekilde meydana gelme düşüncesiyle çok yakından ilgilidir, hatta bu düşüncenin varlığını zorunlu olarak gerektirir. Ancak, herşeyin tesadüfi olarak meydana geldiği söylenirse geriye doğal bir şekilde meydana gelmiş hiçbir varlığın olmadığı söylenmiş olur. Burada açık bir tenakuz vardır. İkincisi, bu görüşü savunanlar rastlantısal olarak oluşan

neticesinde gerçekleşir. Atomların biraraya gelmeden önceki hareketlerinin ve biraraya gelmelerinin herhangi bir sebebi, kaynağı veya nedeni yoktur. Atomların hareketleri ve biraraya gelmeleri tamamen kendiliğinden olan, spontane bir durumdur. Ancak, biraraya geldikten sonraki süreçte atomların hareket tarzları tamamen mekaniktir, sebep ve sonuç ilişkisine dayalı olarak zorunluluk vardır. Atomların, biraraya gelmeden önceki hareketleri belirsiz ve karışıktır. Serbest biçimde hareket eden bu atomlar, birleştikten sonra ağırlık ve hafifliklerine göre varlıkları meydana getirirler. Demokritos'a göre, atomlar hareket ederlerken, ağırlar her zaman aşağı düşer, hafifler ise yukarı doğru hareket eder. Örneğin, saman savrulurken, ağır olan buğday taneleri bir yana, hafif olan saman ise başka bir yana yığılır. Aşağı doğru düşen atomlardan içinde yaşadığımız dünya, yukarı çıkan hafiflerden ise gökyüzü, hava ve ateş meydana gelmiştir. Bunlardan ayrılan yoğun kütleler de hızlı hareket ederek yıldızları ve diğer gök cisimlerini oluşturmuşlardır. Güneş ve yıldızlar, çevrinti yüzünden boşluğa fırlayıp tutuşmuş olan taş yığınlarıdır (Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt I, s. 314-322; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 72; Birand, s. 28; Gökberk, s. 36). Atomcu olan Demokritos, bu görüşüyle evrende bilinçli bir tasarımın, fâilin varlığını reddetmiştir. Oluşumu doğal zorunlulukla açıklayan bu yaklaşımda tüm evrenin ve mevcûdâtın bir bilincin müdahalesi olmadan oluştuğu savunulur. Saadia gibi birçok kişinin bu tarz oluşumu *tesadüfi oluşum* olarak nitelemesinin sebebi, doğal zorunluluğu red için değildir, sadece oluşumun arkasında bir bilincin olmadığını vurgulamak içindir. Zaten Saadia da bunu vurgulamak için *بإتفاق بغير قصد* kelimelerini kullanmıştır. Çünkü, “evrenin tesadüfen oluştuğunu” söyleyenler, “*tesadüf*” kelimesini “bilinçli bir tasarımın karşıtı”, “bilincin yönlendirmediği bir zorunluluk” anlamında kullanmaktadırlar.

⁶⁸² Saadia, *atom* kavramını anlatmak için sadece *cisim* kelimesini kullanmıştır. Kendi döneminde yaşayan kelâmcıların kullandığı kavramları kullanmaktan kaçınmıştır. Saadia ile aynı dönemde yaşamış olan Eş'ari'nin (873-935) verdiği bilgiye göre bu dönemde yaşayan kelâmcılar arasında atom sözüne karşılık olarak kullanılan başlıca deyimler şunlardır: el-cüz', el-cüz' ellezi lâ-yetecezze' (parçalanmayan parça), el-cüz' ül-vâhid (tek parça), el cevher' ül-vâhid (tek cevher), el-cevher'ül-vâhid ellezi lâ-yenkasimu (bölünmeyen tek cevher) (Mehmet Dağ, “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 1, 1981, s. 221). Saadia, atomculuk görüşüne karşı olduğu için bu kavramları kullanmaktan kaçınmıştır.

⁶⁸³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 61.

varlıkların aslında az sayıda olduklarını savunurlar. Ancak, bütün cisimlerin sayısı ile bu az sayıdaki varlıkları kıyasladığımızda bu kadar çok sayıda varlığın nasıl oluştuğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Üçüncüsü ise rastlantısal olarak oluşan bu varlıkların herhangi bir sabitlikleri, değişmezlik özellikleri mevcut değildir. Çünkü bu varlıklar, onlara göre, herhangi bir maddeye, asıl şeye ya da bir ilkeye bağlı olmadan meydana gelmişlerdir. O halde tüm cisimlerin devamlı değişen, istikrarı olmayan, devamlılığı bulunmayan bir yapıda olduklarını ileri sürmektedirler⁶⁸⁴. Saadia'ya göre burada da bir tenakuz vardır. Onların söyledikleri kabul edilemez, çünkü evrende iddia ettikleri gibi bir karmaşa yoktur.

Saadia, atomcuların görüşlerinin geçersizliğini, bu düşüncenin kendi içinde bulunan bazı soruları ve sorunları gündeme getirerek ortaya koymaya çalışır. Örneğin, biraraya gelen ve çoğalan bu mahiyeti bilinmeyen cisimler (atomlar) nerede biraraya gelmişlerdir. Çünkü, evrendeki tüm cisimlerin oluşması, bu mahiyeti bilinmeyen cisimlerin biraraya gelmeleri ve çoğalmaları neticesinde oluştuğuna göre bu cisimlerin tüm varlıkların ortaya çıkışından önce bir mekanda biraraya gelmeleri mantıken imkansızdır. Burada çok açık bir tenakuz vardır. Bir başka nokta, bu cisimlerin birleşmelerinden ve çoğalmalarından sonra hafif olanlarının yukarıya doğru yükselip göksel cisimleri oluşturduğu düşüncesindeki yanlışlıktır. Bu düşünceye göre göksel cisimlerin çok hafif varlıklar olması gerekir. Halbuki gökte bulunan sadece herhangi bir yıldızın ağırlığı bile tüm dünyanın ağırlığından binlerce defa daha fazladır⁶⁸⁵.

3.2.2.7. Dehrîyenin Reddi

Saadia, dokuzuncu olarak âlemin ezeli olduğunu savunan *dehrîlerin*⁶⁸⁶ görüşlerini eleştirmiştir. المذهب المعروف بالدهر olarak isimlendirdiği bu görüş taraftarlarının âlemde

⁶⁸⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 62.

⁶⁸⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 62.

⁶⁸⁶ Dehrîye görüşünü savunan kimseye *dehrî* denir. “Mutlak zaman” anlamına gelen *dehr* kelimesiyle ilişkilendirilen dehrîye, âlemin ve tüm mevcudatın bir yaratıcısının bulunmadığını, herşeyin ezeli olduğunu savunan materyalist bir görüştür. Evreni idare eden ve herşeye gücü yeten bir yaratıcının varlığını inkar etmişlerdir. Âlem, başlangıçsız olarak kendiliğinden hep var olmuştur. Bütün varlığın mutlak zaman tarafından devamlı bir harekete ve oluşa tâbi tutulduğu fikri savunulmuştur. Dehrîye dendiği zaman İslâm düşüncesinde oldukça geniş bir anlam yelpazesi vardır. Tüm oluş ve bozuluşu zamana atfeden, duyulur âlemin varlığını kabul edip Allah, ahiret gibi inançları reddeden, metafiziği kabul etmeyenlere verilen genel bir isimdir. Bu insanlar, tabiatın ezelden beri var olduğuna inanırlar, dolayısıyla oluş ve bozuluş süreci de sadece tabiata bağlı olarak izah edilir. Düşüncelerini genellikle *dehr* (zaman) kavramıyla ve bu noktada ezeli oluş düşüncesiyle açıkladıkları için genellikle dehrîyyûn olarak

bulunan tüm mevcûdâtın bir başlangıcının ve sonunun bulunmadığını savunduklarını ve en çok üzerinde durdukları hususun da duyularla elde ettikleri bilgilerin gerçekliğini kabul etmeleri olduğunu söyler⁶⁸⁷. Saadia, ma'kûlât sınırları içine giren bilgileri de mahsûsâta dahil etmeye çalışan bu görüşün geçersizliğini ortaya koymaya çalışır⁶⁸⁸. Bu görüşün farklı biçimlerde ortaya çıkabildiğini söyleyen Saadia, bazen *heyûla* fikriyle, bazen dört unsur nazariyesiyle bazen de sadece mutlak zaman (zamanın sonsuz oluşu) fikriyle ilişkilendirildiğini belirtir. Bu görüştekilerin daha önce açıkladığı hataya düşenlerden daha cahil olduklarını söyleyerek onların cehalete düşmelerine neden olan görüşlerini ele alır⁶⁸⁹.

Saadia öncelikle ve temel olarak *dehrîlerin* “biz ancak duyularımız yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğunu kabul ederiz” görüşü üzerinde durur. Mahsûsât dairesine giren bilgileri kabul edip, diğerlerini reddetmek, Saadia’ya göre her şeyden önce kendi kendileriyle çelişmektir. Çünkü *dehrîler*, âlemde bulunan tüm mevcudatın bir başlangıcının ve sonunun olmadığına inanırlar. Ancak bu görüş, onların duyularıyla elde ettikleri bir bilgi değildir. Dolayısıyla, kendi iddia ettikleri mahsûsât alanına giren bilgilerin doğruluklarını tasdikleme önermelerini yine kendilerinin ileri sürdüğü tüm varlıkların başlangıcının ve sonunun olmadığı önermesiyle yıkmaktadırlar. Çünkü insanoğlunun duyularıyla böyle bir bilgiye ulaşmasının imkanı yoktur. Ayrıca onlar, böyle bir neticeye yaptıkları akıl yürütme faaliyetleri sonucunda ulaştıklarını bildirirler. Ancak, burada da yine kendileriyle çelişirler. Sadece duyularla elde edilen bilgileri kabul edip diğerlerini reddetme görüşünün dışına çıkıp akıl yürütmeyi de bilgiye ulaşma kaynağı olarak kullanmışlardır. Tüm bunlar, *dehrîlerin* aslında kendi aralarında bile ne kadar çeliştiklerini, iddia ettikleri temel esaslara bile uymadıklarını gösteren apaçık delillerdir⁶⁹⁰.

Bilgiyi sadece mahsûsâta indirgemelerini hatalı bulan Saadia, duyuların tek başlarına hiçbir anlam ifade etmediklerini bildirir. Göz organının, bir maddeyi gördüğünde, kulağın işittiğinde, dilin tattığında bu nesnelerin anlamlı olabilmeleri ve bilgi

kaynaklarda zikredilmişlerdir (Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, Cilt 9, s. 107-108; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üni. İlahiyat Vakfı Yay., 3. Baskı, İstanbul 1997, s. 56-58).

⁶⁸⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 63.

⁶⁸⁸ Ignaz Goldziher, “Dehriye”, *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*, Cilt 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s. 512.

⁶⁸⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 63.

⁶⁹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 63.

sağlayabilmelei için akla ihtiyaç olduğunu söyler. Akıl, gözün gördüğünü, kulağın işittiğini ve dilin tattığını anlamlandırır ve bu sayede bilgi sahibi olunur. Ancak, dehrîlerin sadece mahsûsâta dair bilgileri ön plana çıkarıp diğerlerini reddetmelerini eleştiren Saadia, bu görüşün geçersizliğini aslında mahsûsâtın da akla dayalı olarak çalıştığını söyleyerek göstermeye çalışır⁶⁹¹.

Saadia, *dehrîlerin* her zaman mahsûsâta göre hareket etmediklerini, her ne kadar teorik olarak bu önermeyi kabul etseler de pratik hayatta bunu zaman zaman uygulamadıklarını çeşitli örneklerle açıklar. Örneğin, *dehrîlerden* birinin hasta olduğunda ilaç tedavisi aldığını ve bu ilaçların her ne kadar görüntülerinin veya kokularının rahatsız edici olsalar da bu hasta *dehrî* tarafından kullanılacağını belirtir. Çünkü bu, insanî bir durumdur. Yani bir insan, ilacın görüntüsü veya kokusu kötü diye ondan vazgeçmez. İşte tam bu noktada Saadia, duyular yoluyla elde edilen ilaç hakkındaki bu olumsuz bilgiye rağmen insanın bilimsel olanı tercih ettiğini, duyular yoluyla ulaşılan bilgiyi tercih etmediğini bildirir. Bir *dehrînin* de aynı şekilde davranacağını bildiren Saadia, bu durumda mahsûsâta itibar etmemekle kendi kendileriyle çeliştiklerini söyler⁶⁹².

3.2.2.8. Sofistliğin Reddi

Saadia, onuncu olarak Sofistlerin⁶⁹³ görüşlerini eleştirmektedir. Bu görüşü savunanları اصحاب العنود olarak nitelendiren Saadia, Sofistlerin tüm mevcûdâtın hem ezeli olduğuna inandıklarını hem de yaratılmış olduğuna inandıklarını belirtir. Onlara göre eşyanın hakikati, insanoğlunun bu hakikatlere ilişkin görüşlerine bağlıdır. Yani, varlığın

⁶⁹¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 64.

⁶⁹² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 65.

⁶⁹³ Sofist, bilge, bilgin, herhangi bir konuda derinlemesine bilgi sahibi olan uzman anlamlarına geliyordu (Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, Cilt 2, s. 28). Ancak, tartışma yaparak para kazanmaları, söz oyunları yaparak insanları aşağılamaları ve kandırmaları ve neticede hakikat diye bir şey tanımayıp insanların değerleriyle ve inançlarıyla alay etmeleri nedeniyle özellikle Sokrates, Platon ve Aristo tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Bunun neticesinde de sofistike düşünce, şarlatanlık, safsata ve insanları yanıltmaya çalışan akıl yürütme tarzı olarak anlam değiştirmiştir (Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 320-321). Sofistlerin en ayırtedici özellikleri, doğa felsefesiyle ve kosmos sorunuyla uğraşmamalarıdır. Algısı ve düşüncesiyle, iradesiyle ve eğilimleriyle, özel ve genel faaliyetleriyle temel eksene insanı almışlardır. İnsanı herşeyin ölçüsü olarak kabul edip, bilginin göreceliğine inanmışlardır (Gökberk, s. 39; Vorlander, s. 78-82).

durumu, insanoğlunun o andaki varlık hakkında yaptığı değerlendirmeye, hissettiği duyumlarla ilgilidir⁶⁹⁴.

Saadia, Sofistlerin tüm varlıkların gerçekliklerinin insanoğlunun düşüncelerine bağlı olduğuna inandıklarını söyler. Yani, varlıkların önceden belirlenmiş hiçbir gerçekliğinin olmadığını savunmuşlardır. Bir varlık karşısında iki insan, iki farklı düşünce ileri sürüyorsa o varlığın aynı zamanda iki farklı gerçekliğinin olduğunu iddia ederler⁶⁹⁵. Saadia'nın bu noktada Sofistlerin, özellikle de Protagoras'ın fikirlerini eleştirdiği görülmektedir. Çünkü, objektif anlamda geçerli bir bilginin olmadığı, yani genelgeçer bir doğrunun olamayacağı önermesi Sofist felsefenin genel düşüncesidir ve Protagoras bunu, Heraklitos'un her şey değişir önermesinden alır. Bundan Protagoras, eğer her şey değişiyorsa hiçbir şey kesin anlamda belirli bir şey olamaz sonucunu çıkarır. Dolayısıyla belirli bir bilginin herkes için aynı anlamda bir kesinlik taşıması ve doğru olması sözkonusu olamaz. Bilgilerimiz, nesnelerin değişimlerine ve o andaki duyumlarımıza bağlı olarak meydana gelir. Bu nedenle Protagoras bunları *doxa*'lar (sanılar) olarak adlandırmaktadır. Her sanı, belirli duyumlarla onu ortaya koyan kişi için doğrudur. Bunun anlamı bilginin görelileştirilmesi ve merkeze insan ögesinin konulmasıdır⁶⁹⁶.

Saadia, böyle bir düşünce şeklinin insanı çok saçma sonuçlara götürebileceğini, çeşitli örnekler vererek ileri sürer. Örneğin, bir varlık hakkında on farklı fikir olsa o halde on farklı gerçekliği de kabul etmek gerekecektir. Ayrıca, canlı bir varlığın, ölü ve canlı olduğunu söyleyen iki farklı fikri ele alır. Birincisine göre bu varlığın ölü, ikincisine göre ise canlı olması gerekir. Bir varlığın hem canlı hem de ölü olamayacağı açık olduğu için bunlardan biri mutlaka yanlıştır. O halde bilginin göreceliliği ve belirli duyumlarla onu ortaya koyan kişi için doğru olduğu görüşü yanlıştır⁶⁹⁷.

Bir varlığın durumu hakkındaki iki farklı görüşten birinin yanlışı ispatlanabiliyorsa, aynı şekilde her ikisinin de yanlış olabileceği de ispatlanabilir. Burada Saadia konuyu

⁶⁹⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 65; Ünlü bir Sofist Protagoras (M.Ö. 490-420) varlık hakkında şöyle söyler: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının, var olmayanların var olmamalarının. Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle... Üşüyen için rüzgar soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir” (Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, Cilt 2, s. 28). Saadia'nın Sofistler hakkında söyledikleriyle Protagoras'ın sözleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

⁶⁹⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 66.

⁶⁹⁶ Gökberk, s. 39

⁶⁹⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 67.

bir örnekle izah eder. İki kişi kırmızı renkli bir maddeyi gördüğünde onun beyaz ya da siyah olduğunu iddia ederlerse bu durumda o maddenin ya beyaz ya da siyah olması gerektiği ortaya çıkmış olur. Ancak bu durumda da o maddenin hakiki rengi olan kırmızı, kırmızılık özelliğini kaybetmiş olacaktır⁶⁹⁸.

Saadia, varlıkların hakikatının insanın düşüncesine ve algısına göre belirlenebileceğine inanılırsa farklı düşünenlerin olacağını, ancak bu durumda bütün insanların görüşlerine ulaşamayacağına göre o varlığın hakikatının belirlenebilmesinin imkansız oluşunun ortaya çıkacağını söyler. Ardından, farklı algılardan birinin yanlış olabileceğini, buradan da şayet bir tanesi yanlış ise tüm fikirlerin de yanlışlanabileceğini örneklerle ortaya koyar. Dolayısıyla eşyanın hakikatının insanoğlunun algısına/algılarına göre belirlenebileceği düşüncesinin geçersiz oluşunu aklî delillerle ispatlamaya çalışır.

3.2.2.9. Şüphecilik Reddi

Saadia, evrenin kökeni ve tüm mevcûdâtın ortaya çıkışı hakkındaki incelemesine on birinci olarak Septiklerin (Şüpheciler-Kuşkucular⁶⁹⁹) görüşlerini eleştirerek devam eder. Saadia, bu görüşü savunanları مذهب الوقوف olarak nitelendirir ve onların insanın herhangi bir şeye inanmaktan kaçınmasının gerekliliğine inandıklarını ileri sürer. Çünkü, onlara göre insanın akıl yürütme yoluyla bilgiye ulaşması birçok belirsizliklerle doludur.

⁶⁹⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 67.

⁶⁹⁹ Şüphecilik, insan aklının veya duyularının yetersiz olduğunu, bundan dolayı da gerçekliğin bilgisine asla ulaşamayacağını savunan görüştür. İnsanın kesin olarak gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini savunan dogmatizme karşıt bir görüş olarak ortaya çıkan Şüphecilik, hiçbir bilginin kesin olamayacağını, aklın asla tereddütlerden kurtulamayacağını, bu yüzden de asla kesin bilgiye ulaşamayacağını şiddetle savunurlar. Hiçbir araştırmanın veya akıl yürütmenin olumlu veya olumsuz bir neticeye varamayacağını ileri süren Şüpheciler, bu yüzden hakikate, eşyanın hakiki bilgisine ve bilimsel bilgiye kesinlikle ulaşamayacağını iddia ederler (Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 211-212; Cevizci, s. 583-584). Burada, Bilimsel Şüphecilik ile Şüphecilik fikirlerinin farklı görüşler olduğunu, Saadia'nın Şüphecilik görüşünü eleştirdiğinin belirtilmesi gerekir. Bilimsel Şüphecilikte şüphe, kesin bilgiye ulaşmada bir vasıta; Şüphecilikte ise gayedir (Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 213). Şüphecilik, birbirlerinden yaşadıkları çağ ve bazı fikirler açısından farklılıklar gösteren üç ana döneme ayrılır. Bu dönemlerin en önemli temsilcileri Piron (M.Ö. 360-270), Arkesilaos (M.Ö. 315-240) ve Sextus Empiricus (M.S. II. y.y.)'dur. Duyuların kesin bilgi sağlamayacağını, çünkü kişinin maddelerden aldığı duyu izleniminin sadece maddelere bağlı olmadığını, bilakis madde ile kişi arasındaki ilişkiye, duyuların koşullarına, kişinin genel durumuna (eğitimi, alışkanlıkları, yasaları ve inançları) bağlı olduğunu savunurlar. Bundan dolayı insan, bir nesneyi gerçek tabiatında algılama yetisinde değildir. Dolayısıyla, Şüphecilere göre duyular doğru ve kesin bilgiye götürmez. Aynı bakış açısıyla devam eden Şüpheciler, akıl yürütme yollarının da kesin bilgi sağlamadığını savunurlar. Netice olarak da evrensel ilkeler ve dış dünyaya ait şeylere dair kesin bilgiye ulaşmanın imkansızlığı önermesine ulaşırlar. Bilginin imkansızlığı, bir bilginin doğru ya da yanlış olduğunu tasdik etmekten kaçınma, yargıda bulunmadan sadece gözlemlemekle yetinme Şüphecilerin en genel özelliklerindendir (Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Tarihe Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yay., 3. Baskı, İstanbul 2006, s. 136-140; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, Cilt IV, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 433-437; 509-539).

Gerçeğin bilgisi, hızlı bir şekilde ortalığı aydınlatıp sönen, ancak elde etmenin veya kendisine ulaşmanın imkansız olduğu bir şimşek gibidir. Bu yüzden herhangi bir bilgi ya da görüş oluşturmaktan kaçınmak gerekir⁷⁰⁰.

Saadia, bu insanların daha önceden saydığı diğer insanlardan daha cahil olduklarını bildirir. Buna sebep olarak da Şüphecilerin hem doğru hem de yanlış olan tüm fikirleri tamamen reddetmelerini gösterir. Ardından da bu görüşün eleştirisini yapar. Üzerinde durduğu ilk nokta, Şüphecilerin temel kaidesi olan *kesin bilgiye asla ulaşamayacağı* ve *aklın devamlı olarak şüphe içinde kalacağı* önermesidir. Saadia, bu önermeden yola çıkarak Şüpheciler için temel hakikatin aslında herşeyden şüphe etmek ve kesinliğe ulaşmamak olduğunu belirtir. Ancak, bu durumda onların aklî olarak yanlışla düştüklerini, çünkü şüphe etme davranışından da aslında şüphe etmeleri gerektiğini belirtir. Hakiki olanın şüphe etmek olduğunu kabul etmemelerinin, kendi önerdikleri herşeyden şüphe etme fiiliyle çeliştiğinin altını çizer⁷⁰¹.

Şüphecilerin, muarızlarıyla yaptıkları tartışmalar, bu tartışmalarda izledikleri yollar ve muarızlarına kendi görüşlerini kabul ettirmek için çeşitli ileri sürdükleri deliller de aslında Şüphecilerin kendi kendileriyle çelişmektedir. Çünkü onlar bilimsel bilgiyi ve akıl yürütmeyi reddetmektedirler, ancak tartışmalarda bilimsel yollar kullanmaktadırlar. Dolayısıyla onların ileri sürdükleri görüşler, zaten kendi yaptıklarıyla da çeliştiği için geçersiz olmalıdır. Ayrıca, bu görüşü destekleyenlerin hayatlarında güzel ve doğru olan şeyleri onaylamaları, kötü ve yanlış olan şeyleri ise kınamaları yine kendi önermeleriyle çelişen bir durum ortaya çıkarır⁷⁰². Çünkü Şüphecilere göre insan, eşyanın mutlak bilgisine ulaşamayacağı için kesin yargıda bulunmaktan kaçınmalı, sadece gözlem yapmalıdır. Saadia, Şüphecilerin bu görüşlerinin yanlışlığını, naklî bir delil yardımıyla da göstermeye çalışır: “*Ey bön kişiler, ihtiyatlı olmayı öğrenin; sağduyulu olmayı öğrenin, ey akılsızlar*” (Süleyman’ın Özdeyişleri 8/5).

Saadia, on ikinci ve son olarak Aşırı Şüphecilerin görüşlerini eleştirir. Bunların, tüm bilgilerin geçersizliğini savunanlar olduğunu belirtir. İncelediği bütün gruplar içinde en cahil olanların Aşırı Şüpheciler olduğunu bildiren Saadia, onların hem duyular yoluyla elde edilen mahsûsâtı hem de akıl yürütme ve bilimsel faaliyetler yoluyla elde edilen

⁷⁰⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 67.

⁷⁰¹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 68.

⁷⁰² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 68.

bilimsel bilgileri kesinlikle reddettiklerini söyler. Bu tür inatçılarla konuşmanın, tartışabilmenin ve herhangi bir delili onlara kabul ettirebilmenin imkanı yoktur. Akıl yürütmenin, kendileri de muarızlarıyla tartışmaları esnasında kendi görüşlerinin doğru olduğunu ispatlamak için kullanıyor oldukları halde kesinlikle hakikate götürdüğünü kabul etmezler. Saadia, bu tür insanlarla karşılaşıldığında yapılacak tek şeyin ne olduğunu, oldukça ironik bir şekilde şöyle açıklar: *“Onları, açlıktan şikâyet edinceye, susuzluktan zayıf düşünceye ve acı verici bir şekilde kendilerine vurulduğunda ağlayıp bağırincaya kadar beklemektir. İşte şifâhi olarak açlığı, susuzluğu ve darbenin acısını itiraf ettiklerinde aynı zamanda hissî bilgilerin (mahsûsât) de varlığını kabul etmiş olurlar. Ardından da yiyecek, içecek ve dinlenmeyi talep ettiklerinde ise hissettikleri şeyden sonra yapılacak ilk şeyin ne olduğu gerçeğini de kabul etmiş olurlar”*⁷⁰³. (Yani, acıktığını hisseden biri yemek ister, susadığını hisseden biri su ister, acı hisseden biri de dinlenmek ister. Bu, çok doğal ve aklî bir durumdur). Son olarak da bu tür insanların durumunu Tanah’tan bir pasukla açıklar: *“Ahmağı buğdayla birlikte dibekte tokmakla dövsen bile, ahmaklığından kurtulmaz”* (Süleyman’ın Özdeyişleri 27/22).

3.2.3. Değerlendirme

Saadia Gaon, etkisi altında kaldığı mütekellimûnun⁷⁰⁴ yolunu takip ederek, Yahudi inançlarını ve felsefesini açıklarken ilk önce bilginin imkânı ve yolları üzerinde durur. Daha sonra da tüm mevcûdâtın yaratılmış olduğu düşüncesini ele alır. Dört delil ileri sürerek, âlemin yaratılmışlığını açıklar ve varlıkların bir Yaratıcısının bulunması zorunluluğu üzerinde durur. Yaratıcının varlıkları yoktan yarattığını çeşitli deliller ileri sürerek izah eden Saadia, oldukça sistematik sayılabilecek metodunda, ilk olarak kendi

⁷⁰³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 69.

⁷⁰⁴ Mütekellim, “Kelâm ilmi ile uğraşan âlim, kelâmcı” anlamında bir ilm-i kelâm ıstılahı olarak kullanılmaktadır. Çoğulu, mütekellimûn-mütekellimindir. İslâm akidelerini nazar ve istidlal yoluyla ele alan, izahlarında naklin yanında akla da ehemmiyet veren, yani kelâm metodunu benimseyen âlimlere “mütekellim” denmiştir. İlk mütekellimler (kelâmcılar) Mutezile âlimleridir. Mutezile âlimlerinin üzerinde durdukları en önemli husus, Allah’ın varlığı ve birliğidir (Tevhid). Dolayısıyla, eserlerine genellikle Allah’ın varlığını ve birliğini ortaya koyan delillerin açıklanmasıyla başlarlar. Ancak, bu konudan önce, âlemin niteliği hakkında bilgi verilmelidir. Tüm varlıklar yaratılmıştır, onların bir Yaratıcısı vardır ve Yaratıcı tüm varlıkları yoktan yaratmıştır. Allah’ın varlığı ve birliği hususundan önce zikrettiğimiz bu konular üzerinde aklî ve naklî deliller yardımıyla geniş izahatlarda bulunurlar (Howard Kreisel, *Prophecy The History of An Idea In Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Netherland 2001, s. 28; Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 65). Saadia’nın mütekellimûnun yolundan etkilenmesi hakkında bakınız Schweid, s. 18; Stroumsa, *Saadya and Jewish Kalam*, s. 76; Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 125; 129-130 ve Aviram Ravitsky, “Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy”, *History and Philosophy of Logic*, 32, February 2011, s. 31.

görüşünü her yönüyle anlatır, daha sonra da reddettiği diğer görüşleri değerlendirir. Toplamda on iki görüş üzerinde durur⁷⁰⁵. Öncelikle, incelediği görüşün fikirlerinin neler olduğunu tek tek açıklar. Görüş sahiplerinin isimlerini ortaya koymadan yaptığı bu değerlendirmelerden, O'nun klasik Yunan filozofları, Sofistler ve Septikler, Gnostik düalizmi savunan Maniheizm ve Zerdüştlük ve tamamından olmasa da bir yönüyle Hint felsefesi hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşlerin naklî ve özellikle de aklî deliller yardımıyla geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Örneğin, düalistlerin savunduğu *tüm varlıkların ezelî ve sonsuz iki yaratıcı tarafından yaratıldığı* görüşünü tüm yönleriyle ele alır. Bu önermenin yanlış olduğunu verdiği çeşitli örneklerle ispatlamaya çalışır. Genellikle aklî deliller yardımıyla, mantıksal önermeler kullanarak karşıt görüşleri çürütmeye çalışır. Saadia'nın bazı teoriler hakkındaki bilgisinin oldukça iyi olduğu, verdiği örnekler incelendiğinde ortaya çıkar. Bu bağlamda Aristo'nun ay üstü âleminin sonsuz olduğunu ileri sürdüğü görüşü geniş bir şekilde ele alır. Ortaya koyduğu dört aklî izahla bu görüşün yanlış olması gerektiği savunur. Saadia'nın açıkladığı bu dört izahtan O'nun konu hakkında bilgili, astronomi ve matematik gibi bilimlerden de haberdâr olduğu anlaşılmaktadır.

İncelemesini bitirdikten sonra yaratılış teorileri arasında yoktan yaratmanın kabul edilmesi gereken teori olduğunun altını çizer. Çünkü, O'na göre, insanların inandıkları başlıca yaratılış teorileri hakkında yaptığı aklî değerlendirmeler neticesinde, yoktan yaratma teorisi hariç diğerlerinin geçersiz ve aklen kabul edilemez olduğu ortaya çıkmıştır.

3.3. SAADİA GAON'DA YARATICI TANRI DÜŞÜNCESİ

Saadia yaratıcı Tanrı hakkındaki görüşlerini açıklamadan önce yaratılış ve yaratıcı hakkında insanların akıllarına gelebilecek çeşitli sorular ve cevapları üzerinde durur. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı “*Yaratıcının tüm mevcûdatı hangi sebepten dolayı yarattığı*” hususudur. Bu soruya üç farklı şekilde cevap verir. İlki, yaratıcının varlıkları herhangi bir sebep ya da amaç belirlemeksizin anlamsız ve boşyere yaratmış olabileceğini bildirir, ancak yine de böyle bir davranışın yaratıcıdan sâdir olabilmesini uzak görür. İkinci olarak, yaratıcının kendi hikmetini yarattığı varlıklara göstermek ve

⁷⁰⁵ Saadia, *Kitâbu'l Emânât*'ta oniki görüş üzerinde dururken bir diğer felsefî eseri *Tefsiru Kitâbi'l-Meb'âdî*'de ise dokuz görüş üzerinde durur.

açıklamak için tüm varlıkları yaratmış olabileceğini söyler. Tıpkı Mezmurlar 45/12’de geçtiği gibi: “*Herkes senin gücünü, krallığının yüce görkemini bilsin diye*”. Üçüncü olarak ise, kendisinin de benimsediği ve daha sonra detaylı bir şekilde üzerinde durduğu yaratıcının, yarattığı tüm varlıkların herşeyden istifade edip, bunları kullanıp kendisine itaat etmelerini sağlamak maksadıyla yaratma eylemini yapmış olabileceğini ele alır. Bu görüşün en açık delili olarak da İşaya 48/17 pasuğunu gösterir: “*Yararlı olanı size öğreten, gitmeniz gereken yolda sizi yürüten Tanrı’nız Rab benim*”⁷⁰⁶.

Saadia Gaon, yüce Yaratıcının, yani Allah’ın⁷⁰⁷ mahiyeti, sıfatları ve nasıl anlaşılması gerektiği hususlarında bilgi vermeden önce Allah hakkındaki bilgilerin soyut karakteri üzerinde durur.

Saadia Gaon’a göre bir konunun özüne ve o konu hakkında ulaşılabilecek en soyut bilgiye ulaşma süreci çeşitli kademelerden oluşur. Bilginin başlangıçta somutsal (جلیلة) bir özelliğinin olduğunu, ancak yapılan bilimsel faaliyetler neticesinde soyutsal (لطيفة) bir özellik kazandığını söyler. Bilginin nihaî olarak ulaştığı soyutsal biçiminden daha ötesinde herhangi bir bilgiye ulaşmanın imkânı yoktur. Nihaî olarak ulaşılabilen bu soyutsal bilgiye insanoğlu ancak yaptığı faaliyetler neticesinde kademe kademe ulaşır. Dolayısıyla her kademenin sonunda ulaştığı bilgi, bir öncekinden daha soyut bir özellik göstermelidir. Son kademedeki ulaşılan nihaî bilgi ise daha öncekilerin tümünden daha soyut olmalıdır. Nihayet, insanoğlu bu en soyut bilgi seviyesine ulaştığında yaptığı tüm faaliyetlerin neticesinin bu olduğunu anlar. Ancak, nihaî olarak ulaştığı bu bilginin somut olmasını isterse o zaman yaptığı ilmî faaliyetlerin herhangi bir anlamı kalmaz⁷⁰⁸. Saadia, tüm bilimsel faaliyetler neticesinde bir konu hakkında ulaşılan nihaî bilginin en önemli özelliğinin soyut olması gerektiğini özellikle belirtir.

Bilginin başlangıçta somut özellikte oluşunu, bilginin en genel ve yaygın olarak duyular yoluyla elde edilmesi özelliğinde oluşuyla açıklar. Buradan hareketle, bu tür bilginin elde edilmesinde hiçbir insanın diğerine herhangi bir üstünlüğünün olmadığını, hatta hem görme hem işitme özelliklerinin bulunmasından dolayı bu tür bilgiye ulaşma anlamında hayvanlardan bile üstünlüğünün bulunmadığını söyler. Saadia, insanların

⁷⁰⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 72-73; Saadia, burada kısaca üzerinde durduğu teleolojik görüşlerini, *Kitâbu’l Emânât*’ın üçüncü bölümün girişinde tekrar ele almaktadır.

⁷⁰⁷ Saadia, *Kitâbu’l Emânât*’ta Allah için الصانع, البارئ, ربنا, الخالق, الله kelimelerini kullanmıştır. Biz de metinde geçen bu kelimeleri çoğunlukla Allah olarak ifade ettik.

⁷⁰⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 73-74; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 75.

duyularıyla bir nesnenin somut olarak varlığını algıladıklarında, bu varlıkların (cisimlerin) birtakım özelliklerinin de bulunduğu bilgisine de aklî olarak ve mantıksal zorunlulukla ulaşacaklarını savunur. Akıl, soyutlama yapma gücünden faydalanarak, bu cismin renk, sıcaklık-soğukluk veya başka özelliklerinin bulunduğunu belirler. Soyutlamaya devam ederek, bu cismin nicelik, nitelik, mekân ve zaman açılarından çeşitli özelliklerini belirler. Bu işlem sonucunda aklın ulaştığı nihaî bilgi, başlangıçta elde edilen bilgiden çok daha soyut (الطف) bir bilgi olacaktır⁷⁰⁹. Konunun daha iyi anlaşılması için kar örneği veren Saadia, karın gökyüzünden katı bir kristal şeklinde yağdığını, ancak yakından incelendiğinde aslında sudan oluştuğunun anlaşılacağını söyler. Ardından, bu durum hakkındaki araştırmaların devamında aslında bu suyun, yeryüzünden yükselen buhar neticesinde oluştuğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda karın aslının buhar olduğu bilgisine ulaşılır. Araştırmanın devamında bu buharın da kendi kendine olamayacağı, ancak bir sebep yoluyla oluşabileceği bilgisine ulaşılır. İşte bu sebep, bilimsel incelemeler neticesinde ulaşılan kar hakkındaki nihaî ve en soyut bilgidir⁷¹⁰.

Saadia, bilgiyle alakalı olarak böyle bir açıklama yapmasının sebebi olarak Yaratıcı hakkındaki bilginin insanlar tarafından farklı değerlendirilmesini gösterir. İnsanların bir kısmının böyle bir Yaratıcıyı görmediklerini bahane ederek O'nun varlığını reddettiklerini, bir kısmının Allah düşüncesinin de ötesinde başka şeylere inandıklarını, diğer bir kısmının ise Allah'a cismâniyet atfedici özelliklerle (antropomorfizm) inandıklarını belirtir. Saadia buradaki amacının Allah hakkındaki bu tür inançların yanlışlığını ortaya koymak ve bu tür bir bilginin soyutsal yanını açıklamak olduğunu söyler. Herşeyden önce Allah hakkındaki bilgilerin, tüm soyut bilgiler içindeki en soyut bilgi olduğunu savunur. En geniş, en derin, en yüksek ve kavranılması en ince, zor ve muğlak bilgiler, Allah hakkındaki bilgilerdir. Çünkü Tanah'ta böyle buyrulmuştur: *"Tanrı'nın derin sırlarını anlayabilir misin? Her Şeye Gücü Yeten'in sınırlarına ulaşabilir misin? Onlar gökler kadar yüksektir, ne yapabilirsin? Ölüler diyarından derindir, nasıl anlayabilirsin? Ölçüleri yeryüzünden uzun, denizden geniştir"* (Eyüp 11/7-9)⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 74.

⁷¹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 76.

⁷¹¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 76- 77.

3.3.1. Allah'ın Sıfatları

Rabbânî Yahudilik, Allah hakkında bilgi verirken O'nu mücessem ifadelerle tanıtmış, “Allah yükselir, iner; O'nun kolu ve eli vardır” gibi ifadeler kullanmıştır. Hatta midraşik türde yazılmış en önemli eserlerden biri olan *שיעור קומה* (*Şiur Koma- İlâhi Bedenin Ölçüsü*⁷¹²) adlı eserde Allah'ın cismânî olarak düşünülen bedeni hakkında, insan zihnini zorlayacak derecede birtakım bilgiler sunulur. Karaîm mezhebi ve X. y.y. Müslüman yazarlar, Rabbânî Yahudilik'teki bu anlayıştan duydukları rahatsızlıkları eserlerinde dile getirmişlerdir⁷¹³. Ancak Saadia Gaon, tam bir Rabbânî düşünce içerisinde olmasına rağmen, Allah'ın mücessem ifadelerle anlatılmasına karşı çıkmıştır. Tanah'ta bulunan ve Allah'ı mücessem olarak anlatan ifadelerin ise, aşağıda göreceğimiz üzere, te'vil edilerek anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.

Saadia, Allah hakkında bilgi verirken O'nun sıfatlarından bahseder. O'na göre Peygamberler Allah'ın sıfatlarından bahsederken O'nu bir, hay (diri), herşeye kâdir, herşeyi bilen, kendisine ve fiilerine benzeyen hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlık olarak tarif etmişlerdir⁷¹⁴. Allah'ın “bir” oluşuna Tesniye 6/4⁷¹⁵, 32/39⁷¹⁶ ve 32/12⁷¹⁷; “hay” oluşuna Yeremya 10/10⁷¹⁸; “herşeye kâdir” oluşuna Eyüp 42/2⁷¹⁹ ve I. Tarihler 29/11⁷²⁰; “herşeyi biliyor” oluşuna Eyüp 9/4⁷²¹ ve İşaya 40/28⁷²²; “kendisine ve fiilerine hiçbir şeyin benzememesi” özelliğine de Mezmurlar 86/8⁷²³ pasuklarını delil olarak gösterir⁷²⁴.

⁷¹² Bu eser, aslında Ezgiler Ezgisi 5/10-16 için yazılmış ezoterik bir midraştır (Raphael Loewe, “The Divine Garment and Shi'ur Qomah”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 58, No. 1, Jan. 1965, s. 153). Allah'ın cismânî görünüşünün boyutları hakkında bilgi veren bu eser, Merkaba mistisizmi ile yakından ilişkilidir. Allah'ın gizli isimleri, dudakları ve boyu gibi bedeninin çeşitli bölümleri hakkında rakamlar kullanarak bilgi verir (Gershom Scholem, “Shi'ur Komah”, *EJ*, Vol. XVIII, s. 491). Daha detaylı bilgi, İbranice metin ve İngilizce çevirisi için bkz. Alexander Altmann, “Moses Narboni's ‘Epistle on Shi'ur Qoma’ A Critical Edition of the Hebrew Text with an Introduction and an Annotated English Translation”, *Jewish Mediaeval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA, 1967, s. 225-288 (225-254 arasında eser hakkında detaylı bilgi, 255-288 arasında ise İbranice metin ve İngilizce çevirisi verilmiştir).

⁷¹³ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Paris 1985, s. 25.

⁷¹⁴ “و أقول عرفنا ربنا جل وعز على قول انبياء انه واحد حي قادر عالم لا يشبهه شيء ولا يشبهه افعاله...” (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 79).

⁷¹⁵ “Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir”.

⁷¹⁶ “Artık anlayın ki, ben, evet ben O'yum, Benden başka Tanrı yoktur!”.

⁷¹⁷ “Ona yalnız Rab yol gösterdi, yanında yabancı ilah yoktu”.

⁷¹⁸ “Ama gerçek Tanrı Rab'dir. O yaşayan Tanrı'dır, sonsuza dek kral O'dur”.

⁷¹⁹ “Senin her şeyi yapabileceğini biliyorum, hiçbir amacına engel olunmaz”.

⁷²⁰ “Ya Rab, büyüklük, güç, yücelik, zafer ve görkem senindir”.

⁷²¹ “O'nun bilgisi derin, gücü eşsizdir”.

⁷²² “O'nun bilgisi kavranamaz”.

⁷²³ “İlahlar arasında senin gibisi yok, ya Rab, eşsizdir işlerin”.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak naklî delilleri ortaya koyduktan sonra, her zamanki üslubuyla bu delillerin akılla olan uyumu ve aklın bu sıfatları kabul edebilmesi üzerinde durur. Allah hakkındaki bu bilgileri reddedenlerin bunu iki sebepten dolayı yapmış olabileceklerini açıklar. İlk sebep, Allah ile yaratılmış tüm varlıkların mukayese edilmesidir. İkincisi ise Tanah'ta bulunduğunu ileri sürdükleri Allah'ı mücessem ifadelerle anlatan açıklamalardır. Bu pasukları mecâzî olarak anlamadıkları, te'vil etmedikleri ve harfî (literal) anlamıyla anlamaya çalıştıkları için böyle bir yanlış inanca düşmüşlerdir⁷²⁵.

Saadia, özellikle vurguladığı Allah'ın bu beş sıfatından ilk olarak O'nun “bir” olması özelliğini aklî olarak yorumlar. Allah'ın bir oluşuna delalet eden üç aklî argüman ileri sürer. İlki, Allah, tüm mevcûdâtın yaratıcısıdır. O'nun, tüm mevcûdâtın yaratıcısı olduğu için, yaratılmış varlıklarla aynı türden olmasına imkân yoktur. Sayı bakımından çok olan şeyler (tüm varlıklar) madde içerdiğinden⁷²⁶ yaratıcının bir olması zaruri olarak ortaya çıkar. Şayet Allah, sayı bakımından çok olsaydı o zaman tüm varlıklar kategorisinde değerlendirilir ve madde dünyasının içinde yer alırdı. İkincisi, akıl, varlıkların var oluşlarının açıklanmasında kaçınılmaz olarak yaratıcının varlığı fikrini düşünür. Ancak akıl tek/bir/yegane yaratıcı fikrinde olmayabilir. Farklı düşünceler içinde olabilir. Üçüncüsü, Saadia, daha önceden izah ettiği yaratılışla ilgili olarak ileri sürdüğü dört argümanı delil olarak gösterir ve bunların yaratıcının bir olduğuna delalet ettiğini söyler. Dolayısıyla, birden fazla yaratıcı olduğunu iddia eden bir kimsenin, bu dört delili çürüten ve iddiasını kanıtlayan yeni deliller getirmesinin şart olduğunu söyler⁷²⁷.

Saadia, Allah'ın birliği hususundan sonra O'nun hay (diri), herşeye kâdir ve herşeyi bilen (alîm) olması özelliklerini birlikte değerlendirir. Allah'ın tüm varlıkların yaratıcısı olduğunun kabul edilmesi, aklen zorunlu olarak O'nun aynı zamanda hay, kâdir ve alîm olmasını da gerektirir. Çünkü ancak güç ve kuvvet sahibi bir varlık yaratabilme gücünde olabilir, ancak hay olan bir varlık güç ve kuvvet sahibidir ve tüm varlıklar yaratılmadan önce ne yaratacağını ve bunların nasıl olacağını bilen bir varlık yaratma fiilini

⁷²⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 79-80.

⁷²⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 80.

⁷²⁶ “Sayı bakımından çok olan şeyler madde içerir” yargısı Aristo'ya ait bit hükümdür (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 81).

⁷²⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 80.

gerçekleştirebilir. Bu üç özelliğin birbirleriyle olan yakın ilişkisinden ötürü, Saadia aklın bu üç sıfatı aynı anda kavradığını belirtir. Ayrıca, bu üç sıfatın birlikteliği ve birinin diğerine önceliği de söz konusu değildir⁷²⁸. Çünkü, herşeyi yaratma gücüne sahip bir varlığın hay ve kâdir olması ancak yarattığı varlıklar hakkında bilgi sahibi olmaması aklen düşünülemez. Aynı şekilde, herşeyi bilen ve herşeye kâdir olan bir varlığın, hay olmaması da düşünülemez. Dolayısıyla bu üç sıfat her zaman birlikte değerlendirilmelidir. Hiçbirinin diğerine üstünlüğü ya da önceliği yoktur, çünkü bu üç sıfat birdir. İnsanların bu üç sıfatı ayrı ayrı üç farklı kelimeyle ifade etmeleri ancak insanoğlunun kullandığı dillerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Üçünü de kapsayacak bir kelime bulunmadığı için mecburen ayrı ayrı kullanılmaktadır. Allah'ın bu özelliklerini kabul etmeyenlerden bazıları, Allah'ın üç farklı kelimeyle ifade edilen bu sıfatlarının O'nun değişken bir yapıda olduğuna delalet ettiğini söylemişlerdir. Saadia, bunlara şöyle cevap vermiştir: “*Değişme ve bozulma ancak cisimlerde ve arazlarda gerçekleşir, cisimlerin ve arazların Yaratıcısı ise tüm değişme ve bozulmalardan uzaktır*”⁷²⁹.

Allah'ın zâtıyla ilgili sıfatları konusundaki bu görüşler, özellikle Mutezîlî âlim Ebu Huzeyl el-Allâf (Ö.M. 849)'ın hassasiyetle üzerinde durduğu bir husustur⁷³⁰. Saadia'nın bu üç sıfatın Allah'ın zâtından ayrı olmadığı görüşünü Ebu Huzeyl ve takipçilerinden aldığı düşünülmektedir⁷³¹. Hem Mutezile hem de Saadia Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtından ayrı görmemiştir⁷³². Yani Allah zâtıyla haydır, zâtıyla alîmdir ve zâtıyla

⁷²⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 84.

⁷²⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 85.

⁷³⁰ “Allah aynıyla sıfat, aynıyla Zâttır” görüşünü savunan Ebu Huzeyl el-Allâf'ın görüşleri ve öne çıkardığı bu üç sıfatı ele alması hakkında bkn. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 152-159.

⁷³¹ Saadia'nın konuyla ilgili görüşlerinin Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebu Huzeyl el-Allâf (Ö. M. 849)'ın görüşleriyle paralel olması dikkat çekicidir (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 83; Muammer Esen, *Kelâm Tarihi Kelâm Ekolleri ve Görüşleri*, İlâhiyât Araştırma-İnceleme No: 55, Özkan Matbaacılık, Ankara 2006, s. 59; Kutluay, s. 175); “İlâhî sıfatlar O'nun zâtının aynıdır. Allah hayatla hay, ilimle âlim, kudretle kadirdir; fakat hayat, ilim ve kudret O'nun zâtından ibaret olup sıfatlarıyla zâtı arasında gayriyet söz konusu değildir. Bununla birlikte hayat, ilim ve kudret zâtın üç tezahürünü teşkil eder” (Metin Yurdagör, “Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, Cilt 10, s. 330).

⁷³² Mutezile, tevhid meselesine en çok önem veren Kelâm okuludur. Onlara göre Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın bir ve kadîm olması, Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kîdemi hâricinde O'na çeşitli sıfatlar isnad edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti de kabul edilmiş olur ki, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah, bu âlemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilk prensibi olmuştur. Bu ilk prensibin nedeni ve sebebi yoktur. Allah sebepsiz olarak var olandır. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Bu sebeple Mutezile, Allah'a mahsus zâtî sıfatları te'vil etme yoluna gitmiştir. Allah'ın bu sıfatları, Allah'ın zâtının dışında kabul edilirse, çeşitli kadîmlerin, yani çeşitli ilâhların varlığı da kabul edilmiş olur. Böyle bir faraziye ise tevhid sistemine aykırıdır. Öyle ise Allah'ın

kâdirdir⁷³³. Şayet bu sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı olarak değerlendirilirse bu durumda O'nun zâtından ayrı olarak kadîm olan hayat, ilim ve kudret sıfatları ortaya çıkar. Ancak böyle bir durum, Allah'ın sadece zâtının kadîm olduğu inancına aykırıdır. Dolayısıyla Saadia, Mutezile'nin yolundan giderek Allah hakkındaki subûti sıfatları (hayat, ilim ve kudret) reddetmiş, Allah'ın sadece tenzîhî olarak nitelendirilebileceğini savunmuştur. Yani, "Allah'ın ilmi vardır" yargısını reddetmiş (Allah'ın kıdemine ilim sıfatının ortak olduğuna inandığından), bunun yerine "Allah alîmdir" yargısını kabul etmiştir.

3.3.2. Tanah'taki Antropomorfik İfadelerin Anlamları ve Te'villeri

Saadia Gaon'un Allah hakkında üzerinde durduğu en önemli husus O'nun tek, yegane, eşsiz ve biricik oluşudur. Mutezîlî anlayışın tevhid esasına karşı gösterdiği hassasiyeti benimseyen Saadia, Allah'ın bir oluşu üzerinde durur. Allah'ın sıfatlarının açıklanmasında da gördüğümüz gibi O'nun bir ve eşsiz oluşuna hâlel getirdiğine inandığı bütün sıfatları reddeder.

Saadia, bu noktada Tanah'ta bulunan Allah'ı antropomorfik ifadelerle anlatan pasukların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Tanah'ta geçen Allah ile ilgili pasuklarda bulunan herhangi bir cevher, araz ya da bunların sıfatlarıyla ilgili hiçbir ifade Allah hakkında düşünülemez. Çünkü O tüm mevcûdâtın yaratıcısıdır. Bu yüzden O'nun, yarattığı herhangi bir varlığın sıfatıyla mevsuf olması ya da herhangi bir varlığa benzemesi mümkün değildir. O halde, Tanah'ta bulunan, Allah'ı bu tür yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla anlatan ifadelerin bu anlamlarının ötesinde, başka anlamlarının araştırılıp bulunması zorunludur. Yani, başka bir deyişle Allah hakkındaki bu ifadelerin te'villerinin yapılması gerekmektedir⁷³⁴. Bu ifadeler, Tanah'ta geçtiği şekliyle literal (harfî) anlamlarıyla değerlendirilmemeli, mutlaka aklî esaslara uygun bir mecâzî anlam bulunup o şekilde tefsiri yapılmalıdır⁷³⁵. Aksi halde, literal olarak düşünülmesi, yani Allah'ın mücessem olduğuna, bedenî ve cismânî bir yapıda olduğuna inanılması kişiyi küfre götürecektir⁷³⁶.

kıdemi hariç, diğer zâtî sıfatları te'vil etmek zarûrîdir (Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1967, s. 67-68).

⁷³³ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 83; Sirat, s. 26.

⁷³⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 92.

⁷³⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 93.

⁷³⁶ Simon Rawidowicz, "Saadya's Purification of the Idea of God", *Saadya Studies*, s. 144.

Saadia'nın Tanah'taki ifadelerin hangi durumlarda mecâzî olarak değerlendirileceği hangi durumlarda ise literal anlamıyla anlaşılması gerektiği hususundaki görüşleri iki noktadan ele alınabilir: Birinci olarak Saadia, Tanah'ın ya da monoteistler olarak Yahudilerden herhangi birinin aklî ya da mantıksal esaslara apaçık muhalif bilgiler verdiği anlatılardaki ifadelerin literal olarak anlaşılmaması, mecâzî olarak değerlendirilmesinin gerektiğini belirtir. Bu konu üzerinde çalışan araştırmacıların, bu ifadelerin mecâzî yönlerini, gayretli oldukları taktirde bulabileceklerini söyler⁷³⁷. İkinci olarak, Tanah pasuklarının ancak dört sebepten dolayı te'villerinin yapılp mecâzî yönlerinin araştırılmasının zorunluluğu üzerinde durur. 1) Tanah pasuklarının duyular yoluyla ulaşılan bilgilerle çelişmesidir. Örneğin, Tekvin 3/20'de *"ve adam karısının adını Havva koydu; çünkü bütün yaşayanların anası oldu"* olarak anlatılır. Buradaki literal anlamdan Havva'nın yaşayan bütün canlıların annesi olduğu anlaşılır. Halbuki inekler veya aslanlar gibi hayvanlar da canlıdır, ancak Havva bunların annesi değildir, sadece insanoğlunun annesidir. 2) Tanah pasuklarının akıl ile çelişmesidir. Örneğin, Tesniye 4/24'de *"Çünkü Allah'ınız Rab yakıp yok eden bir ateştir, kıskanç bir Allah'tır"* pasuğunda Allah'ın bir ateş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, ateş yaratılmış bir şeydir, bitmeye ve sönmeye mahkumdur. Dolayısıyla aklî olarak Allah'ın böyle biten veya sönen bir şey olması mümkün değildir. O halde burada başka bir anlam aranmalı, te'vil yapılmalıdır. En uygun olanı da Allah'ın cezalandırmasının yakıp bitiren bir ateş gibi olduğu anlamıdır. 3) Tanah'taki bir pasuğun başka bir pasukla apaçık çeliştiği durumlarıdır. Örneğin, Tesniye 6/16'da *"Massa'da denediğiniz gibi Allah'ınız Rabbi denemeyeceksiniz"* diye kesin bir emir verilir. Ancak Malaki 3/10'da ise *"Tapınağında yiyecek bulunması için bütün ondalıklarınızı ambara getirin. Beni bununla sınayın" diyor Her Şeye Egemen Rab. "Göreceksiniz ki, göklerin kapaklarını size açacağım, üzerinize dolup taşan bereket yağdıracağım"* diye anlatılır. Dolayısıyla buradaki anlatımın te'vil edilmesi gerekir. 4) Geçmişte yaşamış âlimlerin (Talmud üzerinde çalışmalar yapan Rabbânîler) sözleriyle bir tenakuz oluştuğunda te'vile gidilmelidir. Örneğin, Tesniye 25/3'de bazı suçların cezası olarak kırk kırbaç takdir edilmiştir: *"Suçluya kırk kırbaçtan fazla vurulmamalı. Kırbaç sayısı kırkı aşarsa, kardeşiniz gözünüzde aşağılanabilir"*. Ancak Rabbânîlerden aktarılan geleneksel görüşe göre bu ceza otuz dokuz kırbaç şeklindedir. Saadia, buradaki bilginin genel bir yuvarlak hesap verme anlamında olduğunu söyleyerek te'vile gitmiştir. Netice olarak Saadia'nın ancak

⁷³⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 84; Rawidowicz, s. 144.

yukarıda belirttiğimiz dört sebepten dolayı Tanah pasuklarının te'vilinin yapılabileceği, diğer durumlarda ise pasukların literal anlamlarının esas alınmasının gerektiğine inandığını söyleyebiliriz⁷³⁸.

Bu bağlamda Saadia Gaon, Tanah pasuklarında geçen ve bir varlık karşısında onu tanımlamak için kullanılan ancak Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan ifadeler (kategoriler) üzerinde durur. Aristo'nun ortaya attığı ve fiziksel nesnelere isnad edilen sıfatlar olarak açıklayabileceğimiz bu kategoriler, varlıkların esasta ne çeşit bir varlık olduklarını ifade eder ve bir varlığı tanımlamak için tüm varlıkların sınıflandırılması esasına dayalı olarak on kategori⁷³⁹ şeklinde oluşturulmuştur⁷⁴⁰. Saadia bu kategorileri tek tek ele almış ve bunların aslında yaratılmış varlıklar için geçerli olduğunu ancak Allah için geçerli olamayacaklarını savunmuştur⁷⁴¹.

Birinci kategori olan cevher⁷⁴² hakkında bilgi verirken bazı insanların Allah'ın cevher olduğuna inandıklarından bahseder. Ancak cevher olarak kabul edilen bu Allah'ın mahiyetinin farklı olduğu düşüncesindedirler. Örneğin, bazıları bu cevherin insan⁷⁴³ olduğuna inanırlar. Bazı insanların bu cevherin ateşten, havadan ya da uzaydan oluştuğunu kabul ettiklerini de haber veren Saadia, tüm bu görüşlerin bâtıl olduklarını söyler⁷⁴⁴. Tüm varlıkların yaratıcısının Allah olduğu fikrine inanan Saadia, bunların hiçbirinin Allah'a benzer bir yanlarının olmadığını savunur. Varlıkları beş sınıfta toplar:

⁷³⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 186, 212, 213; Saadia, Tevrat tefsirinin girişinde de aynı konu hakkında bilgi verir (Linetsky, s. 29-31) ve ayrıca Tanah pasuklarının anlaşılmasında te'vile başvurmalarının Talmud'ta bulunan delillerinden de bahseder. "*Tevrat, insanoğlunun lisanında konuşur*" şeklinde alıntılardığı Talmud sözünü, te'vile başvurmalarının naklî delili olarak sayar (Rawidowicz, s. 145).

⁷³⁹ Aristo, kategorileri on başlık altında ele almıştır: Cevher, Nicelik, Nitelik, Görelik, Yer, Zaman, Durum, Sahip olma, Etki ve Edilgi. Aristo'ya göre kategoriler varlıkların sonsuz sayıdaki özelliklerinin, kendileri altında toplandığı belli sayıdaki gruplarıdır. Yani, tüm mevcûdâtın kategori formları olarak söz edilebilir (Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi, Problemleri*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996, s. 89).

⁷⁴⁰ Taylan, *Mantık Tarihçesi, Problemleri*, s. 85; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., Altıncı Baskı, Ankara 1991, s. 28

⁷⁴¹ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 85; Rawidowicz, s. 147.

⁷⁴² Aristo'ya göre ilk kategori en temel olan Cevher'dir. Diğer dokuz kategorinin taşıyıcı olması nedeniyle temel kabul edilir. Kendi varlığı başkasına muhtaç olmayan, özü ile varolan şeydir. Değişmeyen, azalıp çoğalmayan, zıddı olmayandır. Örneğin, taş, diğer bütün özelliklerinden ayrı olarak kendi başına bir cevherdir. Onun rengi, ağırlığı, şekli, bulunduğu yeri v.s. ilintileridir. Çeşitli taşlarda bu özellikler farklı oldukları halde hepsinde ortak olan bir şey vardır ki bu da onların taş olmalarıdır. İşte bu, taş taş kılan onun cevheridir (Taylan, *Mantık Tarihçesi, Problemleri*, s. 86; Öner, s. 29).

⁷⁴³ Allah'ın insan suretine girdiğine inananlardan kastettiği muhtemelen Hristiyanlardır. Hristiyanlıktaki Tanrısal cevherin İsa Mesih'te inkarnasyonu (Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesi) fikrine bir eleştiri getirmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Harry Austryn Wolfson, "Saadia on the Trinity and Incarnation", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, s. 547-568.

⁷⁴⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 93 (فقد بطل بدليل العقل جميع هذه الأوهام).

İçinde ruh/can bulunmayan cisimler, bitkiler, hayvanlar, gökcisimleri ve melekler. Bu beş sınıfın içinde bulunan varlıkların hiçbirisi Allah’a benzemez ya da Allah bunlardan hiçbirine benzemez. Bu görüşünü destekleyen Tanah pasuklarını bir bir sayar ve Allah’ın kesinlikle hiçbir varlığa, hiçbir yönüyle benzemediğini, hiçbir varlığın da O’na benzemesinin mümkün olmadığını ortaya koyar. Ardından da bu inanca aykırı gibi görünen Tanah’ta bulunan tüm ifadelerin te’vil edilmesinin gerekliliği, bunların mecâzî anlamlarının bulunmasının zorunluluğu üzerinde durur⁷⁴⁵. Konuyla ilgili olarak, yaratılmış varlıkların Allah’a benzemesinden bahseden Tekvin 1/27 ve Tesniye 4/24 pasuklarını yorumlar. İlk olarak, Tekvin 1/27’de geçen “*Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı*” ifadesinde anlatılan, insanın suretinin Allah’ın suretine benzemesini açıklar. Burada kastedilenin insanın fiziksel suretinin Allah’ın fiziksel suretine benzemesi olmadığını, bu ifadenin ancak insanoğluna Allah tarafından bir onur bahşedilmesinin ifade ediliş tarzı olduğu üzerinde durur. Bunu açıklarken, Tanah’tan örnekler verir. Örneğin, Allah tüm arzı yaratmıştır, ancak bir tanesine “bu benim toprağım/arzım” demiştir. Aynı şekilde tüm dağları Allah yaratmış, ancak bir tanesine “bu benim dağım” demiştir. Bu ifadeler, o toprağın ya da dağın şerefli ve kutsal sayılmasına vesile olmuştur. İnsanın Allah’ın suretinde yaratılması da aynı şekilde açıklanır. Allah bütün şekilleri ve biçimleri yaratmış, ancak insanoğluna verdiği surete “bu benim suretim” demesi yoluyla onu şerefli kıldığını bildirmiştir⁷⁴⁶. Tesniye 4/24’de geçen “*Çünkü Allah’ınız Rab yakıp yok eden bir ateştir*” ifadesinin açıklamasını ise şöyle yapar: “*Şimdi şunu açıklamalıyım ki (Tanah’ın) burada kastettiği anlam Allah’ın kâfirlere ve yalancılara karşı ateş gibi cezalandırıcı ve helak edici olduğudur*”. Tanah’ın İbranice metninde “gibi” eki yoktur, ancak Saadia buradaki kullanımda olduğu gibi bu ekin kullanılmadan da aynı anlama gelen başka pasukların⁷⁴⁷ varlığını ortaya koyması, pasuğun bu şekilde anlaşılabileceğine delalet eder⁷⁴⁸.

Saadia Gaon, Tanah’ta yer alan Allah’ı antropomorfik kelimelerle anlatan diğer ifadeleri, ikinci kategori olan nicelik bahsi altında, on başlık üzerinden değerlendirir.

⁷⁴⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 94.

⁷⁴⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 94; Rawidowicz, s. 149.

⁷⁴⁷ Saadia burada Tesniye 4/20’yi örnek verir: “*Size gelince, Rab, bugün olduğu gibi kendi halkı olmanız için, sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır’dan çıkardı*”. Pasukta, demir eritme ocağı Mısır’a benzetilmiş, ancak İbranice Masoratik metinde “gibi” eki kullanılmamıştır. Anlam ise çok açık bir şekilde demir eritme ocağının Mısır olduğunu ortaya koyar. O halde böyle bir örnekten yola çıkarak, Tesniye 4/24’de Allah’ın ateş olduğunu bildiren ifadeler de, pek tabii ki Allah’ın ateş gibi cezalandırıcı ve helak edici olduğu anlamında yorumlanabilir.

⁷⁴⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 94.

Bunlar, baş, göz, kulak, ağız, dudak, yüz, el, kalp, bağırsak (iç organ) ve ayak. Allah'ı antropomorfik ifadelerle anlatan pasukların yorumlarında bu kelimelerin anlamlarının literal olarak anlaşılamayacağını belirten Saadia, her bir kelimenin farklı anlamları üzerinde durur. Örneğin, baş kelimesinin Allah'ı tavsif ettiğinde şereflendirmek, onurlandırmak ve yüceltmek anlamlarında kullanıldığını savunur. Göz kelimesinin anlamının ise bakım, ilgi, özen; kulağın bir talebi kabul etme; ağız ve dudağın açıklama ve emretme; yüzün rıza gösterme ve öfke; elin güç ve kudret; kalbin hikmet; bağırsakların yumuşaklık, hassasiyet ve duyarlılık; ayağın ise baskı, zorlama ve cebir anlamlarına geldiklerini bildirmektedir⁷⁴⁹. Ayrıca, bu kelimelerin Tanah'taki diğer kullanımları üzerinde de etraflıca duran Saadia, her bir kelimenin, bu tür organlara sahip olmalarının aklen imkansız olduğu birtakım cisimler için kullanılmış ve mecâzî olduğu açık olan çeşitli örnekleri açıklar⁷⁵⁰. Buradan ulaştığı netice şudur: Tanah'ta kullanılan bu kelimelerin sadece literal anlamda kullanıldığını, dolayısıyla Allah'ın mücessemliğine delalet ettiğini ileri süren bir kişi, bu kelimelerin farklı cisimleri tavsif eden mecâzî kullanımlarını da görmelidir. Dolayısıyla bu kelimelerin Allah hakkında kullanıldıklarında da mecâz oldukları sonucuna ulaşılabilecektir⁷⁵¹.

Saadia, insan bedeninin organlarına ait ifadelerin Allah için kullanıldığı pasuklarda mecâzî kullanım olduğunu, dolayısıyla bu ifadelerin anlaşılmasında te'vile gidilmesinin zorunluluğunu bildirdikten sonra, bu ifadelerle ilgili olan fiillerin de mecâzî olduklarını belirtir. Örneğin, duymak, görmek, konuşmak ve düşünmek gibi fiillerin Allah için kullanıldığı pasukların da mecâzî olarak değerlendirilmeleri gerekir. Aynı şekilde “*senin kulağın; gözlerini aç; ellerini uzat*” gibi ifadeler de Allah'ı tavsif ettiğinde mecâzî olarak kabul edilirler⁷⁵². Tekvin 8/21'de geçen “*ve Rab kokladı*” ifadesindeki koklamak fiili literal anlamında değil mecâzen anlaşılmalıdır. Saadia buradaki anlamın

⁷⁴⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 97; Rawidowicz, s. 151.

⁷⁵⁰ Örneğin, göz kelimesinin Çıkış 10/5'de yer/arz için kullanıldığını belirtir. Ancak arza ait bir göz organı bulunmadığı açık olduğundan, buradaki kullanımın mecâzî olduğu aşikardır. Çıkış 10/5 “*Yeryüzünü öylesine kaplayacaklar ki, toprak görünmez olacak*”. İbranice Masoratik metinde יָרֵךְ-תֵּן וְיִכְסֶה – *vi kassa et-ayn ha aretz* - harfî çevirisi “*ve yerin gözünü kaplayacaklar*” şeklindedir. Ancak buradaki יָרֵךְ (ayn - göz) kelimesi “yerin gözü” olarak değil “yeryüzü” olarak tercüme edilir. İşte Saadia burada sadece bir tanesini zikrettiğimiz çeşitli örneklerden yola çıkarak Tanah'ta Allah'ı mücessem olarak gösteren ifadelerin, tıpkı diğer cansız varlıkların (su-dünya-toprak gibi) anlatımlarında da kullanıldıklarını söyler. Ancak bu cansız varlıkların organlarının bulunmamalarından dolayı mecburen mecâzî olarak kabul edilen bu ifadeler, aynı şekilde Allah için kullanıldıklarında da mecâzî anlamlarıyla kabul edilmelidirler.

⁷⁵¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 98.

⁷⁵² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 98.

belirlenmesinin zor olduğunu söylese de “*aldı/kabul etti*” ifadesinin kastedildiğini savunur⁷⁵³.

Allah’a bir mekân izafe edilmesinin aklen mümkün olmadığını, çünkü bütün mekânların zaten O’nun tarafından yaratıldığını, hiçbir mekânın yaratılmadan önce sadece O tek başına varken Allah’ın sonradan bir mekâna ihtiyaç duyacağını söylemek mümkün değildir. Bu konudaki inancını kesin bir şekilde açıklayan Saadia, Allah’ın gökte olduğunu bildiren pasukların aslında O’nun yüceliğini ve azametini belirtmek için O’nun gökte olduğunu ifade ettiklerini savunur⁷⁵⁴. Allah’ın İsrailoğulları arasında yaşayacağını ve O’nun Kudüs’te oturduğunu bildiren Tanah ifadelerinin yorumlarında yine te’vile giden Saadia, Allah’ın İsrailoğullarını ve Kudüs’ü şereflendirmek, onların değerlerinin yüksek oluşlarını göstermek amacıyla bu ifadelerin kullanıldığını belirtir⁷⁵⁵.

Yine bir başka kategori olan zaman kavramıyla ilgili olarak Allah’ın zaman düşüncesiyle hiçbir ilişkisinin kurulamayacağı önermesini ileri süren Saadia, bunun sebebi olarak da O’nun tüm zamanların yaratıcısı olmasını gösterir. Zaman yaratılmadan önce Allah vardı, dolayısıyla zamanı yarattıktan sonra O’nda herhangi bir değişiklik olması beklenemez. Zaman denilen şeyin, maddi niteliği olan cisimlerin varlıklarının sürelerini ölçmeye yarayan bir şey olduğunu söyler. Maddi bir niteliği ve cismânî özelliği olmayan Allah için zaman ya da süre gibi kavramların herhangi bir anlamı yoktur⁷⁵⁶. Tanah’ta geçen Allah’a zaman izafe edilmiş pasukların te’vili gerekir. Örneğin, Mezmurlar 90/2’de geçen “*Ezelden ebede kadar, sen Allahsın - עַד-וְעַד עַד*” pasuğunda “*ezelden ebede kadar/öncesizlikten*

⁷⁵³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 99; Masoratik metinde “*את-יהוה, אֶת-יְהוָה Vayarah Yehova et-re’ah hanihoah (ve Yehova hoş kokuyu kokladı)*” olarak geçen bu pasuğu Tevrat tercümesinde “*فَقِيلَ اللهُ الْقَرِيبَانِ - المَرْضَى - ve Allah makbul kurbanları kabul etti*” şeklinde çevirmiştir (*Biblorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Tekvin 8/21, s. 33 (Arapça Tercümesi); Saadia başka bir eserinde de antropomorfik ifadelerle olan karşılığını ortaya koymuştur. Örneğin, *İbn Sakuya’ya Reddiye* (כתאב אלדר - עלי אבן סאקוייה - *Kitab’ur-Red ‘Ala Ibn Sakuya*) adlı eserinde bazı cahillerin Rabbânîlerin Allah’ı mücessemleştirerek anlattıklarına inandıklarını söyler. Bu cahillere göre Rabbânîler, Allah’ın elinin, ağzının, dudaklarının yani organlarının olduğunu ve O’nun uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutunun bulunduğu inanırlar. Ancak, Saadia’ya göre bu kimseler iddialarına hiçbir kanıt getirmeden bunları söylerler. Onların dayandıkları Tanah dışındaki bazı kaynaklardır. Fakat tıpkı Tanah’ta bulunan benzer pasuklar gibi bu kaynaklarda bulunan, Allah’ın mücessemliğine delalet ettiğini söyledikleri ifadelerin tamamı, Saadia’ya göre mecâzî/sembolik anlamı olan ifadelerdir (Harkavy, *Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadia*, s. 666-667).

⁷⁵⁴ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 102; Örneğin, Vaiz 5/1’de geçen “*Çünkü Allah gökte, sen yerdesin*” pasuğuna literal olarak bakıldığında Allah’ın gökte olduğu anlamına ulaşılır. Ancak, Saadia buradaki anlamın Allah’a mekân izafesi olmadığını, O’nun azametinin ve yüceliğinin çokluğunu belirtmek için bu ifadenin kullanıldığını iddia eder.

⁷⁵⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 102.

⁷⁵⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 102.

sonsuzluğa kadar” ifadesi “*zamanın başlangıcından beri*” anlamındadır. Dolayısıyla bu pasuğun anlamı “*zamanın başlangıcından beri Sen kullarına her zaman yardım ettin*” olarak anlaşılmalıdır. İşaya 43/10’da geçen “*Benden önce Allah olmadı ve benden sonra olmayacak*” pasuğundaki “*Benden önce*” ifadesinin anlamı, literal olarak Allah’tan önce demek değildir, bilakis “*Size peygamberimi göndermeden önce ve gönderdikten sonra benim dışında bir Allah yoktur*” anlamındadır⁷⁵⁷.

Saadia’nın, kategoriler konusuyla ilgili olarak üzerinde durduğu bir başka nokta etki (fiil) konusudur. Yahudilerin Allah’ı isimlendirirken O’na yaratıcı (صانع) ve fâil (فاعل) dediklerini, ancak bu isimleri kullanırken O’nun cismânî bir niteliğinin olması anlamında kullanmadıklarını belirtir. Çünkü, cismânî olan bir fâil, kendisini etkileyen bir fiilde bulunmadan önce başka bir varlığı etkileyemez. Yani, başka bir varlığa etkide bulunabilmesi için öncelikle kendi bedeni üzerinde bir tasarrufta bulunması gerekir. Allah için ise böyle bir durum mümkün değildir. O sadece bir şeyin var olmasını diler ve hemen o şey olur. Tüm varlıkları daima bu şekilde yaratır. Cismânî olan fâiller ise başka bir varlığa etkide bulunacakları zaman bir âlete, zamana, mekâna ve çeşitli malzemelere ihtiyaç duyarlar⁷⁵⁸. Allah’ın fâil oluşu ile cismânî varlıkların fâil oluşları arasındaki en büyük farklar bunlardır. Allah’ı tavsif eden bu tür fiillerin geçtiği Tanah’taki pasuklar bu çerçevede anlaşılmalıdır. Örneğin, Tekvin 1/7’de geçen “*ve Allah yaptı*” ifadesi, zımnen Allah’ın bir şeyi yapmak/yaratmak için herhangi bir şekilde bir gayret/çaba ya da emek harcamaması ve herhangi bir devinim gerçekleştirmemesi anlamındadır. Yine Tekvin 2/2’de geçen “*ve Allah dinlendi*” ifadesi ise Allah’ın herhangi bir şekilde bir gayret/çaba ya da emek harcaması ya da herhangi bir devinim gerçekleştirmesi sonrasında dinlenmesi ya da buna ihtiyaç hissetmesi anlamında değildir. Burada kasdedilen anlam sadece Allah’ın yaratma eylemine son vermesi ve herhangi bir eylemde bulunmaması anlamındadır⁷⁵⁹. Saadia, bir başka çarpıcı örneği Sayılar 1/1’de geçen “*ve Allah Musa ile konuştu*” pasuğundan verir. Bu ifadenin yorumunu yaparken Allah’ın bir kelâm yarattığını ve bunu hava yoluyla orada bulunan Musa ve diğerlerinin kulaklarına iletildiğini bildirir⁷⁶⁰.

⁷⁵⁷ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 103.

⁷⁵⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 104.

⁷⁵⁹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 105.

⁷⁶⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 105; Saadia, Allah’ın kelâmı/konuşması (*dibbur nivra*) konusunda, Allah’ın bir kelâm yarattığını ve bu kelâmın hava aracılığıyla vahye muhatap olan peygambere ya da

Saadia'nın kategorilerle ilgili olarak üzerinde durduğu son konu edilgi (infiâl)⁷⁶¹ konusudur. Saadia, Allah'ın görülmesi meselesi dışında herhangi bir şekilde Allah bir edilgi konusu olmadığını düşünür. Allah'ın yaratılmış varlıklar tarafından görülüp görülemeyeceği (ru'yetullah) mevzusu hakkında, Mutezîlî esasları⁷⁶² takip eden Saadia bunun mümkün olamayacağına inanmaktadır. Saadia, bir nesnenin görülebilmesini o şeyin renklerinin göz organıyla iletişime geçmesi ve sonunda da göz organının o şeyi görebilecek kuvvette olabilmesiyle açıklar. Allah'ın bu tür arazlarla, yani varlıklarda bulunan sıfatlarla muttasıf olabilmesinin düşünülmemeyeceği için göz dediğimiz organın O'nu görebilmesi mümkün değildir. Hatta Allah'ın tasvirinin ya da şeklinin yapılmasının veya düşünülmesinin bile yasak olduğu bir durumda nasıl olur da O'nun varlıklar tarafından görülebileceğine inanılmaktadır⁷⁶³. Saadia, bu meseleyle ilgili olarak bazı muarızların Çıkış 33/18, 20 ve 23'de geçen pasukların⁷⁶⁴ kafaları karıştırdığı yönündeki itirazları cevaplamak için detaylı bir açıklama yapar. Saadia'ya göre Allah'ın sadece peygamberlerine gösterdiği ve içinde bulundukları vahye muhatap olma durumunun Allah'tan olduğuna delalet ettiğine inanabilmeleri için yarattığı bir nuru vardır. Çıkış 24/9-10'da anlatılan “*Sonra Musa, Harun, Nadav, Avihi ve İsrail ileri gelenlerinden yetmiş kişi dağa çıkararak İsrail'in Allah'ını gördüler*” pasuğunda bu kimselerin Allah'ı gördükleri belirtilmektedir. Ancak, literal olarak anlaşılmasının önüne geçmek için birkaç pasuk sonrasında bu duruma bir açıklama getirilmektedir: “*ve İsrailoğullarının gözünde Allah'ın izzetinin görünüşü, dağın başında yiyip bitiren ateş*

insanlara ulaştığını savunur. Bu kelâm (dibbur), vahiy esnasında yaratılır ve var oluşu devamlı değildir, yani peygamberin kulağına gider ve sonlanır (Alexander Altmann, “Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background”, *Saadya Studies*, s. 20; ayrıca bkz. Sirat, s. 29-31).

⁷⁶¹ Edilgi; bir şeyin başka bir şeyle etkilenmesi ve bunun neticesinde o şeye ârız olan hâldir. Yani, “ona ne yapılıyor” sorusunun cevabıdır. Okunuyor, yazılıyor, kesiliyor gibi (Taylan, *Mantık Tarihçesi, Problemleri*, s. 87; Öner, s. 32).

⁷⁶² Ru'yetullah konusunda Mutezîle, Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin mümkün olmadığını, çünkü görme fiilinin ancak görülecek bir şeyin belli bir mekânda bulunması ile mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Bu durum ise görülecek şeyin ancak cisim olduğu zaman görülebileceği sonucuna ulaştırır. Allah ise cisim olmadığı için görülebilmesi imkansızdır. Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu ileri süren Kur'ân ayetlerinin te'vil edilmesi ve akla uydurulması zorunludur. Konuyla ilgili hadisler de ise te'vile bile gerek yoktur, tümüyle reddedilmelidir (Talat Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay. No: 128, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1974, s. 97-98). Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, bir şeyin görülebilir olmasını onun var oluşuna dayandırmışlardır. Allah'ın şu anda var olduğundan da şüphe edilmediği için, bu dünyadan daha farklı kurallara bağlı olan ahiret hayatında Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir (Selim Özarslan, “Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *Fırat Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt XI, Sayı I, Elazığ, 2001, s. 290). Kur'ân ve hadislerde bulunan delilleri bu yönde değerlendirmişlerdir.

⁷⁶³ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 106.

⁷⁶⁴ Çıkış 33/18: “*Musa, “Lütfen görkemini bana göster” dedi*”, Çıkış 33/20: “*Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz*”, Çıkış 33/23: “*Elimi kaldırdığımda, sırtımı göreceksin. Ama yüzümü görülmeyecek*”.

gibi idi” (Çıkış 24/17). Ancak onlar Allah’ın bu izzetine/görkemine ya da Saadia’nın ifadesiyle “*nuruna*” bakmaya güç yetirememişlerdir, çünkü bu nurun gücü, ihtişamı ve parlaklığı o derece yüksektir ki hiç kimsenin onu temaşa etmeye gücü yetmez. Aslında hiç kimsenin buna gücünün yetmeyeceği Çıkış 19/21’de belirtilmiştir: “*Allah, “Aşağı inip halkı uyar” dedi, “Sakin beni görmek için⁷⁶⁵ sınırı geçmesinler, yoksa birçoğu ölür”*”. Musa da Allah’tan kendisine nurunu göstermesini talep etmiş (Çıkış 33/18), ancak Allah bunun mümkün olmadığını, çünkü nurunun, özellikle de ilk tecelli anında, çok kuvvetli olduğunu ve çıplak gözle bunu görmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunun yerine Musa’nın üzerini bir bulutla ya da buna benzer bir şeyle örtmüş, nurunun tecelli ettiği ilk anlar geçip gittikten sonra bu örtüyü O’nun üzerinden çekip almış ve bu sayede Musa Allah’ın nurunun son kısmını arkadan görebilmiştir (Çıkış 33/23). Saadia, ru’yetullah konusuyla ilgili olarak muarızları tarafından ileri sürülen bu itirazları cevapladıktan sonra inancını şöyle ortaya koyar: “*Yaratıcının bizzat zâtının herhangi bir kimse tarafından görülebilmesi mümkün değildir. Bu durum, muhal durumlar sınıfında bulunur*”⁷⁶⁶.

3.3.2.1. Allah’ın Nuru/Şanı (Kavod Nivra)

Saadia Gaon’un Allah’ın yarattığı nuru/şanı/görkemi (אֲבֹרָה נִיבְרָה - *kavod nivra*) konusundaki görüşleri çok önemlidir. Çünkü, bu hususu ilgilendiren Tanah’taki pasukların yorumları, Saadia’nın antropomorfizm, te’vil ve vahiy konularındaki bakış açısını özetler niteliktedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Saadia Allah’ın zâtıyla ilgili pasuklarda geçen antropomorfik ifadelerin anlaşılmasında te’vile gitmenin şart olduğunu söylemiştir. Ayrıca, Allah’ın, insan suretinde ya da belli bir biçimi olmayan bir nur şeklinde tecelli ettiğini ileri süren pasuklarda⁷⁶⁷, bu tezahürün O’nun bizzat kendi zâtına ya da –Karaîm mezhebinin düşündüğü gibi- bir meleğe ait olduğu görüşünü reddetmiştir. Bunlar

⁷⁶⁵ Saadia, bu pasuğun “kendisini görmek için” kısmını Arapça’ya “*الى نور الله - Allah’ın nurunu görmek için*” olarak çevirmiştir (*Biblîorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis*, Çıkış 19/21, s. 311, Arapça Tercümesi).

⁷⁶⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 107.

⁷⁶⁷ Saadia özellikle iki pasuk üzerinde durur: Hezekiel 1/26: “*Başları üzerindeki kubbenin üstünde laciverttaşından yapılmış tahta benzer bir nesne vardı. Yüksekte, tahtı andıran nesnede insana benzer biri oturuyordu*” ve I. Krallar 22/19: “*Öyleyse Rab’bin sözünü dinle! Gördüm ki, Rab tahtında oturuyor, bütün göksel varlıklar da sağında, solunda duruyordu*”.

yerine, burada ortaya çıkanın “*O’nun nuru/şanı/görkemi*” olduğunu savunmuştur⁷⁶⁸. Saadia’ya göre “*Allah’ın nuru*” kesinlikle meleklerden farklıdır, onlardan daha üstün bir pozisyonadadır, ancak tıpkı onlar gibi nurdan yaratılmıştır⁷⁶⁹. Saadia’nın kullandığı “*Kavod*” teriminin, özellikle Rabbânî literatürde kullanılan “*Şekîna*”⁷⁷⁰ kavramıyla eşanlamlı olduğu görülmektedir⁷⁷¹. Dolayısıyla Hezekiel 1/26 ve I. Krallar 22/19 pasuklarında anlatılanlarda geçen tahtta oturan varlık, Allah’ın bizzat kendi zâtı değil, O’nun nurudur (*kavod*). Saadia’nın bu kavramı detaylı bir şekilde açıklamasının bir diğer sebebi Musa’nın peygamberliğinin özel ve üstün oluşunu vurgulamaktır. Saadia, Allah’ın Musa hariç hiçbir peygamberle aracı olmaksızın konuşmadığını belirtmektedir. Bunun delili olarak da Tesniye 34/10 (*O günden bu yana İsrail’de Musa gibi Rab’bin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı*) pasuğunu gösterir. Saadia’ya göre Allah, Musa ile görüşmesini nuru (*kavod-şekîna*) aracılığıyla, diğer peygamberlerle ise ancak melekleri aracılığı ile gerçekleştirmiştir. Bundan dolayı, Musa’nın Allah ile görüşmesini bildiren pasuklarda “Allah’ın nuru (*kavod*)”, diğerlerinin Allah ile görüşmesini bildiren pasuklarda ise “Allah’ın melekleri” yorumu yapılmalıdır⁷⁷². Allah’ın Hezekiel peygamberle konuştuğunu bildiren Hezekiel 2/1’de “*Bana, “Ey insanoğlu, ayağa kalk, seninle konuşacağım” dedi*” pasuğunu Saadia, Allah’ın doğrudan bir peygamberle konuşmasının mümkün olmadığını savunduğu için, burada anlatılanın aslında Allah’ın zâtıyla değil meleğiyle konuşması olduğunu vurgulamıştır. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Musa’nın Allah’la görüşmesini belirten Çıkış 33/18: “*Musa, “Lütfen görkemini bana göster” dedi*”, Çıkış 33/20: “*Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz*”, Çıkış 33/23: “*Elimi kaldırdığımda, sırtımı göreceksin. Ama yüzüm görülmeyecek*” pasuklarının yorumunda ise sadece Musa’nın Allah’ın bu nurunu görmekle (o da arkadan) diğer peygamberlere göre imtiyaz sahibi olduğunu belirtir⁷⁷³.

⁷⁶⁸ Alexander Altmann, “Saadya’s Theory of Revelation, s. 17; Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 99.

⁷⁶⁹ Altmann, *Saadya’s Theory of Revelation*, s. 17.

⁷⁷⁰ Şekîna (שכינה) kavramı, Allah’ın yeryüzündeki tezahürünü ifade etmede kullanılan bir kelimedir. Talmud ve Midraş literatüründe, antropomorfik ifadelerin geçtiği Tanah metinlerine atıfla Allah kelimesi karşılığında kullanılmıştır. Ortaçağ Yahudiliğinde Allah’tan ayrı ve müstakil bir varlık olarak algılanan Şekîna, Allah’ın nur biçimindeki şanı olarak değerlendirilmiştir. Yaratılmışların ilki olan bu nur, vahiy ve peygamberlerle konuşmayı gerçekleştirendir. Tanah’taki Allah’ın Musa ve İsrailoğulları tarafından görüldüğünü bildiren pasuklarda, aslında görülen Allah’ın zâtı değil bu nuru, yani şekînasıdır (Salime Leyla Gürkan, “Sekîne”, *DİA*, Cilt 36, s. 331).

⁷⁷¹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 99.

⁷⁷² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 100; Altmann, *Saadya’s Theory of Revelation*, s. 19.

⁷⁷³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 106-107.

3.4. İLÂHÎ HÜKÜMLERİN RASYONELLİĞİ

Saadia Gaon, Mutezîle'ye benzer bir biçimde önce Tevhid esasını ele almış, ilk olarak Tanah'ın (daha özelde Tevrat'ın) aklî esaslara uygunluğunu incelemek suretiyle Tevrat'ta bulunan ilâhî emir ve yasakların rasyonellik açısından açıklamasını ve savunmasını yapmıştır. Vahye olan ihtiyaç, hakiki vahyin ve peygamberliğin delilleri, Tevrat'ın mensuh olmadığı ve ebedî geçerliliği hakkında bilgiler vermiştir.

3.4.1. Akliyyât-Sem'ıyyât

Saadia Gaon, Allah'ın peygamberler aracılığı ile kendilerine dînî bir yaşantıyı benimsemelerini bildirdiğini, bundan dolayı da bir *din* (veya daha doğrusu Tevrat)⁷⁷⁴ gönderdiğini belirtmektedir. Tevrat, uyulması, korunması ve gereğince amel edilmesi zorunlu olan birtakım emir ve yasaklardan, yani *şeriatten (mitsva)* oluşmaktadır. Bu emir ve yasakların geçerliliğini sağlamak amacıyla peygamberler çeşitli deliller, işaretler ve mucizeler göstermişlerdir. Tüm bunlar Tevrat'ın muteber, güvenilir ve geçerli oluşuna delalet eder. Tevrat'ı bu şekilde kabul ettikten sonra O'nun doğruluğunun ve hakiki oluşunun rasyonel ayakları hakkında bir araştırma yapmak da gereklidir⁷⁷⁵. Saadia bu noktada Tevrat'ta bulunan emir ve yasakları iki sınıfa ayırır: Geçerliliği aklî esaslarda bulunan hükümler ve geçerliliği Vahiy'den elde edilen hükümler. Yani kökenini aklî esaslarda bulan *Akliyyât* ve ancak duyma, nakil, ya da bir peygamberin bildirmesi yoluyla öğrenilebilecek *Sem'ıyyât*. Bu ikili tasnif, Saadia'nın Mutezîlî düşünce yapısıyla yakından ilgili olduğunu gösterir⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ Saadia'nın Arapça metninde kullandığı tabir “*din*”dir. Ancak, Saadia'nın kullandığı terminolojide “*din*” tabiri vahyedilmiş ilâhî hakikatler anlamındadır. Bu yüzden İbn Tibbon, *Kitâb'ul Emânât*'ın İbranice tercümesinde “*din*” tabirini bazen *din* bazen de Tevrat olarak çevirmiştir. Buradaki çevirisi Tevrat şeklindedir (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 44; 47; 95).

⁷⁷⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 113.

⁷⁷⁶ Alexander Altmann, “Saadya's Conception of the Law”, *Bulletin of the John Rylands Library*, Volume 28 No:2, Manchester 1944, s. 320; Yahudi düşüncesinde ilk defa Saadia böyle bir ayrımı felsefî bir şekilde ortaya koymuştur. O, bu görüşünü büyük ölçüde Mutezîle ile Eş'ariye arasında gerçekleşen ilâhî hükümlerin niteliği ve aklın bu durum karşısındaki pozisyonuyla ilgili tartışmadan etkilenerek oluşturmuş ve bu noktada her iki görüşten de yararlanarak orta yolu izlemek suretiyle kendi görüşlerini oluşturmuştur (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 96-97). Mutezîle düşüncesindeki akliyyât-sem'ıyyât ayrımı ve Saadia'nın bu düşünceden etkilenmesi hakkında bkn. Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 121; 129-130 ve David Eric Sklare, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History*, Thesis of Doctorate, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Massachusetts 1992, s. 219-222. Ayrıca, Mutezîle'nin en önemli simalarından Ebû Ali el-Cübbâi (ö. M. 916), Allah'ın yasakladığı ya da emrettiği şeylerin iki kısımda değerlendirilebileceğini söyler. a- Allah'ın emrettiği ya da yasakladığı hükümler. Bunlar, sırf Allah emrettiği ya da yasakladığı için iyi ya da kötüdürler. (sem'ıyyât hükümleri) b- Allah'ın emrettiği

Saadia, Tanah'taki akliyyât hükümlerinden bahsetmeden önce akılla bilinmesi gereken üç durumdan söz eder: 1) Minnettarlık, 2) Aşağılanmadan kaçınma, 3) Başkalarının haklarına tecavüzün yasak oluşu⁷⁷⁷. Şayet bir insan iyi bir şeyler yaparsa yaptığı için iyi olduğunu gösteren bir karşılık ya da bir teşekkür alır. İkinci olarak, hikmet sahibi birinin, kendisine yönelik aşağılama ya da hakaret içerikli bir davranışa izin vermeyeceği açık olarak bilinir. Son olarak da aklen başkasının haklarına yapılan her türlü tecavüzün yasak oluşu⁷⁷⁸. Saadia, Tanah'ta bulunan ve uyulması için bildirilen emir ve yasakların bir kısmının temelini, bu üç aklî esasa dayalı olan akliyyât sınıfına dâhil olduğunu belirtir. Örneğin, I. Tarihler 28/9'da geçtiği gibi “*Sen, ey oğlum Süleyman, babanın Allah'ını tanı. Bütün yüreğinle ve istekle O'na kulluk et*”. Bu pasukta Allah, kendisinin bilinmesini, tüm samimiyetle O'na kulluk edilmesini emretmektedir. Çünkü herşeyi yaratan ve veren Allah'ın bu iyiliğine karşı O'nu tanımak, bilmek ve gereğince kulluk etmek gerekir. Saadia, Tanah'taki bu emrin daha önceden açıkladığı aklî esaslara uygunluğu üzerinde durur. Bir diğer örneği Levililer 24/15'den verir: “*Kim Allah'ına lanet ederse günahının cezasını çekecektir.*” Allah, İsrailoğullarını kendisine karşı uygun olmayan yollarla davranmaktan, sövmekten, kötü kelimeler kullanmaktan kaçınmalarını emretmiştir. Tanah'ta yer alan sözkonusu bu yasak, akliyyât hükümlerindendir, çünkü aklî esasların ikinci grubuna uygundur. Son örneği ise Levililer 19/11 hakkındadır: “*Çalmayacaksınız, hile yapmayacaksınız, birbirinize yalan söylemeyeceksiniz*”. Allah, İsrailoğullarına birbirlerinin haklarını yememeleri hususunda yasak koymuştur. Tanah'ta bunun gibi birçok pasuk vardır ve bunların hepsi akliyyât sınıfına dahildir. Çünkü, aklî esasların üçüncü grubu içerisinde değerlendirilirler⁷⁷⁹. Buna göre, Allah'a itaat, O'nu tanıma ve bilme, putatapıcılık, yalan yere yemin, Allah'ı uygun olmayan sıfatlarla tavsif etmek, insan öldürmek, hırsızlık, zina, dedikodu, hile ve yalan söylemek konularıyla ilgili olan her türlü emir ve yasak akliyyât sınıfına girer. Çünkü, Saadia'ya göre Allah'ın yapılmasını emrettiği hükümler, insanoğlunun aklından da onay, kabul ve tasdik alır; yasakladığı hükümler de yine aklen

ve emretmemesinin mümkün olmadığı ya da yasakladığı ve yasaklamamasının mümkün olmadığı hükümler. Bu hükümlerin iyiliği ya da kötülüğü kendindendir, yani Allah tarafından haklarında hüküm konmasalar bile insanoğlu aklı ile bu hükümlerin iyi ya da kötü olduklarını bilebilir. (akliyyât hükümleri). (Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983, s. 161-162).

⁷⁷⁷ Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 322; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 72.

⁷⁷⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 114.

⁷⁷⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 114 (Örnekler için).

kabul edilmeyen ve kaçınılması gereken davranışlar olarak görülür⁷⁸⁰. Bu tür hükümlerin esası akıl yoluyla keşfedilir. Çünkü, bu hükümler fitrî bilgilerden oluşur, onların esasına dair bilgiler insanoğlunun fitratında zaten Allah tarafından yaratılmıştır ve insan akıl yoluyla bunları rahatlıkla kavrar⁷⁸¹.

Saadia, akliyyât hükümleri arasından özellikle adam öldürme, zina, hırsızlık ve yalan söylememe üzerinde durur. Bu hükümlerin konulma sebepleri üzerinde detaylı açıklamalar yapar. Örneğin, Allah zinayı yasaklamıştır, çünkü bu sayede insan babasını tanır, ona saygı gösterir. Babası da çocuklarına miras bırakabilir ve çocuklar da hem anne hem de baba tarafından akrabalarını tanıyıp kaynaşabilir⁷⁸². Toplumun en önemli yapıtaşı olan aile kurumunun kutsallığını sağlamak için Allah zinadan kaçınma hükmünü koymuştur. Bu dört temel günahın, aslında günah olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri süren Hedonistlere⁷⁸³ cevap verir⁷⁸⁴. Düşmanını öldüren bir katil için, işlediği bu fiil ona mutluluk, öldürülene ise acı verir. Aynı şekilde, hırsız için çalma fiili mutluluk verirken, eşyası çalınan kimse için acı veren bir durumdur. Buna göre, bu fiillerde mutluluk ve acı bir aradadır. Ancak, Hedonistlere göre bu fiiller insanı mutluluğa götürdüğü için iyi, yani yapılmasında sakınca olmayan fiiller olarak görülür. Burada apaçık bir çelişki sözkonusudur: bu fiiller bir yandan mutluluk sağlarken diğer yandan acı da verir. İçinde çelişki barındıran her teori geçersiz kabul edilmesi gerektiğinden, bu insanların görüşleri de bâtil olmalıdır⁷⁸⁵.

Saadia, duyma, nakil, ya da bir peygamberin bildirmesi yoluyla öğrenilebilecek *Sem'ıyyât* (vahiyle ilgili olan) hükümlerinin niteliğinden bahsederken, bu tür hükümleri aklın onaylama ya da tekzip eğilimi göstermediği, herhangi bir görüş belirtmediği hükümler olarak gördüğünü söyler. Allah'ın sem'ıyyâtla ilgili çok sayıda hüküm

⁷⁸⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 115.

⁷⁸¹ Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 74.

⁷⁸² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 116.

⁷⁸³ Altmann, Saadia'nın رأي من الناس ifadeleriyle isim belirtmeksizin görüşlerinden bahsettiği insanların *Hazcılık* görüşünü benimseyenler olduğunu ve O'nun döneminde içinde yaşadığı coğrafyada Mutezile'nin de olduğu bir çok kimsenin *Hazcılara* karşı mücadele ettiklerini belirtir (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 99); *Hazcılık* (Hedonizm), en üstün ve nihaî iyiliğin haz olduğunu ileri süren Aristippos'un (M.Ö. 435-386) öğretisidir. Aristippos'a göre en üstün iyilik hazdır. Bu öğretiye göre iyi demek haz demektir; haz veren her şey iyi, acı veren her şey ise kötüdür. Haz, kendi başına bir erektir, diğer bütün şeyler ancak hazza ulaştırdıkları ölçüde iyi olabilirler (Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 46-49).

⁷⁸⁴ Saadia, bizzat isimlerini zikretmeksizin görüşlerinden bahsettiği bu insanların, günahı kendilerine acı ve hüznün veren şeyler, iyiyi de kendilerine mutluluk, haz ve huzur veren şeyler olarak kabul etmişlerdir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 116).

⁷⁸⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 116-117; Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 324;

göndermesindeki asıl gayenin, İsrailoğullarının⁷⁸⁶ Allah'ın emir ve yasaklarına uymaları yoluyla mutluluklarının ve alacakları mükafatların artması olduğunu savunur. Bunun delili olarak da Yeşaya 42/21'i gösterir: “*Şeriatı büyütmek, ve onu izzetli kılmak, kendi adaletinden ötürü Rab'in hoşuna gitti*”⁷⁸⁷. Sem'ıyyât hükümlerinde bulunan emirlerin yapılması zorunlu iyi şeyler; yasakların ise kaçınılması gereken menfûr şeyler olduğunu ileri sürer. Ancak bu ilâhi hükümler, doğrudan doğruya kanun koyucu olan Allah tarafından oluşturulmuştur. Bunların insanoğlunun aklında, doğrudan bir yeri ya da açıklaması yoktur⁷⁸⁸. İlâhi hükümlerin temelinin, özünün Allah'a kulluk ve boyu eğme (*Taabbud*) olmasından dolayı, sem'ıyyât hükümlerinin temel belirleyici noktasını da *taabbud* kavramı oluşturur⁷⁸⁹. Saadia'nın genel olarak sem'ıyyât hükümlerinin illetini ya da hikmetini belirlemeye yönelik rasyonellik eğilimi gösteren bir tavrı vardır. Ancak bir taraftan bu hükümlerin vaz edilmesini anlamaya ve rasyonalite bağlamında bir temele oturtmaya çalışan Saadia, bir taraftan da bu çalışmaların sem'ıyyât hükümlerinin konuluş amacını ve derin hikmetini tam olarak açıklamaya yetmeyeceğini, çünkü bu hükümlerde yer alan temel hikmetin ancak kanun koyucu tarafından bilinebileceğini belirtir. Çünkü O'nun hikmeti ve bilgisi herşeyin üstündedir⁷⁹⁰.

Saadia'nın Tevrat'ta bulunan sem'ıyyât hükümlerini anlamaya çalışırken, felsefî ya da dînî bir sebep aramadan doğrudan doğruya bu hükümlerin pratik anlamda sağladıkları yararların (*maslahat*) neler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Böylelikle, her ne kadar kanun koyucunun sem'ıyyât hükümlerini vaz ederken gözettiği illet ve hikmet tam olarak açıklanamaz ve anlaşılamaz bir yapıda olsa da en azından sağladığı pratik yarar

⁷⁸⁶ Saadia, Arapça metinde özellikle “biz” vurgusunu kullanarak burada kastedilenin İsrailoğulları olduğunu zımnen belirtir: “*زادنا ربنا عليها امرا و نهيا ليكثر جزاءنا و سعادتنا بها* - *Rabbimiz bize mutluluğumuzun ve mükafatımızın çoğalması için birçok emir ve yasa vermiştir*” (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 115).

⁷⁸⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 115.

⁷⁸⁸ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 98; Saadia'nın burada kullandığı Arapça *التعبد* (*Taabbud*) kelimesidir. Sözlükte boyun eğme, kulluk etme, itaat etme anlamlarına gelen *taabbud*, geniş anlamda gerekçesi akılla ister kavransın isterse kavranmasın, dînî bir yükümlülüğü, illet, hikmet veya maslahat gibi gerekçeleri dikkate almadan, sırf Şârî'nin (Kanun koyucunun) talebi olduğu için yerine getirmektir. Taabbudî sayılan hükümler aslında ma'kul (akılla anlaşılabilir) olmakla birlikte, doğrudan aklın alanına girmeyen, hüküm olarak konuluş gerekçeleri (illetleri) akılla tam olarak anlaşılamayan, kanun koyucunun neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdir. Bu tür hükümlerde aslolan, istenilen şeye, nasıl emredilmiş/yasaklanmış ise belirtildiği şey üzere uymaktır. Bu gibi hükümlerde herhangi bir yoruma gitmek ve hükmü esnetmek de mümkün değildir (Abdullah Kahraman, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler Ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 2003, s. 27-28). *Taabbud* kavramının içeriği düşünüldüğünde, Saadia'nın bu kavramı sem'ıyyât hükümlerini açıklarken bilerek kullandığını düşünebiliriz. Çünkü, Saadia'ya göre sem'ıyyât hükümleri, Allah'ın herhangi bir illete veya hikmete matuf olmaksızın, doğrudan koyduğu hükümlerdir.

⁷⁸⁹ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 98.

⁷⁹⁰ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 117; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 101; Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 326.

açısından bir değerlendirmesi yapılmalıdır⁷⁹¹. Bunun için ilk olarak Tanah'taki sem'ıyyât hükümlerini şöyle sıralar: bazı günlerin diğerlerine göre daha kutsal sayılmasıyla ilgili hükümler (Şabat ve bayram günleri); bazı insanların diğerlerine göre daha kutsal sayılmasıyla ilgili hükümler (Peygamberler ve dinsel/toplumsal liderler); bazı yiyeceklerin yenilmelerinin yasaklanmasıyla ilgili hükümler; bazı insanlarla cinsel ilişkiye girmenin yasak oluşuyla ilgili hükümler ve kirlilik yüzünden ortaya çıkan durumda yapılması gereken temizlikle ilgili hükümler⁷⁹². Daha sonra da bu hükümlerin ve ilgili diğer hükümlerin vaz edilmesindeki temel illetin, bu hükümler yoluyla Allah'ın İsrailoğullarını mutluluk ve huzura ulaştırmak olduğunu belirtir. Ancak yine de bu hükümlerde bulunduğu inandığı birtakım pratik faydalı yönleri de açıklamaya, yani rasyonel yönlerini tespit etmeye çalışır. Örneğin, bazı insanlarla cinsel ilişki kurmanın yasaklanması konusunda, ilk olarak evli bir kadınla birlikte olmanın yasak oluşu üzerinde durur. Akliyyât hükümleri arasında saydığı zinanın yasak oluşunun rasyonel izahını yaptığını belirtir. Cinsel ilişkinin yasak olduğu diğer insanlar olarak anne, kızkardeş ve kız çocuğunu sayar. Şayet Allah bu kimselerle evlenmeyi yasak kılmamış olsaydı, onların ailede yakın ilişki kurulan ve daima göz önünde bulunan kimseler oldukları için bir erkeğin onlarla cinsel ilişki kurması imkan dahilinde olurdu. Ayrıca, Saadia'ya göre böyle bir yasaklamanın bir diğer sebebi de bir erkeğin yakın akrabası olan görünüşü güzel kadınlardan etkilenmesini ve görünüşü güzel olmayanları da (akrabalık ilişkisinden çıkarıp) reddetmelerini engellemektir⁷⁹³.

Saadia diğer sem'ıyyât hükümlerinin de insanlara sağladığı mutlak maslahatlarının olduğunu savunur: *“Bir kimse, sem'ıyyâtla ilgili bu şer'i hükümlerin çoğunu yukarıda gösterdiğimiz şekilde irdeleyecek olursa, bu hükümlerin çok sayıda kısmî gerekçe ve faydalarının sebeplerini bulacaktır. Bununla beraber, Yaraticının hikmeti ve bilgisi, insanların elde edebileceğinin çok daha üstündedir”*⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 327.

⁷⁹² Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 117.

⁷⁹³ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 118; Saadia, aile kurumuna çok önem vermiş, aile içi cinsel ilişkilerin yasak oluşu hakkında ayrı bir risale (*Zinanın Hükümü Kitabı* (תפסיר אלעריית - *Tefsîru'l-'Arayôt*) kaleme almıştır.

⁷⁹⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 118; Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Daniel Rynhold, *An Introduction to Medieval Jewish Philosophy*, I.B.Tauris & Co. Ltd, New York 2009, s. 134-141 ve farklı bir bakış açısıyla ilgili olarak Marvin Fox, “On the Rational Commandments in Saadia's Philosophy: A Re-examination”, *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (held at the Hebrew University of Jerusalem, 13-19 August, 1973, under the Auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities), Vol. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1977, s. 33-43.

3.4.2. Vahye Olan İhtiyaç

Saadia Gaon, Tevrat'ta bulunan ilâhî emir ve yasakları başlıca iki sınıfa ayırıp, bunların nitelikleri hakkında bilgi verir ve Allah'ın peygamberleri göndermesinin sebebi üzerinde durur. Nübüvvete ihtiyaç olmadığını, insanın kendi aklıyla doğru ile yanlış ayırt edebileceğini, dolayısıyla herhangi bir peygamber ya da yol göstericinin gereksiz olduğunu ileri süren insanların varlığından bahseder⁷⁹⁵. Saadia'nın burada bahsettiği insanlar, muhtemelen erken dönem kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında geçen *Berahime* fırkasıdır⁷⁹⁶. Saadia, nübüvvetin gereksiz olduğunu savunanlara Allah'ın amaçsız ve gereksiz hiçbir şey yapmayacağını ilke olarak belirler. Ardından da *Berahime*'nin iddia ettiği gibi şayet peygamber göndermek gereksiz olsaydı bu durumda, Allah'ın peygamberleri de göndermemiş olması gerektiğini ancak realiteye bakıldığında peygamberler gönderilmiş olduğuna göre herşeyi en iyi bilen Allah'ın mutlaka bir amaç ve gerekçe doğrultusunda peygamberleri gönderdiğini ileri sürer. Ayrıca, hem sem'iyât hükümlerinin insanlara bildirilmesi, hem de akliyyât hükümlerinin anlaşılıp uygulanabilmesi için peygamberlere ihtiyaç olduğunu savunur⁷⁹⁷. Aslında Saadia'nın burada üzerinde durduğu nokta, sem'iyât hükümleri değildir. Çünkü, zaten sem'iyât hükümlerinin ancak vahiy yoluyla öğrenilmesi gerektiği, dolayısıyla peygambere olan ihtiyaç çok açıktır. Ancak, akliyyât hükümlerinin insanın aklını kullanmak suretiyle nihayetinde ulaşabileceği hükümler olduğunu savunan Saadia, bu hükümler için vahye ihtiyacın olup olmadığını sorgular. Bu hususun üzerinde duran Saadia, akliyyât hükümleri için de vahye ve peygambere ihtiyaç olduğunu iddia eder ve bunun için iki sebep ileri sürer. İlki, insanların, akliyyât sınıfındaki şer'î hükümleri ortaya koymaları ve bunu geliştirip bir sistem haline getirmelerinin zaman alacak bir faaliyet oluşudur. Şayet Allah bu hükümleri vahiy yoluyla göndermemiş olsaydı ve insanların kendilerinin oluşturmasını isteseydi bu durumda ilk yaşayan insanlar henüz bu tekâmülü tamamlamamış olacaklarından bu

⁷⁹⁵ ”سمعت بأن قوما يقولون ليس بالناس حاجة الى رسل“ (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 118).

⁷⁹⁶ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 103; Bu kaynakların hemen hemen hepsi *Berahime* fırkasını Hindistan'a atfetmiş olmaları, bu fırkayla kastedilenlerin Hindistan'daki *Brahmanlar* olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, kaynakların çoğu bu fırkayı, nübüvvet inancını reddetmeleri dolayısıyla zikretmişlerdir. Ancak Hz. Adem ya da Hz. İbrahim'in ya da her ikisinin de peygamberliğini kabul eden *Berahime* fırkasına mensup insanların olduğu da kaynaklarda geçmektedir (Günay Tümer, “Brahmanizm”, *DİA*, Cilt 5, s. 332-333; *Berahime* ile kastedilenin Brahmanizm ile ilişkisi hakkında bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe *Berahime*”, *Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13 Sayı 1, 2004, s. 162-163, vd.). Tıpkı İslâmî kaynaklarda geçtiği gibi, Saadia da bir kısım *Berahime*'nin Hz. Adem'in peygamberliğine inandıklarını söyler (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 139).

⁷⁹⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 118.

hükümlerden habersiz yaşamış olacaktı. Ancak böyle bir durum bu insanlar için oldukça adaletsizdir. İkincisi, akliyyât alanındaki hükümlerin yerine getirilmesinin aklî ve mantikî esaslar neticesinde oluşudur. Ancak, insanoğlunun, bu hükümleri Allah'ın şer'î bir hüküm olarak emrettiği ya da yasakladığı hükümler olarak değerlendirip, Allah'a itaat amacıyla yerine getirmesi onun mutluluğunu ve mükafatını artıracaktır⁷⁹⁸. Yani, akliyyâtla ilgili hükümler, Allah tarafından vahiyle bildirildiklerinde, ceza ya da mükafat kapsamına girer⁷⁹⁹.

Saadia'nın akliyyât hükümlerinin vahye ihtiyaç duyduğunu ortaya koyan görüşündeki bir diğer husus, O'nun teleolojik görüşüyle ilgilidir. Allah'ın şer'î hükümleri göndermesindeki temel amacı, insanların mutluluklarını artırmak ve mükafat kazanmalarını sağlamaktır⁸⁰⁰. Allah, hem akliyyât hem sem'îyyât hükümlerini İsrailoğullarına, bu hükümlere itaat edip uymaları neticesinde mükafat kazanmaları için göndermiştir. Teklif⁸⁰¹ konusunda Saadia, insanların akliyyât ile ilgili hükümleri, vahiy gelmese bile, yerine getirmelerinin zorunlu olduğunu belirtse de⁸⁰² bu kimselerin alacakları mükafat için vahyin olmasını gerekli görür⁸⁰³. Allah, insanlara olan merhameti ve sevgisi nedeniyle şer'î hükümleri onlara göndermiştir⁸⁰⁴.

Saadia, akliyyât hükümlerinin, her ne kadar akıl yoluyla nihayetinde belirlenebilecek hükümler olsalar da Allah tarafından vahiy yoluyla bildirilmesinin gerekliliği hususunda bir başka noktaya da dikkati çeker: Akliyyât hükümlerinde yer alan, insanın aklıyla belirleyemeyeceği detaylı ve kendilerine has bir takım özel durumların ancak vahiy yoluyla bilinebilmesi⁸⁰⁵. Saadia, bu görüşünü verdiği örneklerle açıklar. Akıl, insana zinanın kötü ve menfûr bir şey olduğunu söyler, ancak bir kadının bir erkek tarafından şer'î eş olarak kabul edilmesinin yollarını açıklamaz. Akıl, bir kadının şer'î olarak bir erkeğe ait olduğunun işareti olarak birkaç söz, para, kendisinin ya da babasının rızası,

⁷⁹⁸ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 103; Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 328-330.

⁷⁹⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 155.

⁸⁰⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 112-113.

⁸⁰¹ Allah'ın kulumu bir işi yapıp yapmama konusunda yükümlü tutması.

⁸⁰² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 133; Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 332; Teklif ve mükafatlandırma konusunda Mutezile, her ikisinin de vahye bağlı olmadığını, insanların aklî yoldan bilinebilen hususlarda ilâhi emir ya da yasağın gelip gelmemesine bakılmaksızın sorumlu olduklarını savunur (Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *DİA*, Cilt 40, s. 386).

⁸⁰³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 155.

⁸⁰⁴ Altmann, *Saadya's Conception of the Law*, s. 332.

⁸⁰⁵ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 105.

iki ya da on kişinin şahitliği, sembolik bir sözleşme ya da bir imzanın yeterli olup olmadığı hakkında bir açıklama yapamaz. İşte tam bu noktada vahiy devreye girer ve akliyyât hükümlerinden olan bu durumu tebyin eder. Bir kadının, şer'î olarak bir erkeğin eşi olarak kabul edilebilmesinin şartı *mehir, sözleşme ve iki şahittir*⁸⁰⁶. Saadia, akıl yoluyla tesbitin imkansız olduğu bu hükmün, ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini, dolayısıyla vahiy ve peygambere ihtiyaç olduğunu söyler.

Saadia, bir başka örneği işlenen cinayetlerin nasıl cezalandırılacağı konusunda verir. Akıl, cinayet işleyen birinin mutlaka cezalandırılmasının gerektiğini ortaya koyar, ancak bu cezalandırmanın şekli hakkında belirleme yapmaz. Şifâhî olarak kınama, lanetleme, fiziksel olarak bedene sopa ile vurma ya da başka bir cezalandırmanın nasıl uygulanacağını belirlemez. Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahiy ile bu belirlemeyi yaparlar. Her bir suçu, kendi özelliklerine göre sınıflandırıp suçun niteliğine göre uygun bir ceza takdir etmişlerdir. Bazı suçların cezasını da parasal olarak ödenmesini istemişlerdir⁸⁰⁷.

Netice olarak Saadia, ilk olarak Tevrat'ta bulunan şer'î hükümleri sem'îyyât ve akliyyât olmak üzere ikiye ayırmış, sem'îyyât hükümlerinin kesinlikle vahiy yoluyla bildirildiğini söylemiştir. Akliyyât hükümlerinin ise insanın zaman içerisinde kendi aklıyla, rasyonel faaliyetleri neticesinde ulaşılabilecek hükümler olduğunu belirtmiştir. Ancak, akliyyât hükümlerinin de mutlaka vahiy yoluyla bildirilmesinin gerektiğini, çünkü herşeyden önce bu hükümlerin uygulanması noktasında eksiklik olduğunu savunmuştur. Saadia'ya göre insanlar hükümlerin nasıl uygulanacağı hususunda ittifak halinde olamazlar. Dolayısıyla akliyyât hükümlerinin vahiy yoluyla bildirilmesi, onların mutlak olarak vahiyde bildirildiği şekliyle uygulanmasını gerektireceğinden, herhangi bir muhalefet olmayacaktır⁸⁰⁸.

3.4.3. Hakiki Nübüvvetin Delilleri

Saadia, vahye olan ihtiyacı açıkladıktan sonra bu vahyin gerçekten güvenilir olup olmadığını anlama yolları hakkında bir incelemeye girişir. İnsanların, vahiy olduğu

⁸⁰⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 119.

⁸⁰⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 119.

⁸⁰⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 120; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 105.

söylenen bu sözlere ve vahiy aktaran peygamberlere nasıl güvенеceklerini, onların hakiki olup olmadıklarını bilme metotlarından bahseder.

Saadia'ya göre Allah'tan vahiy aldığını ve kendisinin peygamber olduğunu söyleyen birinin doğruluğunu anlamının en önemli yolu gösterdiği mucizelerdir⁸⁰⁹. Bu mucizeler iki türdür: İlki, ateşin yakıcılık özelliğini ortadan kaldırma ya da suyun akıp gitmesini engelleme gibi tabiatta bulunan çeşitli kuvvetleri kontrol altına alabilme gücü, diğeri ise suyu kana, kanı da suya çevirme gibi tabiatta bulunan çeşitli canlı-cansız nesneleri birbirlerine dönüştürebilme gücüdür. Peygamber olduğunu söyleyen bir kimse, bu mucizelerden herhangi birini gösterebiliyorsa bu durumda O'nun hakikati söylediği kabul edilmeli ve peygamberliği tasdik edilmelidir⁸¹⁰. Çünkü, Saadia'ya göre Allah ancak peygamber olarak gönderdiği bir kimseye bu tür güçleri bahşedebilir. Allah, tabiatın düzeninde değişikliği gerektiren bir mucize yaratıyorsa bunun sebebi gönderdiği peygamberini desteklemek ve O'na inanılmasını sağlamaktır⁸¹¹.

Saadia, peygamberlerin vahiy alması hadisesinde meleklerin aracı varlıklar olarak kabul edilmesini reddeder⁸¹². Meleklerin vahiyde aracılık yapmadıklarını ve ayrıca mucizelerin gerçekleştirilmesinde de meleklerin herhangi bir vazifelerinin bulunmadığını savunur⁸¹³. İnsanoğlunun yapamayacağı mucizevi hadiseleri melekler yapmış olsaydı, bu durumda insanlar kendilerinin peygamber olduğunu söyleyen kimselere inanmazlardı. Çünkü, mucizeyi yapanın melekler olduğunu, dolayısıyla bu durumun onların peygamberliğine delil teşkil edemeyeceğini söylerlerdi. Mucizeler, tıpkı diğeri insanlar gibi sıradan insanlar olan peygamberler tarafından gerçekleştirilmiştir. Mucizelerin, diğeri insanlar gibi sıradan insanlar olan peygamberler tarafından gerçekleştirilmiş olması, onların Allah'ın peygamberleri olmalarının en önemli delillerindendir. Zaten bu sebepten dolayı Allah, bütün peygamberleri diğeri insanlarla eşit şartlarda yaratmıştır. Onlar da ölümlüdür, yerler ve içerler. Daimi bir

⁸⁰⁹ Saadia, Allah'ın İsrailoğullarına bahşettiği birçok mucizeden bahseder: On felaket, Kızıldeniz'in yarılması, Sina Dağı'nda toplanılması gibi. Ancak, Saadia için en önemli ve sıradışı mucize İsrailoğullarının çölde kırk yıl boyunca men ve selva yemeleridir. Çünkü bu mucize diğeri gibi anlık değildir, kırk yıl boyunca devam etmiş ve yaklaşık iki milyon kişi de buna şahitlik yapmıştır. Bu kadar çok kimsenin, böyle bir mucizeyi uydurmuş olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bu mucizenin gerçekliğinden şüphe edilmemelidir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 22-23).

⁸¹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 120; *Sirat*, s. 28.

⁸¹¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 121.

⁸¹² Bu konuda Saadia, Allah'ın peygamberleriyle *Kavod Nivra* ve *Dibbur Nivra* aracılığıyla iletişime geçtiğini savunur.

⁸¹³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 121.

sihhatleri, çok büyük zenginlikleri ya da nesilleri, kendilerine karşı yapılacak bir saldırıya ya da işkenceye karşı korunmaları yoktur. Diğer sıradan insanların durumu neyse peygamberlerin durumu da öyledir. Allah, peygamberlere, kendilerinin gerçek bir peygamber olduğunu ispatlamak için gösterdikleri mucizeleri her zaman gerçekleştirebilme ve gelecekte yaşanacakları bilme gücünü vermemiştir. Şayet bu gücü onlara verseydi, bu durumda insanlar o kimselerin gerçek peygamber olduklarından şüpheye düşerlerdi⁸¹⁴. Peygamberlerin her yönüyle diğer insanlar gibi olmaları, onların peygamber oluşlarının en önemli delillerindendir.

İsrailoğullarının Hz. Musa'ya inanmalarının sebebinin, O'nun çeşitli mucizeler göstermesine dayalı olduğunu iddia edenlere, böyle bir düşüncenin doğru olmadığını söyleyerek cevap verir. Onların, Hz. Musa ve diğer peygamberlere, getirdikleri haberlerin mümkün olan şeyler oldukları için inandıklarını, daha sonra da onlardan bu haberlerin teyid için mucizeler istediklerini savunur. Şayet, başta getirdikleri haberler akla uygun olmayan şeyler olsaydı zaten onlara inanmazlar ve mucizeler göstermeleri istenmezdi. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek verir. İki kişi hakime gitse ve biri diğerinden kendisine olan bin dirhem borcunu ödemediğinden dolayı şikayetçi olduğunu söylese, bu durumda hakim iddiayı ortaya atandan kendisine delil getirmesini isteyecektir. Ancak, bu kimse diğerinin borcunun Dicle nehri olduğunu söylese, bu durumda hakim böyle bir iddiayı delillendirmesini istemeyecek ve davayı geçersiz görecektir. Çünkü, birinci iddia mümkün olan, ikincisi ise mümkün olmayan şeyler dairesindedir⁸¹⁵. Aynı şekilde, bir peygamber insanlara gelip de “Allah size oruç tutmanızı emrediyor” dese insanlar da peygamberliğinin delilini ya da mucizesini getirmesini isterler. O peygamber bunu gerçekleştirdiğinde insanlar da O'na uyup emir ve yasaklarını yerine getirirler. Ancak, “Allah size zinayı, hırsızlığı emrediyor” dese bu durumda insanlar hem akıl hem de vahiy (*Doğru Haber*) alanlarındaki bilgilere göre caiz (mümkün) olmayan birşeyler istendiği için herhangi bir delil ya da mucize göstermesini bile istemeden reddederler⁸¹⁶. Dolayısıyla Saadia, bir kimsenin gerçekten peygamber olup olmadığı hususundaki ölçüleri arasına peygamberin getirdiği emir ve yasakların ya da verdiği haberlerin akıl ve *Doğru Haber* bilgilerine uyumunun önemi üzerinde durur. O'na göre herhangi bir mucize, rasyonel olarak imkânsız olan bir şeyin

⁸¹⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 122.

⁸¹⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 132.

⁸¹⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 133.

ispatlanmasında geçerli değildir. Bundan dolayı Saadia'ya göre aklın otoritesi, her türlü tartışmanın ötesindedir ve mucizelerle bile aklın yanlış olduğu ileri sürülemez⁸¹⁷.

3.4.4. Tevrat'ın Geçerliliği ve Nesh

Saadia, kesin ifadelerle Tevrat hükümlerinin asla nesh konusu olamayacağını, bu konuda herhangi bir yanlış anlama ya da yanlış yorumlamanın bulunmadığını bildirir. Peygamberlerin bu konuda net ifadelerle Tevrat hükümlerinin devamlı geçerli olduğunu ve nesh edilmeyeceğini İsrailoğullarına naklettiklerini ifade eder⁸¹⁸. Tevrat'ta, Tevrat hükümlerinin ebedî olduğunu bildiren ve Tevrat'ın nesh edilmeyeceğini haber veren bir pasuk olmadığı konusunda ittifak vardır⁸¹⁹. Ancak bazı pasukların Tevrat'ın geçerliliğinin devamlı oluşuna ve nesh edilmeyeceğine işaret ettiği düşünülmektedir. Bu bağlamda Saadia, Çıkış 31/16 “İsraililer, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak, Şabat Günü'nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler” pasuğunda geçen “sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak” ve Tesniye 33/4 “Yakub cemaati için miras olarak, Musa bize bir şeriat emretti” pasuklarının Tevrat'ın nesh edilmeyeceğine ve ebedî oluşuna delil olduğunu ileri sürer⁸²⁰.

Saadia'nın Tevrat'ın nesh edilmeyeceğine dair bir diğer argümanı, İsrailoğullarının Tevrat'la beraber ve O'nun sayesinde bir millet olduğu hususudur. Allah, İsrailoğullarının varlığını gök ve yer durduğu sürece devam ettireceğini bildirmektedir: Yeremya 31/35-36: “Gündüz ılık olsun diye güneşi sağlayan, Gece ılık olsun diye ayı, yıldızları düzene koyan, dalgaları kökresin diye denizi kabartan Rab –O'nun adı Her Şeye Egemen Rab'dir– diyor ki, “Eğer kurulan bu düzen önümden kalkarsa, İsrail soyu sonsuza dek önümde ulus olmaktan çıkar” diyor Rab”. Dolayısıyla İsrailoğullarının varlığıyla Tevrat'ın varlığı bir olduğu için Tevrat'ın da gök ve yer varlığını devam ettirdiği sürece var olacağını savunmaktadır. Bir diğer delilini ise Malaki 4/4-5'den verir: “Kulum Musa'nın şeriatini, kanunları ve hükümleri anın, o şeriatini ki, Horeb'de bütün İsrail için ben ona emrettim. İşte, Rab'bin büyük ve korkunç günü gelmeden önce, ben size peygamber İlyas'ı göndereceğim”. Saadia'ya göre bu pasukta İsrailoğullarının

⁸¹⁷ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 114.

⁸¹⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 128.

⁸¹⁹ Warren Harvey, “Torah”, *EJ*, Vol. XX, s. 44.

⁸²⁰ Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 158.

kıyamet gününe kadar Hz. Musa'ya gönderilmiş Tevrat'a uymaları gerektiği bildirilmektedir⁸²¹.

Saadia, Tanah'ın nesh edileceğini savunan kimselerin, bu iddialarına en önemli kanıtlarını yine Tanah'tan sunduklarını söyler. Bu kimselere vereceği cevaba Saadia, öncelikle onların Tesniye 33/2'nin neshe delil olduğuna dair iddialarını ele alarak başlar: “*Ve dedi: Rab Sina'dan geldi, ve onlara Seir'den doğdu, Paran dağından parladi, ve mukaddeslerin on binleri içinden geldi*”⁸²². Muarızlarının kendi görüşlerinin doğru olduğuna dair delil olarak getirdikleri bu pasuğu Saadia farklı yorumlamak suretiyle Tevrat'ın nesh edileceğine delil gösterilemeyeceğini savunur. O'na göre muarızlar metni yanlış anlamışlar, Seir ve Paran'ın Sina dağının diğer isimleri olduğunu gözden kaçırmışlardır. Sina dağının farklı isimlerle bilinmesinin sebebini, bu dağın farklı birkaç ülkeye yayılmış olmasına ve dağın bu ülke halkları tarafından değişik isimlerle anılmasına bağlamıştır. Nasıl ki bir denize kıyısı olan farklı ülkeler, aynı denizi değişik isimlerle zikrediyorlarsa aynı şekilde Sina dağını da farklı bölge halkları Sina, Seir ve Paran olarak isimlendirmişlerdir⁸²³. Saadia, Sina ile Paran'ın birbirleri yerine kullanıldıklarının delili olarak Sayılar 10/12: “*İsraililer de Sina Çölü'nden göç etmeye başladılar, bulut Paran Çölü'nde durdu*”; Seir ve Paran için Tekvin 14/6: “*ve Horîleri çöl kenarında el-Paran'a kadar dağları olan Seir'de vurdular*”; Sina ile Seir için ise Hâkimler 5/4-5: “*Ya Rab, Seir'den çıktığın zaman, Edom kırından ilerlediğin zaman, yer titredi, gökler de damlattılar, evet, bulutlar su damlattılar. Rabbin önünde dağlar, O Sina da, İsrailin Allah'ı Rabbin önünde sarsıldı*” pasuklarını gösterir⁸²⁴. Ayrıca, Habakkuk 3/3'de geçen “*Allah Temandan, Ve Kuddûs Paran dağından geldi*” pasuğunda geçen fiilin her ne kadar gelecek zaman formunda (ve Kuddûs Paran

⁸²¹ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 128.

⁸²² İslam tarihi kaynaklarında, bu pasukta belirtilen Sina'nın Hz. Musa'ya, Seir'in Hz. İsa'ya ve Paran'ın ise Hz. Muhammed'e işaret edildiğine dair bilgiler vardır (Ömer Faruk Harman, “Faran”, *DİA*, Cilt 12, s. 166). Özellikle ilk dönemlerden itibaren Paran'ın Hz. Muhammed'e işaret etmesi üzerinde durulmuştur. Bu konuda açıklama yapan en erken kaynaklardan biri de Ali b. Rabben et-Taberî (ö. M. 861 sonrası)'dir. *ed-Dîn ve'd Devle* adlı eserinin onuncu bölümünde Hz. Muhammed'in peygamberliğine Tanah'ta işaret edildiği ileri sürülen pasukları zikreder. Bu bölümde, Tesniye 33/2 pasuğunda geçen Paran'ın Hz. Muhammed'e işaret edilmesi üzerinde durur (Ali b. Rabben et-Taberî, *The Book of Religion and Empire*, Translated by A. Mingana, Published for the John Rylands Library, London 1922, s. 86-87; Ali b. Rabben et-Taberî, hayatı, eserleri ve bu eseri hakkında daha fazlabilgi için bkn. Fuat Aydın, “Ali b. Rabben et-Taberî Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 1996, Sayı 1, s. 303-332; eserin Türkçe tercümesi için bkn. Ali b. Rabben et-Taberî, *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarındaki Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Peygamberliğinin Delilleri*, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, 250 sayfa).

⁸²³ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 133.

⁸²⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 134.

dağından gelecek) olsa da anlamın geçmiş zaman olması gerektiğini savunur. Saadia, iddiasına Tanah'ın farklı yerlerinde (Mezmurlar 106/7; 106/17; 106/19) geçen, geçmişteki bir olaya işaret ettiği halde gelecek zaman formunda kullanılmış fiilleri delil gösterir⁸²⁵.

Saadia, Yeremya 31/31 pasuğunu neshi savunanların ileri sürdükleri bir diğer delil olarak değerlendirir⁸²⁶. “*İsrail halkıyla ve Yahuda halkıyla yeni bir antlaşma yapacağım günler geliyor*” diyor Rab” pasuğunu delil olarak ileri sürenlere Saadia, muarızların niçin metnin devamını okumadıklarını, halbuki okudukları zaman Yeni Anlaşma olarak söylenen anlaşmanın aslında Tevrat'ın bizzat kendisi olduğunu⁸²⁷ anlayacaklarını söyler (Yeremya 31/33: “*Ama o günlerden sonra İsrail halkıyla yapacağım antlaşma şudur*” diyor Rab, “*Yasamı içlerine yerleştirecek, yüreklerine yazacağım. Ben onların Tanrısı olacağım, onlar da benim halkım olacak*”)⁸²⁸.

Saadia, Tanah pasajlarında verilen bazı bilgilerin, önceden verilen diğer emir ve yasaklara uymadığını, dolayısıyla Tanah'ta nesh bulunduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri çeşitli delilleri de değerlendirir. Bu çerçevede, öncelikle iddiaları izah eden, ardından da bunlara cevaplarını veren Saadia, muarızların ileri sürdükleri pasajlar hakkındaki yorumlarının kendilerinininkinden farklı olduklarını savunur⁸²⁹. Örneğin, Saadia, Şabat günü herhangi bir şey yapmanın kesinlikle yasak olduğu kat'î delillerle bilindiği halde⁸³⁰ Yeşu kitabı 6. perekte Yeşu'nun Şabat günü de savaşımaya devam ettiğini ileri sürenlerden bahseder. Saadia, bu iddiaya, söz konusu bölümde her gün ahit sandığının taşınması ve boruların kohenler tarafından çalınması gibi Şabat günü kesinlikle yasak olmayan fiillerin anlatıldığını, ancak Yeşu'nun Eriha kentini almak için yaptığı savaşın her gün gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgi verilmediğinin altını

⁸²⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 134.

⁸²⁶ Özellikle Hristiyanlar, bu pasukta Yeni Anlaşma'nın Tanah'ta müjdelendiğini, dolayısıyla İsa'ya inanılması gerektiğini savunurlar. Bu düşünceye göre buradaki açıklamalar Hristiyanlara yönelik olmalıdır (Lasker, “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College London, Edited by Daniel Frank, E. J. Brill, Leiden 1995, s. 173).

⁸²⁷ “فانه قد فصّح فيه هذا العهد الجديد هو التوراة بعينها”

⁸²⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 135.

⁸²⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 139.

⁸³⁰ Çıkış 35/2: “*Altı gün çalışacaksınız. Ama yedinci gün sizin için kutsal Şabat, Rabbe adanmış dinlenme günü olacaktır. O gün çalışan herkes öldürülecektir*”; Tesniye 5/12-14: “*Tanrın Rabbin buyruğu uyarınca Şabat Günü'nü tut ve kutsal say. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın Rabbe Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, öküzün, eşeğin ya da herhangi bir hayvanın, aranızdaki yabancılar dahil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Öyle ki, senin gibi erkek ve kadın kölelerin de dinlensinler*”.

çizerek cevap verir. Perekte anlatılan Yeşu'nun Eriha kentini almak için yaptığı savaş, yedinci günde gerçekleşmiştir, ancak bu yedinci gün Saadia'ya göre kesinlikle Şabat günü değildir. Dolayısıyla, O'na göre herhangi bir şekilde Şabat yasağının delinmesi sözkonusu bile değildir⁸³¹.

3.5. İRADE HÜRRİYETİ VE İLÂHİ TAKDİR

Saadia Gaon'un irade hürriyeti konusundaki görüşlerini incelemeden önce, O'nun bu husustaki görüşlerinin oluşumuna etki eden, içinde yaşadığı İslam toplumunun ve özellikle de Mutezîle mezhebinin düşüncelerini ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

İnsanın fiillerini hür bir irade ile mi yoksa mecburiyet altında mı yaptığı meselesi İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Hicri I. asırda, insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelen *cebr* görüşünü dile getirenler (*Cebriyye*), insanın fiillerinde zorunluluk altında olduğunu, insanın iradesinin ve gücünün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bunlar, insanın fiillerinde mecbur olmaları bakımından insanlar ile cansız varlıklar arasında herhangi bir fark olmadığını savunurlar. İnsanın yaptığı fiilleri zorunlu olarak işlediğini ileri süren *Cebriyye*, insanın fiillerinde hür bir iradenin bulunmadığını ve onun Allah'ın mutlak iradesi karşısında havada oraya buraya sürüklenen bir tüy gibi olduğunu söylemiştir⁸³². *Cebriyye*'nin tam karşıtı bir görüşü savunan Mutezîle ise insanın fiillerini hür iradesiyle ve kendi gücüyle meydana getirdiğini ortaya koymuştur. Mutezîle'ye göre Allah, insanın fiillerini yaratmamıştır⁸³³. Bu temelden hareketle Mutezîle, insana irade hürriyetini veren bir tavır içinde olmuştur. İnsanın fiillerini kendi yarattığını ve bu konuda hür bir irade içinde hareket ettiğini belirten Mutezîle⁸³⁴, bunun sebebi olarak da Allah'ın iradesinin muhdes oluşunu, dolayısıyla insanların fiillerini yaratmayı dilemesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir⁸³⁵. Mutezîle'ye göre insan kendi fiillerini özgür iradesiyle yapar. Allah

⁸³¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 138.

⁸³² Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 2, Sivas 2004, s. 206; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 40; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., No: 8, İstanbul 1984, s. 197.

⁸³³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, Uludağ Üni. SBE, Bursa 2005, (Doktora Tezi) s. 283; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul 1979, s. 98.

⁸³⁴ Koloğlu, s. 288.

⁸³⁵ Gölcük, s. 99.

insanlara bir şeyi yapıp yapmama gücünü bahşetmiştir. Çünkü, insanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için insanın sorumlu tutulduğu işi kendi hür iradesiyle yapmış olması gerekir. Şayet insanda bu hürriyet yoksa, o insanın yaptığı iyi veya kötü işlerden dolayı mükafat ya da ceza görmesi de anlamsız olacaktır. Eğer Allah'ın insanları belirli fiilleri yapmaya zorladığı/icbar ettiği kabul edilecek olsaydı, Allah'ın o fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması da zulüm olurdu⁸³⁶.

3.5.1. Saadia Gaon'da İrade Hürriyeti

İnsanın fiillerinde hür olduğu görüşünü savunan Saadia Gaon'a göre Allah'ın tüm mevcûdâtı yaratmasındaki asıl gaye insanoğlunun bizzat kendisidir⁸³⁷. Çünkü, aklî olarak düşünüldüğünde en değerli olan şey, o şeyin özünde ya da merkezinde yer alır. Örneğin, yumurtanın en önemli kısmı tam merkezinde yer alan sarısıdır. İnsanın en önemli organı göğsünün tam ortasında yer alan kalbidir, çünkü insanın ruhu ve canlılığı buradadır. Gözün en önemli kısmı da yine tam ortasında yer alan ve görmeyi sağlayan gözbebeğidir. Saadia, dünyanın evrenin merkezinde olduğu ve çevresinde göksel küreler bulunduğu teorisini kabul eder ve gözlemleri sonucunda, yaratılmış evrenin tam merkezinde dünyanın bulunduğu, dolayısıyla en önemli ve değerli olanın dünya olduğu neticesine ulaşır. Bu görüşten de dünyanın içindekileri incelemeye başlar. Dünyanın içindeki yeryüzü şekillerinin (toprak gibi) ve suların cansız olmaları, hayvanların ise akıllarının olmamaları nedeniyle, bunların en değerli varlık olamayacaklarını söyler. Neticede geriye kalan insanoğlunun, yaratılış olayındaki nihaî ve gâî hedef olduğu fikrine ulaşır⁸³⁸. İnsana evrende hiçbir varlığa verilmemiş ve verilmeyecek, O'nu diğer varlıklardan ayıran bir hikmetin bahşedildiğini söyleyen Saadia, insanoğlunun bu hikmet ve bilgi sayesinde dünyevi birçok işi yapabildiğini ve evrenin sırlarına vakıf olabildiğini savunur. İşte Allah'tan bu hikmeti ve bilgiyi öğrenen bir varlık olarak insanoğlu, dünyanın merkezinde bulunmasından dolayı Allah'ın gönderdiği emir ve yasakların, dolayısıyla mükafat ve cezanın tek muhatabıdır⁸³⁹.

⁸³⁶ Gündoğar, s. 206.

⁸³⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 145.

⁸³⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 146.

⁸³⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 147.

Saadia, Mutezile'ye benzer bir şekilde, insanda irade hürriyetinin olduğuna inanır. O'na göre irade hürriyeti, seçebilme gücü ile doğrudan ilişkilidir⁸⁴⁰. Çünkü, irade hürriyetinin herhangi bir baskı altında kalmaksızın eyleme geçebilmesi için mutlaka bir güce sahip olması gerekir. Bu güç (yani irade hürriyeti) ile ilgili olarak Saadia görüşünü şöyle ifade eder: ”Allah insanoğluna kendisine emrettiklerini yerine getirmesi ve yasakladıklarından da kaçınması için bir kudret (القدرة) ve istitâat⁸⁴¹ (الاستطاعة) vermiştir”⁸⁴². Prensip olarak Allah'ın insanoğluna tam bir irade hürriyeti verdiğini kabul eden Saadia, ayrıca Allah'ın hiçbir şekilde kullarının fiillerine müdahale etmediğini, onlara itaat etmeleri ya da isyan etmeleri yönünde herhangi bir icbarda bulunmadığına inandığını özellikle belirtir ve bu konuda duyulara dayanan, aklî ve naklî deliller gösterir⁸⁴³.

Saadia'nın duyulara dayalı delil olarak, insanların kendilerini konuşabilmeye ya da susabilmeye; herhangi bir şeye dokunabilmeye ya da çekilebilmeye muktedir olarak hissetmelerini ve bu fiilleri gerçekleştirirken kendi istedikleri fiilleri gerçekleştirmelerini engelleyici başka bir gücün varlığını da hissetmemelerini gösterir⁸⁴⁴.

Aklî deliller noktasında ise beş husus üzerinde durur. İlki, bir fiilin iki farklı fâlinin olmasının imkânsızlığı⁸⁴⁵ noktasından hareketle, insanların fiillerinin bir parçasının insana diğer bir parçasının da Allah'a ait olduğu fikri kabul edilemeyeceğine göre fiillerin sadece bir fâili vardır. İkincisi, şayet Allah bu fiilleri yapmaları için kullarını icbar altında bırakıyorsa, bu durumda emir ve yasakların bir anlamı kalmayacaktır. Üçüncüsü, yine bu durumda mükafatlandırma ya da cezalandırmanın da bir anlamı yoktur. Dördüncüsü, kulların yaptıkları fiillerde bir icbar ve irade hürriyetinin yokluğu söz konusu ise Allah'ın hem mü'mini hem de kâfiri kendisinin önceden belirlediklerine uymalarından dolayı mükafatlandırması gerekir. Beşincisi, bu durumda kâfir, dünyada yaptığı fiillerin tamamen Allah'ın kendisine icbar ettiği hususlar olduğunu, dolayısıyla

⁸⁴⁰ Efos, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 79-82.

⁸⁴¹ Kulun, fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç, yani iradî fiilleri gerçekleştirmeyi sağlayan yetenek ve güç anlamına gelen bir terimdir (Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *DİA*, Cilt 23, s. 399).

⁸⁴² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 150.

⁸⁴³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 152.

⁸⁴⁴ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 120.

⁸⁴⁵ Saadia bir ve aynı fiilin iki farklı fâil tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını iki aklî sebebe dayalı olarak mantıksal bir şekilde izah etmişti (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 50).

O'na karşı çıkmadığını bildirmek suretiyle imansızlığının gerekçesini bildirmiş olacaktır⁸⁴⁶.

Naklî delillerden ise Tesniye 30/19⁸⁴⁷; Malaki 1/9⁸⁴⁸ ve Yeremya 23/21⁸⁴⁹ pasuklarını ve Talmud'tan Berakôt bölümünden (33b) bir alıntı⁸⁵⁰ ile beraber Tesniye 10/12⁸⁵¹ pasuğunu örnek olarak gösterir⁸⁵².

Saadia, Allah'ın insanların gelecekte neler yapacaklarını önceden bildiğini savunur. Hatta, bir insan yapmak istediği bir fiilden son anda vazgeçse ve başka bir fiili gerçekleştirse, bu fiili yapacağı Allah tarafından önceden bilinmektedir. “Allah'ın herşeyi önden biliyor olması, insanın yapacağı fiillerin sebebidir” görüşünü savunanlara şiddetle karşı çıkan Saadia, böyle bir görüşün kabul edilmesini insanın elinden irade hürriyetinin alınması anlamına geleceğini, dolayısıyla reddedilmesi gerektiğini söyler. İrade hürriyetinin tam anlamıyla bir hürriyet olabilmesi için, iradî kuvvetin *fiilin gerçekleştirilmesinden önce insanda bulunmasının zorunluluğunu* savunur⁸⁵³. Saadia, irade hürriyetinin insanda ne zaman bulunduğu hususunda, bu kuvvetin insanın herhangi bir fiili gerçekleştirmesinden önce o insanda bulunduğu görüşündedir (*İstitâat, fiilden öncedir*)⁸⁵⁴. İnsan ancak bu sayede bir fiili gerçekleştirme ya da gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olur.

Saadia, insandaki irade hürriyetinin insanın fiillerini gerçekleştirmesi esnasında ortaya çıktığı kabul edilecek olursa, bu durumun bir karışıklığa sebep olacağını, çünkü bir fiili gerçekleştirme ya da gerçekleştirme özgürlüğünden yalnızca bir tanesiyle karşı karşıya kalındığı bir durumun ortaya çıkmış olacağını söyler. Bu durum ise, tahmin

⁸⁴⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 152-153; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 83.

⁸⁴⁷ “Önünüze yaşama ölümü, kutsamıyla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız”.

⁸⁴⁸ “Şimdi bize lütfetmesi için Tanrı'ya yalvarın. Siz böyle sunular sunarken hiç sizi kabul eder mi?” Böyle diyor her şeye egemen Rab”.

⁸⁴⁹ “Bu peygamberleri ben göndermedim, ancak kendileri koştular; onlara söylemedim, ancak kendileri peygamberlik ettiler”.

⁸⁵⁰ B.T., Seder Zera'im, Berakôt 33b: “Herşey Yüceler Yücesi'nin elindedir, ancak O'ndan çekinmek/korkmak hariç. Zaten bu durum (Tanah'ta) şöyle belirtilmiştir: Şimdi, ey İsrail halkı, Tanrınız Rab sizden ne istiyor? Yalnız şunu istiyor: Tanrınız Rab'den korkun ...” (Yani, insanların tüm özellikleri önceden belirlenmiştir, ancak onların ahlâki karakterleri onların kendi seçimlerine bırakılmıştır).

⁸⁵¹ “Şimdi, ey İsrail halkı, Tanrınız Rab sizden ne istiyor? Yalnız şunu istiyor: Tanrınız Rab'den korkun, O'nun yollarında yürüyün, O'nu sevin; bütün yüreğinizle, bütün canınızla O'na kulluk edin”

⁸⁵² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 153.

⁸⁵³ Michelle Okun, *A Discussion of the Theological Implications of Free Will In the Biblical Story of the Exodus From Egypt*, Jewish Studies Theses, Trinity College, Hartford 2012, s. 14; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 154; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 84.

⁸⁵⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 151, “الاستطاعة يجب ان تكون قبل الفعل”

edilebileceği gibi, içinde seçme hürriyetinin bulunmadığı bir durumdur. Dolayısıyla irade hürriyetinden söz edilemez. Yine Saadia, insandaki irade hürriyetinin insanın fiillerini gerçekleştirmesinden sonra ortaya çıktığı kabul edilecek olursa, bu durumun tamamen muhal olduğunu, çünkü bir kimsenin önceden yaptığı bir fiili, sonrasında yapılmamış hale dönüştürmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Dolayısıyla, insanda bulunan irade hürriyetinin Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirebilmesi için mutlaka fiilin gerçekleştirilmesinde önce insanda bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmış olur⁸⁵⁵.

Saadia, insanın fâil-i muhtar olduğunu, çünkü gerçekleştirdiği fiilleri bizzat kendi isteği ve iradesiyle yaptığını vurgulamaktadır. Fiilin bizzat kendisinde irade hürriyetinin, seçme hakkının ve bunun neticesinde de sorumluluğun bulunduğunu kabul eder. Tanah, farkında olmadan, kasıt olmaksızın yapılan bir fiilin, yasaklanmış bir fiil olması durumunda o kimseye ceza verilmemesini söyler. Saadia'ya göre bunun sebebi, o kimsenin irade hürriyeti içinde bulunmaması değildir, bilakis o kimse bu fiili fâil-i muhtar olarak yapmıştır ancak cezayı gerektiren fiilin illet⁸⁵⁶ ve sebebi hakkında bilgi sahibi değildir. Örneğin, Tesniye 19/3-6⁸⁵⁷,de geçtiği gibi elindeki baltayla yanlışlık sonucu birisini öldüren kimseye ölüm cezası verilmez. Çünkü o her ne kadar bu fiili fâil-i muhtar olarak yapmış olsa da cezayı gerektiren fiile cahillik sonucu düştüğü için kendisine ceza verilmez⁸⁵⁸.

3.5.2. İlâhi Takdir ve İrade Hürriyeti

Saadia, Allah'ın önceden bilip takdir ettiklerinin *hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılı* olduğu görüşünü kabul etmiş, O'nun bilgisinin bir fiilin gerçekleştirilmesinden öncesini, gerçekleştirilmesi esnasını ve sonrasını kapsadığını, yani tüm zamanları içine alan bir bilgi olduğunu savunmuştur⁸⁵⁹. Saadia'ya göre, Allah'ın günahkârların günah işleyeceklerini önceden bilmesi, onların fiillerinin sebebi değildir. Allah'ın varlıkların

⁸⁵⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 151.

⁸⁵⁶ Şeriat sahibinin hükmü istinat ettirdiği şey.

⁸⁵⁷ “Kendin için yolu hazırlayacaksın, ve Allah'ın Rabbin sana miras olarak verdiği memleketin sınırını üçe böleceksin, ta ki, her adam öldüren oraya kaçsın. Ve sağ kalmak için oraya kaçacak adam öldüren hakkında yapılacak olan şudur: komşusundan geçmişte nefreti olmayıp onu bilmiyerek vuran adam; meselâ, komşusu ile odun kesmek için ormana gider, ve eli ağacı kesmek için balta ile vurur, ve demir saptan çıkıp komşusuna değer, ve ölürse; o, bu şehirlerden birine kaçacak ve sağ kalacaktır; yoksa kan öcünü alan, yüreği kızginken, adam öldürenin ardını kovalar, ve yol uzun olduğu için ona yetişir, ve öldürdüğü adamdan geçmişte nefreti olmadığından dolayı ölüme müstahak değilken onu vurur”.

⁸⁵⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 152.

⁸⁵⁹ Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 84.

tümü hakkındaki bilgisinin onların var olmalarının sebebi olamayacağını, çünkü aksi durumda tüm varlıkların da tıpkı Allah gibi ezeli olmalarının gerektiğini, halbuki tüm varlıkların sonradan yaratılmış, Allah'ın ise yaratıcı olduğunu söyler. Bundan dolayı, bu konudaki itikadını Allah'ın herhangi bir fiilin gerçekleşmesinden önce neler olacağını bildiğini, insanoğlunun hangi fiili tercih edeceğini her halükârda ezeli ilmi ile bildiğini söyleyerek ortaya koyar⁸⁶⁰. “Allah, bir insanın konuşacağı bilgisini bilmekte olduğu halde o insanın sessiz kalması mümkün müdür?” sorusuna Saadia, Allah'ın o insanın konuşacağı hakkındaki bilgisinin sessiz kalacağı bilgisiyle değiştirilmesinin zorunluluğunu ortaya koyarak cevap verir. Yani aslında Allah'ın buradaki bilgisi, insanın sessiz kalacağı bilgisi gibi, nihâî olan bilgidir⁸⁶¹.

Saadia, salihlerin isyan etmeyeceğini, kâfirlerin ise asla iman etmeyeceklerini ya da daha genel bir ifadeyle herşeyi önceden bildiği halde, Allah'ın ilâhî emir ve yasaklarını tüm insanlara bildirmesinin hikmetleri üzerinde durur. Salih bir mü'minin itaat etmekten asla vazgeçmeyeceğini bildiği halde dört hikmetten dolayı emir ve yasaklarını bildirmiştir. Birinci hikmet, bu salih insana Allah'ın kendisinden ne istediğinin bildirilmesidir. İkincisi, yaptıklarının karşılığı olarak sevabının tam olarak verilmesidir. Çünkü, şayet insan, Allah kendisine emretmeden bu fiilleri yerine getirmiş olsaydı o zaman bu yaptıklarının karşılığını alamazdı⁸⁶². Üçüncüsü, şayet Allah emretmediği ancak insanın yaptığı bir fiilden dolayı ona mükafat vermiş olsaydı, yasakladığını bildirmediği ancak insanın yaptığı hususlardan dolayı da onu cezalandırması gerekirdi. Ancak böyle bir durum Allah'ın adaletine sığmadığı için mümkün değildir. Dördüncüsü de insanoğlunun emir ve yasakları öğrenip bunlara göre sakınmasını ve kaçınmasını, gerekli tedbirleri alıp hayatını bunlara göre tanzim etmesini sağlamaktır⁸⁶³.

Saadia'ya göre Allah'ın kâfirlerin iman etmeyeceklerini bildiği halde yine de emir ve yasaklarını bildirmesinin de hikmetleri vardır. Bunlardan biri, şayet Allah herhangi bir ilâhî mesajını kâfirlere göndermeseydi bu durumda onlar kendilerine bir uyarıcı ya da peygamber gelseydi belki de O'na inanacaklarını ve bu sayede cezalandırılmaktan kurtulacaklarını söyleyerek itiraz ederlerdi. Diğer bir hikmet ise Allah'ın insanlara akıl,

⁸⁶⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 154.

⁸⁶¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 155.

⁸⁶² Saadia burada Allah'ın emrettiği hususları yerine getirenin karşılığını alacağını, emretmediği hususlarda yapılan fiillerin ise herhangi bir mükafatının olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bkz. B.T., Naşım, Kidduşım 31a.

⁸⁶³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 155; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 123.

güç ve kabiliyet gibi çeşitli özellikleri verirken insanlar arasında bir ayrım yapmadığı gibi ilâhî emir ve yasaklarını onlara iletme hususunda da herhangi bir ayrıma gitmemesidir. Yani, ezeli ilmi ile inanacaklarını bildiği mü'minlere ilâhî mesajlarını iletip, yine ezeli ilmi ile inanmayacaklarını bildiği kâfirlere ilâhî mesajını iletmemelik yapmamıştır. Ayrıca, aklî ve duyulara dayalı deliller tüm insanlara eşit bir şekilde verilmiştir. Aynı şekilde, ilâhî mesajın da inanan-inanmayan herkese eşit şekilde iletilmesi mantıkî bir zorunluluktur⁸⁶⁴.

Bazıları, Tanah'ta Allah'ın insanlara irade hürriyeti vermediğini, insanların fiillerini icbarî olarak yaptığını bildiren pasukların bulunduğunu savunmuştur. Saadia, bu kimselere şiddetle karşı çıkmış, görüşlerinin delilleri olarak ileri sürdükleri metinleri yanlış yorumladıklarını belirtmiştir. Söz konusu pasukların doğru yorumlandıkları takdirde insanın irade hürriyetini destekleyen deliller olduğunun altını çizmiştir. Örneğin, onlara göre Allah, Tanah'ta yasaklama yoluyla bazen insanların fiillerine doğrudan icbarî olarak müdahalede bulunmuş ve irade hürriyeti tanımamıştır. Örneğin, Tekvin 20/6'da Allah, Avimelek'e "*Ben de seni bu yüzden bana karşı günah işlemekten alıkoydum*" buyurmaktadır. Muarızlara göre Allah, burada Avimelek'in günah işleme fiilini gerçekleştirmesini doğrudan engellemiş ve O'na herhangi bir irade hürriyeti tanımamıştır. Ancak Saadia, bu iddiayı reddetmiş, Avimelek'in bu fiili gerçekleştirmemesindeki temel faktörün bu pasuğun hemen öncesinde ve sonrasında Allah'ın Sara'nın evli bir kadın olduğunu O'na bildirmesi (Tekvin 20/3: "*Ama Tanrı gece düşünde Avimelek'e görünerek, "Bu kadını aldığın için öleceksin" dedi, "Çünkü o evli bir kadın"*") ve ceza ile tehdit etmesi (Tekvin 20/7: "*Ama kadını geri vermezsen, sen de sana ait olan herkes de ölecek, bilesin*") olduğunu belirtmiştir⁸⁶⁵. Yine onlara göre Allah, insanları çeşitli sınıflara ayırmış, bu sayede fiillerinde hürriyet tanımamış ve icbarî olarak fiillerini yapmalarına neden olmuştur. Bunun en açık delillerinden biri de Yeşaya 63/17'de ("*Ya Rab, kendi yollarından bizi niçin saptırıyorsun*") geçmektedir. Ancak Saadia, bu metnin de yanlış yorumlandığını, aslında burada söylenmek istenenin "*Allah'ım, bizi yanlış yapanlardan eyleme, bizlere merhametinle muamele eyle*" olduğunu belirtmektedir⁸⁶⁶. Dolayısıyla Tanah'ta Allah'ın kullarına icbar uyguladığını

⁸⁶⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 156; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 124.

⁸⁶⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 159.

⁸⁶⁶ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 162.

savunanların ileri sürdükleri delilleri ele alan Saadia, bunların doğru yorumlanmaları durumunda irade hürriyetinin varlığını ortaya koyan deliller olduğunu düşünmektedir.

3.6. SAADIA GAON'UN RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.6.1. Ruhun Mahiyeti

Saadia Gaon, Allah'ın insanın ruhunu, onun bedensel suretinin yaratılışının tamamlanmasıyla beraber kalbinde⁸⁶⁷ yarattığını savunmaktadır. Bu görüşüne delil olarak da Zekeriya 12/1⁸⁶⁸ pasuğunu gösterir⁸⁶⁹. Bu görüşe göre, Allah insanların ruhlarını, onların bedenlerini yarattığı anda yoktan yaratmıştır⁸⁷⁰. Yani ruhun, bedenin yaratılmasından önce yaratılmış olduğunu kabul etmez⁸⁷¹. Ayrıca her bir ruh bireysel olarak, tek tek yaratılmıştır⁸⁷². Ruhun bu dünya hayatı için belli bir vaktinin (ecel) belirlenmiş olduğunu, bu süre içinde beden ile birlikteliğinin olacağını ancak bu süre bitiminde ruh ile bedenin birbirlerinden ayrılacaklarını söyler. Ruhların, bedenden ayrı kalması, ölmüş kimselerin ruhlarının sayısının Allah'ın gerekli gördüğü rakama ulaştığı vakte kadar devam edecektir. O vakit, Allah ruhları tekrar bedenleriyle birleştirecek ve hem bedenlerine hem de ruhlarına hak ettikleri karşılıklarını, ceza ya da mükafat olarak verecektir⁸⁷³.

Saadia Gaon'a göre ruh, etrafına ışık saçan, parlayan semavî cisimlere benzeyen ve içine herhangi bir şey bulaşmamış saf bir cevher gibidir. Ruh, ışığını aldığı anda (yani iyi amellerle ve hikmetli davranışlarla donatıldığında), semavî cisimlerin ışık saçmasından daha kuvvetli bir biçimde etrafına aydınlık verir. Bunun sebebi, ruhun konuşma gücüne (akıl) sahip olmasıdır⁸⁷⁴. Saadia, bu görüşüne akıl ve Tanah'tan çıkardığı sonuçlarla ulaştığını belirtmektedir. Aklî bir özellik taşıyan ilk deliline göre, ruhun semavî bir cisim hatta ondan daha mükemmel bir yapıda olması, ruhun ortaya koyduğu hikmetli

⁸⁶⁷ Saadia insan ruhunun yerinin, insanın kalbi olduğu görüşünde olduğunu özellikle belirtmektedir. O'na göre Tesniye 6/5; 11/13 ve diğer pasuklarda belirtilen kalp-ruh birlikteliği bunun en açık örneğidir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 196).

⁸⁶⁸ ” ... insanın içinde onun ruhuna şekil veren Rabbin sözü.”

⁸⁶⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 188.

⁸⁷⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 296.

⁸⁷¹ Saadia bu görüşüyle Talmud'un tüm insanların ruhlarının ilk insanda yaratıldığını ileri süren görüşünü kabul etmediğini gösterir. Talmud'a göre insanların ruhları, onların bedenlerinin yaratılışlarından önce yaratılmıştır (Alfred L. Ivry, “Body and Soul”, *EJ*, Vol. IV, s. 31; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 101).

⁸⁷² Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 145.

⁸⁷³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 206- 207.

⁸⁷⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 193.

davranışlarla açıklanabilir. Çünkü, ruh bedenden ayrıldığında beden aynı türden davranışları gösteremediği için bunları gerçekleştirenin aslında ruh olduğu ortaya çıkar. Şayet ruh, dünyevî cisimlerin yapılarına benzer bir yapıya sahip olsaydı, gösterdiği bu hikmetli davranışları gerçekleştiremezdi. Aynı şekilde semavî cisimlerin niteliğine benzer bir yapıda olsaydı, bu durumda da konuşma ve akletme yeteneği bulunmazdı⁸⁷⁵. Bundan dolayı, ruhun mahiyeti her ne kadar semavî cisimlere benzese de onlardan daha temiz, latif ve mükemmel, yani gayri maddî bir yapıdadır⁸⁷⁶. İkinci delilini ise Tanah'tan gösterir. Güzel ve hikmetli davranışlar gösteren iyi ruhlar, tıpkı semavî cisimlerin gökyüzünde parladıkları gibi etraflarına ışık saçarak (Daniel 12/3: “*Bilgeler gökkubbe gibi, birçoklarını doğruluğa döndürenler yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar*”). Kötücül ruhlar ise etraflarına ışık saçmazlar ve semavî cisimlerin seviyelerinden daha düşük noktalarda bulunurlar (Eyüp 15/15-16 : “*İşte, Allah mukaddeslerine emniyet etmiyor, gökler bile onun gözünde temiz değil; Nerede kaldı ki, mekruh olan bozuk insan, O insan ki, haksızlığı su gibi içmektedir*”)⁸⁷⁷. Saadia, Tanah'tan ulaştığı sonuçlara göre hikmet dolu, erdemli ve güzel davranışların insanın ruhunu tertemiz yaptığını ve parlattığını, tam aksine günah kabul edilen çeşitli davranışların yapılmasının ise ruhun kararmasına neden olduğunu belirtmektedir⁸⁷⁸.

Saadia Gaon, ruhun mahiyetinin bilici ve kavrayıcı bir yapıda olduğunu savunur. Çünkü, O'na göre, ruhun ulaştığı bilgilere, zâtı itibarıyla bilgi elde etme fonksiyonu bulunmayan beden yoluyla ulaşması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla insan, ancak ruhunun sayesinde bilgiye ulaşmaktadır. Savunduğu bu görüşü âmâ bir insan örneğini vererek izah eder. Âmâ bir insan, hiçbir dünyevî nesneyi görmediği halde rüyalarında sanki normal bir insanmış gibi dünyevî şeyleri görebilir. Bu insanın rüyasında gördükleri, bedenine ait bir organ yoluyla olmadığına göre ruhun bilme ve kavrama özelliğinin olduğu neticesine ulaşılabilir⁸⁷⁹.

Saadia Gaon, ancak bir beden yoluyla fiillerini gerçekleştirebilen ruhun, bu nedenle bedenle birleştiğini ve bunun neticesinde ortaya ona ait üç özellik çıktığını söyler: İstek (şehvet), öfke ve temyîz. Bunların ruhun üç farklı özelliği olduğunu iddia eden Saadia,

⁸⁷⁵ Saadia semavî cisimlerin, kendilerine akıl bahşedilmiş varlıklar olmadığını, sadece maddî özellikleri bulunan varlıklar olduğuna inanır.

⁸⁷⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 194; 166.

⁸⁷⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 194.

⁸⁷⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 167; 197; 198.

⁸⁷⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 195.

bu sebepten dolayı İbrani dilinde ruh için üç farklı kelimenin kullanıldığını söyler. Bunlardan birincisi נפש (*Nefes*) kelimesi ile ruhun istek/şehvet yanı kastedilir. Tesniye 12/20: “ ... *canın et yemek istediği için*” ve Eyüp 33/20: “ *Ve gönlü ekmekten tiksindir, canı da lezzetli yiyecekten*” pasuklarında geçen “*Nefes*” kelimesi ruhun istekli olma durumu anlamında kullanılmıştır⁸⁸⁰. Bu kelime, ruhun yeme, içme, cinsî münasebette bulunma, güzel kokuları koklama ve hoş manzaraları seyretme arzusuyla ilgilidir⁸⁸¹. İkinci רוח (*Ruvvah*) kelimesi ile ruhun öfkeli olma hali kastedilir. Vâiz 7/9: “ *Çabuk öfkelenme* (ruhun öfkelenmekte acele etmesin)” ve Süleyman’ın Özdeyişleri 39/11: “ *Akılsız bütün öfkesini (ruhunu) ortaya döker*” pasuklarında geçen “*Ruvvah*” kelimesi ruhun öfkeli olma durumu anlamında kullanılmıştır⁸⁸². Bu kelime, ruhun yiğitlik ve cesurluk, ön plana çıkıp liderlik yapma, mağrur bir şekilde intikam alma yanını ifade eder⁸⁸³. Son olarak נשמה (*Neşame*) kelimesi ile ruhun anlama/kavrama ve ayırt edebilme yanı üzerinde durulmuştur. Eyüp 32/8: “*Her Şeye Gücü Yeten’in soluğu (ruhu) onlara anlayış verir*” ve Eyüp 26/4: “*....ve senden çıkan ruh kimin?*” pasuklarında geçen “*Neşame*” kelimesi ruhun anlama özelliği hakkındadır⁸⁸⁴. Bu kelime ile de ruhun, diğer iki özelliğin ortaya çıktığı durumlarda onları değerlendiren, aralarında hüküm veren, zararlı ya da faydalı oluşlarına göre tavsiyelerde bulunan ayırt edebilme özelliği hakkındadır⁸⁸⁵.

İbrani dilinde ruh için kullanılan bu üç kelimenin yanında, onun başka özelliklerini belirtmek için iki kelimenin daha kullanıldığını ifade eder. Bunlar, yaratıcının kendisine bahsettiği ebedî hayatı⁸⁸⁶ yaşayan anlamında “hay, diri olan” anlamına gelen חַיָּה (*hayyah*) ve ne semavî ne de dünyevî diğer varlıklar arasında kendisine benzeyen hiçbir varlık bulunmadığı için “eşsiz, yegane, birtak” anlamına gelen יְחִידָה (*yehida*) kelimeleridir⁸⁸⁷.

Ruhun mahiyetiyle ilgili olarak Saadia, Tekvin 2/7’de (“*ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan can oldu*”)

⁸⁸⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 195.

⁸⁸¹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 284.

⁸⁸² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 195.

⁸⁸³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 284.

⁸⁸⁴ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 195.

⁸⁸⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 284.

⁸⁸⁶ Saadia’ya göre ruhun ebedî, ölümsüz bir hayatı vardır, ancak ona bu ebedî hayatı Allah sağlamıştır (Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 195; 198; 273).

⁸⁸⁷ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 196.

belirtildiği gibi ruh ve beden bir olduğu görüşü üzerinde durarak, cezalandırılma ve mükafatlandırılmanın da hem rûhî hem de bedenî olacağı görüşünü benimsediğini söyler⁸⁸⁸. Cezalandırma ve mükafatlandırmanın sadece ruhsal ya da sadece bedensel, hatta Bünyamin en-Nihâvendî'nin (IX. yüzyılın ilk yarısı)⁸⁸⁹ iddia ettiği gibi sadece kemikler için olacağı görüşlerinin kesinlikle bâtıl olduğunu söyler. Bu görüşlerin sahipleri Tanah'tan çıkardıkları delillerle görüşlerini oluşturduklarını söylese de Saadia, onların İbrani dilinin inceliklerinden habersiz cahiller olduklarını, dolayısıyla yanlış yorumlama ile görüşlerini oluşturduklarını savunur⁸⁹⁰. Örneğin, Nihâvendî, Mezmurlar 35/10 “*Bütün kemiklerim diyecek: Ya Rab, kendisinden kuvvetli adamdan hakiri, ve kendisini soyandan hakiri ve fakiri azat eyliyen, Senin gibi kim var*” pasuğundaki “kemiklerin” konuşmasını delil göstererek mükafat veya cezanın kemikler için olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Saadia, böyle bir yorumun kabul edilemez olduğunu, “senin gibi kim var” ifadesinin söyleyenin kemikler olmadığını, bunu da Nihâvendî'nin anlamadığını belirtmektedir⁸⁹¹.

Saadia, ruh-beden birlikteliğinin belli bir süresinin, yani ecelinin bulunduğunu ve bu sürenin bitimiyle ruh-beden birlikteliğinin de sona ereceğini bildirmektedir. Çıkış 23/26: “... *senin günlerinin sayısını tamamlayacağım*”; Tesniye 31/14: “...*İşte, öleceğin günlerin yaklaşıyor ...*” ve II. Samuel 7/12: “*Ve senin günlerin dolup atalarınla uyuyacağın zaman ...*” pasuklarını görüşünün delilleri olarak ileri sürer. İnsanoğluna tayin edilen bu ecelin süresini Allah dilerse kısaltabilir dilerse uzatabilir. Saadia'ya göre bir insanın normal olarak eceli 70 senedir. Allah dilerse bu süreye 30 sene eklemek suretiyle ecelini uzatabilir ya da 30 sene eksiltmek suretiyle kısaltabilir⁸⁹². Saadia'nın burada asıl üzerinde durduğu nokta, ecelin süresini artıran ya da eksiltten hususların neler olduğudur. O'na göre bu hususlar, Süleyman'ın Özdeyişleri 10/27: “*Rab korkusu günleri artırır; Fakat kötülerin yılları azalır*”; II. Krallar 20/6'da geçen

⁸⁸⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 200; 265.

⁸⁸⁹ Nihâvendî, IX. yüzyılın ilk yarısında Nihavend (İran)'de yetmişmiş, Karaîm mezhebine bağlı bir din adamıdır. Yazmış olduğu eserler ancak kendisi hakkında bilgi veren Karaîm yazarları yoluyla sonraki nesillere ulaşabilmiştir. Bu mezhep taraftarları O'nu en az mezhebin kurucusu sayılan ‘Anân ben David kadar önemli sayarlar (Isaac Broyde, “Benjamin ben Moses Nahawendî”, *JE*, Vol. III, s. 32-33). Nihâvendî'nin bazı görüşleri için bkn. Daniel Frank, *Search Scripture Well Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Brill Publishing, Leiden 2004, s. 25-26; 42-45 ve H. A. Wolfson, “The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahâwandî”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 51, No. 2, Oct. 1960, s. 89-106.

⁸⁹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 202.

⁸⁹¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 201.

⁸⁹² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 203.

dindar birine yönelik söylenen “Ömrünü on beş yıl daha uzatacağım” ve Çıkış 20/12: “*Babana ve anana hürmet et, ta ki, Allahın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun*” pasuklarında belirtilmiştir. Buna göre Allah dînî emir ve yasaklara uyan salih insanların hayatlarını uzatır, uymayan günahkar insanların hayatlarını ise kısaltır. Ancak yine de her salih ya da günahkarın hayatlarının uzatılacağı ya da kısaltılacağı bir kaide olarak düşünülemez, bu hususun takdiri sadece Allah’a aittir. Kısa bir hayat süren birinin Allah’ın vereceği mükafatı bekleyen bir salih olabileceği ya da uzun bir hayat süren birinin Allah’ın vereceği cezayı hak eden günahkar biri olabileceği unutulmamalıdır⁸⁹³.

3.6.2. Ölüm ve Sonrası

Saadia, ruhun bedenden ayrılması esnasında yaşananlar hakkındaki görüşlerini naklî delillere, özellikle de Talmud’a dayandırarak izah eder. Atalardan⁸⁹⁴ gelen bilgilere göre Allah ölüm meleğini insana ruhu ile bedenini birbirlerinden ayırması için gönderir. İnsan, ölüm meleğini çok sayıda mavimsi ateşle dolu gözlerden oluşan, elinde kendisini kesmek amacıyla ona doğrultulmuş bir kılıç bulunan sarı bir ateş suretinde görür. İnsan, ölüm meleğini bu korkutucu haliyle gördüğü anda tüyleri diken diken olur, sarsılır ve ruhu bedeninden ayrılır⁸⁹⁵.

Saadia, Talmud’tan aldığını söylediği bu görüşün doğruluğunu, Tanah’tan bulduğu çeşitli pasuklarla ispatlamaya çalışır. Örneğin, “ölüm meleğinin elinde bir kılıç olduğu” düşüncesi, I. Tarihler 21/16: “*Ve Davud gözlerini kaldırdı, ve Rabbin meleğini, elinde yalın kılıcı Yeruşalim üzerine uzatılmış olarak, yerle gök arasında durmakta gördü*“ ve I. Tarihler 21/27: “*Ve Rab meleğe söyledi; o da kılıcını tekrar kınına koydu*“

⁸⁹³ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 204; Saadia, insan ruhunun mahiyeti hakkında toplamda yedi görüşü ele alır. Bunlardan ilk altı görüşün, kendi içinde bulunan görüş farklılıklarına göre yeniden tasnifleyerek ve bunların reddedilme gerekçelerini aklî ve naklî deliller yardımıyla açıklayarak bâtil oluşlarını ortaya koyar. Daha sonra da kendi görüşünü açıklar. Saadia’nın reddettiği bu ilk altı görüş hakkında bkz. Herbert Davidson, “Saadia’s List of Theories of the Soul”, *Jewish Mediaeval and Renaissance Studies*, s. 75-94.

⁸⁹⁴ B.T., Nezikîn, Avodah Zarah 20b. Saadia, ölüm meleğinin görünüşü ve insanın canını alışı hakkındaki bilgileri buradan aldığını söylemektedir. Ancak, verdiği bilgiler biraz farklıdır. Örneğin, Saadia ölüm meleğinin çok sayıda gözden oluşan ateş suretinde ve çeşitli renklerde (sarı ve mavi) bir varlık olduğunu bildirirken Talmud’un ilgili bölümünde böyle bir bilgiye rastlanmaz. Talmud’ta ölüm meleğinin sureti sadece gözlerle ilişkilendirilir. Ayrıca Saadia, ölüm meleğinin korkutucu halinin, ruhun bedenden ayrılmasının nedeni olduğunu söyler, ancak Talmud’a göre ölüm meleğinin elinde bir kılıç ve acı bir içecek bulunduğunu gören insan titrer, hayrete düşer ve ağzını açar. Ölüm meleği de ağzına bu acı içecekten bir damla damlatır. İnsanın ölmesinin, cesedinin yeşilimsi olup kötüleşmesinin ve kokmasının sebebi de ölüm meleğinin bu acı içeceği içmesidir.

⁸⁹⁵ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 204.

pasuklarında geçmektedir. “Ölüm meleğinin suretinin sarımsı ateşten oluştuğu” hakkında Hezekiel 1/13: “*Canlı yaratıkların görünüşü yanan ateş közleri ya da meşale gibiydi. Ateş yaratıkların ortasında hareket ediyordu; ışık saçıyor ve içinden şimşekler çakıyordu*” ve “ölüm meleğinin tamamen gözlerden oluşan” bir niteliğinin olduğu hakkında ise Hezekiel 10/12: “*Ve bütün bedenleri ve sırtları, ve elleri, ve kanatları, ve tekerlekler, dördünün de tekerlekleri, çepçevre gözlerle dolu idi*” pasuklarını delil gösterir⁸⁹⁶.

Ruhun bedenden ayrılışı esnasında, insanlar tarafından görülememesinin sebebinin ruhun oldukça saydam ve havaya benzer olan ince ve saf niteliği olduğunu savunur. Dünya hayatında iyi bir insan olarak yaşamış salih kimselerin ruhları yukarıya, salih olmayanların ruhları ise aşağıya doğru gider. Bu ruhlar, Saadia’ya göre hesap gününe kadar, dünyevî amellerine göre buralarda kalacaklardır. Mükafatlandırma ya da cezalandırmanın ölüm hadisesinden hemen sonra olmayacağını savunan Saadia, bunun ancak bedenden ayrılan ruhların tekrar bedenlerine kavuşacakları yeniden dirilme zamanında gerçekleşeceği biçiminde anlatır⁸⁹⁷.

Ruhun bedenden ayrıldığı ilk zamanlarda, bu kopuşun tamamlanmasına kadar belli bir süre herhangi bir mekânı olmaksızın ortalıkta dolaşır. Bu süreçte ruh oldukça acı verici bir ızdırap içinde bulunur. Çünkü bedeninin mikroplar ve solucanlar gibi çeşitli zarar verici haşeratlar tarafından yenileceğini bilir. Tıpkı bir zamanlar yaşadığı evin harabe ve virane haline dönüştüğünü gören bir kimsenin çektiği acı ve ızdıraba benzer bir halde bulunur. Ruhun çektiği bu acının farklı dereceleri vardır. Bu durum, kişinin salih ya da günahkâr olmasına bağlı olarak değişir⁸⁹⁸. Salihlerin ruhları Allah’ın koruması altında göklerde dururken, günahkârların ruhları başıboş ve belli bir mekânı olmaksızın bir orada bir burada dolaşıp durur⁸⁹⁹.

Saadia, ruhun bedenden bu ayrı kalış süresinin ancak Allah tarafından bilindiğini, dünyanın sonu geldiğinde Allah’ın ruhları tekrar eski bedenlerine iade edeceğini ve hak

⁸⁹⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 205.

⁸⁹⁷ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 153.

⁸⁹⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 206.

⁸⁹⁹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 230; Schweid, s. 30; Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 206. Saadia, ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu Talmud’tan alıntılıdığı bilgiyle anlatır. Buna göre salih kimselerin ölümlelerinden sonra ruhları semaya yükselir, Allah’ın arşının altında ikamet eder. Günahkârların ruhları ise dünyada hapis hayatı yaşamaya devam eder. Dünyanın bir ucunda ve diğer ucunda bulunan iki melek, günahkârların ruhlarını bir o yana bir bu yana fırlatıp dururlar (*B.T.*, Seder Mo’ed, Shabbat 152b).

ettikleri karşılıkları kendilerine vereceğini bildirmektedir⁹⁰⁰. Vâiz 12/7: “*Ve ruh onu veren Allaha dönmeden*” ve 12/13-14: “*Her şey duyuldu, sonuç şu Allah her işi yargılayacaktır*” pasuklarında bu durum hakkında bilgi verilmektedir. Allah ruhu göklerden, bedeni ise yerden çağırarak biraraya getirecek ve bu ikisine hak ettikleri ceza ya da mükafatı verecektir. Bu husus Mezmurlar 50/4: “*Kavmini muhakeme etsin diye, göklere ve yere yukarıdan çağırıyor*” pasuğunda açıkça anlatılmaktadır⁹⁰¹.

3.6.3. Ruh Göçü (Tenasüh) Düşüncesinin Reddi

Saadia Gaon, kendi döneminde yaşayan bazı Yahudilerin⁹⁰² tenasüh inancında olduklarını zikretmektedir. Adını vermeden eleştirdiği bu inancı, ağır ve küçümseyici ifadelerle tanımlamaktan kaçınmaz. Tenasüh düşüncesini, bir insanın ruhunun, öldükten sonra başka bir insanın bedenine, oradan da yine bir başka insanın bedenine girmesi olarak tanımlar. Hatta bazılarının, bir insanın ruhunun ölümünden sonra bir hayvanın bedenine ya da bir hayvanın ruhunun ölümünden sonra bir insanın bedenine girebileceği gibi saçma ve anlamsız düşüncelere inandıklarını belirtir⁹⁰³.

Saadia, kesin bir dille tenasüh inancının bâtıllığını ve bu fikirde olanların yanlış düşmüş olduklarını ileri sürdüğü bir takım delillerle ispatlamaya çalışır. Örneğin, tenasüh savunular birçok insanda bulunan çeşitli özelliklerin tıpkı hayvanlara ait bazı özelliklere benzediğini söyler. Bazı insanlar aynı koyunlar gibi uysal ve ağırbaşlı, bazıları vahşi hayvanlar gibi kaba ve şedid, bazıları da kuşlar gibi hafifmeşrep ve uçarıdır. Tenasüh savunular bu gözlemlerin, hayvanlarda bulunan bu özelliklerin

⁹⁰⁰ Saadia'nın burada anlatmak istediği, dünyanın sonuna doğru yaşanacak Mesîhî dönemde İsrailoğullarından salih kimselerin ruhlarının bedenlerine iade edileceğidir. Buna göre Saadia, Mesîhî dönemde yaşanacak kısmi bir dirilme ve ahiret hayatı başladığında yaşanacak İsrailoğullarından günahkâr olanların ve diğer tüm insanların dirilmesi inancındadır. Konuyla ilgili olarak Saadia'nın eskatolojik görüşlerinin incelendiği bir sonraki bölüme bkz.

⁹⁰¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 207.

⁹⁰² Bu Yahudi mezhebinin Yudganiyye olduğu düşünülmektedir (Isaac Breakstone, “Transmigration of Souls”, *JE*, Vol. XII, s. 231-232). Ancak yine de bu fikre ihtiyatla yaklaşılması fikri benimsenmiştir. Çünkü, Saadia'nın yaşadığı dönem hakkında bilgi veren X. y.y. Karaîm mezhebi âlimlerinden el-Kirkisânî ve XI. y.y. Müslüman âlimlerden Şehristânî, eserlerinde Yudganiyye mezhebinin tenasüh düşüncesini savunduğuna dair haber vermemektedirler (Isaac Breakstone, “Yudghanites”, *JE*, Vol. XII, s. 625). Yine Karaîm mezhebinin kurucusu ‘Anân b. David’in de tenasüh fikrini benimsediğini, ancak Karaîm mezhebini takip eden birçok kimsenin bu düşüncüyü reddettiği bilinmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici isim el-Kirkisânî’dir. el-Kirkisânî, tenasüh fikrine karşı bir eser yazmış (*Sefer ha-Orot*) ve ‘Anân’ı eleştirmiştir (Gershom Scholem, “Gilgul”, *EJ*, Vol. VII, s. 602). Ayrıca *Kitâbu'l Envâr ve'l Merâkib* adlı eserinin bir bölümünü, kendi döneminde Yahudiler arasında da revaç bulan tenasüh fikrinin bâtıllığı konusuna ayırmıştır (Kutluay, s. 269). Ancak verdiği bilgilerde Yudganiyye mezhebinin tenasüh düşüncesini savunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur.

⁹⁰³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 208.

insanlara ancak tenasüh yoluyla geçebileceğini gösteren önemli bir delil olduğunu ileri sürmektedirler. Saadia böyle bir argümanın kesinlikle çok saçma olduğunu, çünkü onların ruha, esas, yaratılıştan gelen (fitrî), özsel ya da hakiki bir yapı izafe etmeksizin ruhun değişken bir tabiatı olduğunu iddia etmişlerdir. Ruhun bedeni değiştirme ve bedenin de ruhunu değiştirme gücünde olduğu iddia etmekle mantıksal yollardan uzaklaşıp saçma düşünceler içine girmişlerdir. Çünkü bu insanlar, kendi içinde yaşayacak olan ruhun insana ya da hayvana ait bir ruh olup olmamasına insan bedeninin karar verdiğini ve aynı şekilde bir insan bedeninden ayrılan ruhun hangi insanın ya da hayvanın bedenine girip girmeyeceğine de ruhun karar verdiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla Saadia, tenasühü savunanların ileri sürdüğü bu argümanın aslında kendi kendisiyle çelişen bir nitelikte bulunduğunu ve reddedilmesi gereken bir fikir olduğunu söyler⁹⁰⁴.

Saadia'nın tenasühün bâtıllığını gösterirken üzerinde durduğu bir diğer nokta, bu görüşü savunanların özellikle belirttikleri Allah'ın adil olmasına dayalı görüşleridir. Buna göre, Allah'ın çocukların acı ve ızdırap içinde ölmelerine izin vermesi vakıası, O'nun adil olması gerçeğiyle bağdaşmaz. Bu durumun açıklığa kavuşturulmasındaki en önemli izah ancak tenasüh yoluyla olabilir. Çünkü, çocukların ruhları acı ve ızdırap çekerek bedenlerinden ayrılıyorsa bunun sebebi bu ruhların daha önceden yaşadıkları bedenlerde işledikleri günahlar ve kötülüklerdir⁹⁰⁵. Saadia, muarızlarının bu görüşüne, ruhun yaratıcı tarafından yaratıldığı ilk durumu hakkında soru sorarak karşı çıkar. Yaratıcı, ruhu kendisine itaat etmesi için herhangi bir teklifle sorumlu tutmuş mudur? Şayet onlar Allah'ın, ruhu sorumlu tutmadığını söylerlerse bu durumda ruha verilmesi gereken herhangi bir ceza yoktur⁹⁰⁶. Çünkü sorumlu tutulacağı herhangi bir teklifin kendisine iletilmediğine inanmaktadırlar. O halde küçük yaşta acı ve ızdırap içinde ölen bir kimsenin ruhu, önceki hayatında yaptıklarından dolayı cezalandırıldığı için böyle bir durumda bulunmuş olamaz. Şayet onlar Allah'ın ruhlara sorumluluk yüklediğini kabul ederlerse, bu durumda ruha herhangi bir sevap ya da günah yüklenemeyeceği için Allah'ın ruhu geçmişte değil gelecekte yapacaklarından sorumlu tuttuğunu da kabul etmiş olurlar. Ancak böyle bir durumda da ruhun önceki hayatında yaptıklarından dolayı bir sonraki hayatında acı ve ızdırap çektiği şekliyle özetlenebilecek bu inançta

⁹⁰⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 208.

⁹⁰⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 208.

⁹⁰⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 209.

büyük bir hatanın varlığı ortaya çıkmış olur. Çünkü ruh, yaratıldığı ilk halinde henüz bir bedende yaşamamış ve herhangi bir günah işlememiş iken nasıl olur da gelecekte yapacaklarının karşılığı olarak cezalandırılabilir?⁹⁰⁷. Dolayısıyla böyle bir argümanın da mantıksızlığı ortaya çıkmış olur.

Tenasüh düşüncesini savunanlar, bazı Tanah metinlerinin kendi görüşlerini desteklediğini bildirmişlerdir. Ancak Saadia onların kendi görüşlerine delil olarak gösterdikleri pasukları yanlış yorumladıklarını, dolayısıyla hataya düştüklerini savunmaktadır. Örneğin, Tesniye 29/14-15: *“Ve ben bu ahdi ve bu yemini yalnız sizinle değil, fakat bugün Allahımız Rabbin önünde bizimle beraber duranla ve bugün bizimle beraber burada olmayanla da yapıyorum”* pasuğunu tenasüh fikrini savunanlar son nesillerin ruhlarıyla ilk nesillerin ruhlarının aynı olduğunun delili saymışlardır. Saadia ise metinde açık bir şekilde o anda bulunan (hâzır) ile bulunmayanın (gâib) farklı kimseler olduğunu, dolayısıyla onların iddialarının geçersizliğini savunmuştur. Yine Eyüp 38/14: *“O’nun şekli değişir, mühür altındaki balçık gibi; Ve her şey esvap gibi parlıyor”* pasuğunda geçen “O’nun şekli değişir” ifadesini ruhun şeklinin değiştiği olarak yorumlamışlardır. Ruh insan ve hayvan şekillerine girip değişmektedir ve bu durum metinde de anlatılmıştır. Ancak Saadia muarızların iddia ettikleri bu yorumun kabul edilemez olduğunu, çünkü hemen bir pasuk öncesinde (*Yeryüzünün uçlarını tutsun, oradaki kötüler silkilip atılsın diye*) zaten şekli değişenin yeryüzü olduğunun açıkça belirtildiğini söyler⁹⁰⁸. Dolayısıyla Saadia, muarızların ileri sürdükleri aklî ve naklî delillerin geçersizliklerini, dolayısıyla tenasüh düşüncesinin bâtıl bir görüş olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

3.7. SAADİA GAON’DA ESKATOLOJİ

Saadia Gaon’un ruhun bedenden ayrılmasından sonraki hayatını üç döneme ayırdığı görülmektedir. Ruhun bedenden ayrı kaldığı birinci dönemde salih kimselerin ruhlarının göklerde Allah’ın arşının altında O’nun ilâhi nuruyla zevk içinde yaşayacaklarını, günahkârların ruhlarının ise yeryüzünde başıboş dolaşıp acı ve ızdırap içinde bulunacaklarını savunan Saadia, bu dönemin Mesih’in gelişiyle sona ereceğini iddia etmektedir. İkinci dönem, İsrailoğullarından dindar ve salih olarak ölmüş olanların

⁹⁰⁷ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 209.

⁹⁰⁸ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 210.

Mesih döneminde dirilecekleri dönemdir. Üçüncü ve son dönem ise tüm insanların dirilecekleri ahiret hayatıdır⁹⁰⁹. Ölüm ve sonrasını ele aldığımız bir önceki bölümde, ruhun birinci dönemde yaşadıkları hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmamızın bu bölümünde öncelikle Saadia'nın İsrailoğullarından salih kimselerin Mesîhî dönemde dirileceğine olan inancı ve bu dönemin genel özellikleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra da ahiret hayatı, özellikleri, ceza ve mükafatın gerçekleşme şekilleri hakkında bilgi verilecektir. Saadia Gaon'un eskatolojik görüşlerinin temel kaynağı Tanah ve Talmud'tur. Her ikisinde bulunan açıklamalar doğrultusunda eskatolojik görüşlerini oluşturan Saadia, Mesîhî dönem öncesi ve sonrası ve ahiret hayatı hakkında verdiği her türlü detaylı bilgi Tanah ve Talmud açıklamalarının çoğunlukla literal bazen de mecazî yorumlamalarına dayanır⁹¹⁰. Birçok hususta oldukça rasyonel bir tavır sergileyen Saadia'nın, Mesîhî dönemle ilgili düşüncelerinde rasyonaliteden ziyade doğrudan doğruya naklî delillerin ve önceki dönemlerde yaşamış büyük âlimlerin görüşlerinin aktarıldığı Talmud'un belirleyici bir rolü vardır⁹¹¹.

3.7.1. Mesîhî Dönemde Ölülerin Dirilişi

Saadia Gaon, gelmesi beklenen Mesih döneminde⁹¹² İsrailoğullarından salih olarak ölmüş ruhların bedenleriyle tekrar buluşacaklarına ve dirileceklerine inandığını açık bir şekilde bildirmektedir⁹¹³. Ancak tüm Yahudilerin bu görüşte olmadığını, büyük çoğunluğun bu şekilde düşünmesine rağmen az da olsa kimi Yahudilerin bu görüşe inanmadıklarını söyler. Bu görüşün Tanah'ta açık bir şekilde yer aldığını ileri süren Saadia, Yahudilerden bu görüşe karşı çıkanların ilgili Tanah pasuklarını te'vil etmek suretiyle kendi görüşlerini oluşturduklarını savunur. Muarızlarının Mesîhî dönemde ölülerin dirileceğini bildiren pasukları anlama hususunda yanlış düşüktüklerini göstermek

⁹⁰⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 211; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 111;114.

⁹¹⁰ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1932, s. 30.

⁹¹¹ Sarachek, s. 32.

⁹¹² *Kitâbu'l Emânât*'ın Oxford nüshasını takip eden Landauer'in Arapça neşrinde Mesih dönemi “احياء الموتى فى وقت اليعوشة” (Ölülerin Yeşua/Mesih döneminde dirilmesi) olarak geçmektedir (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 211, 212, 214, 216, 220, 223, 226, 227, 228, 229). Bacher'in neşrettiği Leningrad nüshasında ise Mesih dönemi Judeo-Arabice ve İbranice karışımı olarak “אלכאלק תבארך ותעאלי יחיי אלמותי פי וקת אלגעולה” (Mübarek ve Yüce Yaratıcı kurtuluş döneminde ölülerini diriltecektir) şeklinde geçmektedir (Bacher, s. 98, 99). Bu dönemi tanımlamak için Oxford nüshasında İbranice יעוש (Yeşua/Mesih), Leningrad nüshasında ise yine İbranice גאולה (Ga'ola/Kurtuluş) kelimesini kullanmıştır.

⁹¹³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 211, 225; *Kitâbu'l Emânât*'ın yedinci bölümünde yer alan bu bilgilerin, aynı konu ancak farklı versiyonu için Bacher, s. 98, 110 (Judeo-Arabice metin), Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 409, 430 (İngilizce çevirisi).

amacıyla⁹¹⁴, hangi durumlarda Tanah metninin literal/harfî, hangi durumlarda te'vil edilerek yorumlanması gerektiği hususlarının üzerinde durur⁹¹⁵.

Saadia, Mesîhî dönemde dirilişin aklen itiraz edilmemesi gereken bir görüş olduğunda ısrar eder. Çünkü, daha önceden var olmuş ve sonrasında yok olmuş bir şeyin ikinci defa yaratılması o şeyin ilk defa yoktan yaratılmasının kabul edilmesinden çok daha makuldur⁹¹⁶. Tüm mevcûdâtın Allah tarafından yoktan var edildiği görüşü kabul edildiğine göre, ölülerin Mesih döneminde bu dünyada tekrar diriltileceği görüşü de akıl tarafından reddedilemez. Ayrıca, Tanah'ta Mesîhî dönemde dirilişin gerçekleşeceğine aykırı bir bilgi olmadığını, bilakis bu görüşü destekleyen bazı örneklerin bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin, I. Krallar 17/8-24'de Serafatlı dul kadının hikayesi anlatılır. Kadının oğlu ölür, ancak Peygamber İlyas'ın dua etmesiyle tekrar dirilir ve yaşar. II. Krallar 4/8-35'de ise Şunemli kadının hikayesi anlatılır. Kadının oğlu ölür, ancak Peygamber Elişa'nın dua etmesiyle tekrar dirilir ve yaşar. Saadia, Tanah'ta anlatılan bu olayların aslında dünyevî dirilmenin olacağını destekleyen deliller olduğunu ileri sürmüştür⁹¹⁷.

Saadia, Mesîhî dönemde dirilişin gerçekleşeceği görüşünü Tanah pasuklarıyla desteklemiştir. Bu delillerin ilki Tesniye 32. perekte anlatılanların te'vile gidilmeden yorumlanmasıdır. Tesniye 32/39'da “*Şimdi görün ki, ben, ben oyum, Ve nezdimde ilâh yoktur; Ben öldürürüm, ve ben diriltirim; Ben yaralarım, ve ben iyileştiririm; Ve benim elimden kurtaran yoktur*” şeklinde geçen ifadelerin Allah'ın Yeşua zamanında, yani Mesîhî dönemde yapacaklarını belirttiğini savunur. Yine metnin devamında anlatılan “*Çünkü elimi göklere kaldırıyorum, Ve derim: Ebedî varlığım hakkı için, şimşek çakan kılıcımı bilersen, ve hükmü elime alırsam, hasımlarımdan oç alacağım, ve benden nefret edenlere ödeyeceğim. Öldürülmüş ve esir edilmiş olanların kanından, düşmanların reislerinin başından, oklarımı kanla sarhoş edeceğim, ve kılıcım et yiyecek. Ey milletler, onun kavmi ile beraber sevinin; çünkü kullarının kanının öcünü*”

⁹¹⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 212-213.

⁹¹⁵ Geniş bilgi için araştırmamızın *Tanah'taki Antropomorfik İfadelerin Anlamları ve Te'villeri* bölümüne bkz..

⁹¹⁶ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 158.

⁹¹⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 213.

alacak, ve hasımlarına intikamla karşılık verecek, ve memleketi için, kavmi için kefarete edecektir” (Tesniye 32/40-43) olayların Mesih döneminde vuku bulacağını savunur⁹¹⁸.

Hezekiel 37. perekte anlatılanlar Saadia’nın görüşünün bir diğer delilidir. Buna göre Hezekiel 37/11’de Allah Hezekiel peygambere İsrailoğullarının ölülerinin Mesîhî dönemde dirilmesi görüşüne inanma hususunda insanların kalplerinde bulunan şüpheyi⁹¹⁹ “*Âdem oğlu, bu kemikler, onlar bütün İsrail evi; işte, onlar: Kemiklerimiz kurudu, ve ümidimiz yok oldu; bittik, diyorlar*” sözleriyle haber vermiş ve O’na, İsrailoğullarına mezarlarından çıkacaklarını ve ölülerinin dirileceğini müjdelemesini “*Bundan dolayı peygamberlik et, ve onlara de: Rab Yehova şöyle diyor: İşte, kabirlerinizi ben açacağım, ve kabirlerinizden sizi çıkaracağım, ey kavmim*” (Hezekiel 37/12) sözleriyle emretmiştir. Ancak, bu dirilişin ahiret hayatında vuku bulacak diriliş olmadığını, dünyevî bir diriliş olduğunu belirtmek için de metnin sonuna “*ve sizi İsrail toprağına getireceğim*” cümlesini eklemiştir⁹²⁰. Saadia, pasuğun sonundaki bu cümleyi, Allah’ın İsrailoğullarına vaat ettiği dirilişin bu dünyada gerçekleşeceğini bildirmek için söylediğini savunur⁹²¹.

Saadia, Daniel kitabında da Mesîhî dönemde dirilişe işaret eden delillerin açık bir şekilde bulunduğunu savunur. Daniel 12/2’de geçen “*ve yerin toprağında uyuyanlardan birçoğu, bunlar ebedî hayata, ve şunlar utanca ve ebedî nefrete uyanacaklar*” ifadesinde “*yerin toprağında uyuyanlardan bir çoğu ... uyanacaklar*” özellikle belirtilmiş, ancak “tamamı” ifadesi kullanılmamıştır. Saadia’ya göre burada özellikle belirtilen “birçoğu” ifadesi İsrailoğullarına işaret etmektedir, zaten Allah’ın bu vaadi de tüm insanlara yönelik değil sadece İsrailoğullarına yöneliktir. Bundan dolayı da metinde “tamamı” ifadesi kullanılmamıştır. Ayrıca, metnin devamında yer alan “*bunlar ebedî hayata, ve şunlar utanca ve ebedî nefrete uyanacaklar*” ifadesinin, bir kısım insanların mükafatlandırılmak, diğer bir kısmının ise cezalandırılmak üzere diriltileceği anlamına gelmediğini, çünkü Mesîhî dönemde azaba dâçar olanların kesinlikle diriltilemeyeceğini

⁹¹⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 214; Bacher, s. 108, Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 427-428.

⁹¹⁹ “ثم اقول ان من علم الخالق بما يوسوس في صدورنا من استصعاب احياء الموتى عندنا ...” (Sonra, ölülerin aramızdan (yani İsrailoğullarından) dirilmesi (görüşüne inanmanın) zor oluşu hakkında kalplerimizde bulunan tereddütlerin Yaratıcı’nın bilgisi dâhilinde olduğunu belirtmek isterim ...). Saadia’nın buradaki özellikle “aramızdan” vurgusu, Mesîhî dönemde sadece İsrailoğullarından olan ölülerin dirileceğini belirtmeye yöneliktir (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 160).

⁹²⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 214.

⁹²¹ Bacher, s. 105; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 420.

savunmaktadır. Buna göre pasukta kastedilenin Mesîhî dönemde diriltilecek olanların İsrailoğullarından tövbe etmiş ve salih bir hayat yaşamış kimseler olduğu ve bunların ebedî bir hayat için diriltileceğidir. Geriye kalanların yani, İsrailoğullarından tövbe etmeden ölen günahkârların ve kâfirlerin ise Mesîhî dönemde diriltilmeyeceğini ileri sürmektedir⁹²².

Saadia, ölümlerin bu dünya hayatında diriltileceğine inanmayan bir kimsenin, Mesih döneminde gerçekleşeceğine inandığı dirilişte İsrailoğullarıyla beraber dirilmeyeceğini belirtmekte ve bu inancının kanıtlarını Talmud'ta bulunan bilgilerle desteklemektedir⁹²³. Örneğin, B.T. Seder Nezikîn, Sanhedrin 90a'da: "*Ölümlerin dirilişine inanmadığı için bu kimsenin dirilişte hiçbir hissesi olmayacaktır*" şeklinde bir açıklama vardır. Saadia bu açıklamanın, Mesîhî dönemdeki dirilişe inanmayan İsrailoğullarından birinin, bu dirilişte yerinin olmayacağına işaret ettiğini savunmaktadır. Ayrıca, yine Talmud'taki bilgilere göre ölümler diriltildiğinde elbiseleri kendilerine iade edilecektir (Seder Naşîm, Kethubot 111b). Ölü bir bedene ruhun iade edilmesi fikrine nisbetle çok da önemli olmayan bu bilgi, İsrailoğulları arasında yaygın bir görüş olarak kabul edildikten sonra insanların ölümlerini gömerlerken oldukça masraflı ve abartılı bir yol izlemeye başladıkları görülmüştür. Bu durum cenaze masraflarının artmasına neden olur. Seder Mo'ed, Mo'ed Katan 27b'de belirtildiği üzere, cenaze masrafları o kadar artmıştır ki cenaze yakınları zaman zaman ölüyü ortada bırakıp kaçmışlar ve ölüyle ilgilenmemişlerdir. Ancak Rabben Gamaliel (M.S. I. y.y.), bu adeti kendi cenazesinde pahalı yünlü kıyafetler kullanmak yerine herkesin ulaşabileceği ucuz keten kumaş (kefen) kullanmak suretiyle ortadan kaldırmıştır⁹²⁴. Saadia, Talmud'taki bu bilgileri zikretmek suretiyle ölümlerin dirilişi inancının geleneksel olarak kadîm âlimler arasında da yer bulduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

3.7.1.1. Mesîhî Dönemde Ölümlerin Dirilişiyle İlgili Bazı Meseleler

Saadia, İsrailoğullarından salih ve dindar olarak ölen kimselerin Mesîhî dönemde dirileceği ve diğer tüm insanların ise ahiret hayatında dirileceği inancına karşı çıkanların ileri sürdükleri bazı soruları değerlendirmiştir. Muarızların öncelikle sorularını zikreden Saadia, bunlara Tanah'tan getirdiği delillerle cevap vermiştir.

⁹²² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 216.

⁹²³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 219.

⁹²⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 220.

Mesîhî dönemde dirilecek olanlar hususunda açık bir şekilde İsrailoğullarından salihlerin ve tövbe etmiş halde ölenlerin dirilmeyi hak edenler olduğunu savunur⁹²⁵. Görüşünün delili olarak ileri sürdüğü Hezekiel 37/12 (*İşte, kabirlerinizi ben açacağım, ve kabirlerinizden sizi çıkaracağım, ey kavmim*) pasuğunda geçen “*ey kavmim/halkım*” ifadesi üzerinde durur ve bu kavram içine giren herkesin dirileceğini söyler. Bu kavram içinde değerlendirilenlerin ise salih insanlar olduğunu, bunun da Yeşaya 51/16’da (ve *Siyona*⁹²⁶: *Kavmim sensin, demek için ...*) belirtildiğini söyler. Günahkârların ve tövbe etmemiş olanların “*kavmim/halkım*” terimi içine dâhil edilmediğini Hoşea 1/9 (ve *Rab dedi: Adını Lo-ammi koy; çünkü siz benim kavmim değilsiniz, ben de sizin Allah’ınız olmayacağım*) ve tövbe edenlerin ise dâhil edildiğini Hoşea 2/25 (ve *kavmim olmayana: Sen kavmimsin, diyeceğim; O da: Allahım, diyecek*) pasuklarını delil göstererek savunur⁹²⁷. Görüşünün haklılığını gelenekten de delillendiren Saadia, İsrailoğullarının kadîm âlimlerinin hangi tür günah işlenirse işlensin, hatta inkâr günahı işlenmiş olsa bile kişinin tövbe etmesi halinde, Allah’ın bu vaadine hak kazanacağını ve İsrailoğullarının salihleriyle beraber dirileceğini haber verdiğini söyler⁹²⁸.

Saadia, *bu dünyada dirileceklerin dirildikten sonra yiyip içme ve evlenebilme* hususlarıyla ilgili sorulara cevap verirken çeşitli Tanah pasuklarını kullanmıştır. Mesîhî dönemde dirilenlerin yiyeceklerini, içeceklerini ve evlenebileceklerini kabul eden Saadia, daha önceden zikrettiğimiz I. Krallar 17/8-24’de anlatılan Serafatlı dul kadının oğlunu ve II. Krallar 4/8-35’de anlatılan Şunemli kadının oğlunu bu görüşünün delilleri olarak gösterir. Bu iki kişinin dünyevî hayatta öldüklerini ve sonrasında da dirildiklerini, normal insanlar gibi yediklerini, içtiklerini ve evlendiklerini belirten Saadia, önemli bir Talmud âliminin bunlardan birinin soyundan geldiğini söyler⁹²⁹. Dolayısıyla dirilen bir kimse de yiyecek, içecek, evlenecek ve hatta çocuk sahibi bile olabilecektir. Ayrıca, Saadia bu dönemde diriltilen kimselerin bir daha ölmeyeceklerini ileri sürer. Seder Nezikin, Sanhedrin 92a’da geçen “*doğru/dürüst/salih olanı Allah diriltecek ve O tekrar eski durumuna (toprağına) dönmeyecektir*” açıklamasını esas alan

⁹²⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 225; Bacher, s. 110; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 430.

⁹²⁶ İsim esas olarak, Kudüs yakınlarında bulunan Siyon Dağı ile bu dağ üzerindeki Siyon Kalesi’ni belirtmek için kullanılmaktaydı. Sonraları tüm Kudüs şehrine (Yeşaya 2/3; 33/14), orada yaşayanlara (Yeşaya 1/8) ve İsrail Diyarı’na (Yeşaya 10/24) atıfta bulunan bir kavram haline geldi. Tevrat’ın birçok yerinde, İsrailoğullarından Siyon halkı (Yeşaya 30/19), Siyon’un oğulları ya da kızları (Ezgiler Ezgisi 3/11) olarak bahsedilir.

⁹²⁷ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 225.

⁹²⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 226.

⁹²⁹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 223.

Saadia, Mesîhî dönemde gerçekleşecek olan dirilmeden sonra, dirilenlerin bir daha ölmeyeceklerini, bu kimselerin Mesih'le beraber yaşayacaklarını ve ahiret hayatına ölmeksizin doğrudan bir geçişle nakledileceklerini ısrarla savunur⁹³⁰. Yeşaya 51/6'da *"Gözlerinizi göklere kaldırın, aşağıya yere de bakın; çünkü gökler duman gibi dağılacak, ve yer esvap gibi eskiyecek; üzerinde oturanlar da öylece ölecekler; fakat kurtarışım ebedî olacak, ve adaletimin ardı kesilmiyecek"* şeklinde anlatılan göklerin ve yerin zeval bulması durumunda bile diriltilmiş olanlar kurtuluşa erdikleri için herhangi bir zarar görmeyeceklerdir⁹³¹.

Saadia, *bu dünyada dirileceklerin, dirildikten sonra yiyip içme ve evlenebilme* hususlarında tıpkı normal insanlar gibi olacaklarını belirtir. Ancak bu kimseler ölmeksizin doğrudan doğruya ahiret hayatına nakledildikten sonra, dirildikten sonraki yapılarını koruyacakları için ahiret hayatına nasıl uyum sağlayacaklardır? Saadia, bu dünyada yemeye içmeye alışık bir beden ahirette yeme içme olmaksızın⁹³² nasıl yaşayacağını merak edenlere Tanah'tan cevap verir. Hz. Musa'nın üç defa Allah'la görüşmek üzere Sina Dağı'na çıktığını⁹³³ ve her seferinde yeme içme olmaksızın kırkar gün kaldığını, ancak yine de hayatını sağlıklı bir insan olarak devam ettirdiğini belirten Saadia, aynı şekilde dirilen kimselerin de ahiret hayatında yaşayacaklarını bildirir⁹³⁴.

Saadia, dünyanın fiziksel kapasitesinin Mesih döneminde dirileceklere yetip yetmeyeceği hususundaki şüpheli yaklaşımlara, bazı şaşırtıcı matematiksel hesaplar yapmak suretiyle cevap verir. Saadia'ya göre, İsrailoğullarının ortaya çıkışından Yeşua'nın (yani Mesih'in) gelişine kadar⁹³⁵ geçecek sürenin toplam olarak 2202 yıl olduğunu ve otuz iki neslin⁹³⁶ bu sürede yaşayacağını iddia eder. Her nesilde ise bir

⁹³⁰ Bacher, s. 110; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 431.

⁹³¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 224.

⁹³² Saadia, ileride temas edeceğimiz bu hususta ahiret hayatında yeme, içme, yorgunluk, üreme, alış-veriş ve dünyevî herhangi bir işin bulunmayacağına inanmaktadır (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 263).

⁹³³ İlki Tesniye 9/9: *"Taş levhaları, Rabbin sizinle ettiği ahdin levhalarını almak için dağa çıktığım zaman, dağda kırk gün kırk gece kaldım; ekmek yemedim ve su içmedim"*; İkincisi Tesniye 9/18: *"Ve Rabbi öfkelenmek için O'nun gözünde kötü olanı yapmakla bütün işlediğiniz suçtan dolayı, ilk defa olduğu gibi, Rabbin önünde kırk gün kırk gece yere kapanıp kaldım; ekmek yemedim ve su içmedim"*; Üçüncüsü Tesniye 10/10: *"Ve ben evvelki günler gibi, kırk gün kırk gece dağda kaldım; ve Rab bu kere de beni dinledi; Rab seni helâk etmek istemedi"*.

⁹³⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 224; Bacher, s. 111; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 433.

⁹³⁵ Sonraki bölümde, Saadia'nın Mesih'in muhtemel olarak gelme zamanıyla ilgili görüşleri üzerinde detaylı bilgi verilecektir.

⁹³⁶ Bunu, daha önceden belirttiğimiz her neslin ortalama olarak yetmiş yıl ömrünün olduğu iddiasına dayandırır.

milyon iki yüz bin erkek ve kadının⁹³⁷ yaşadığını varsayan Saadia, otuz iki ile bu sayıyı çarptığında otuz sekiz milyon dört yüz bin rakamını bulur ki bu sayı şayet tüm İsrailoğullarından ölenlerin dindar, salih ve tövbekâr olduğu kabul edilecek olursa⁹³⁸ Mesîhî dönemde dirilecek İsrailoğullarının toplam sayısıdır. İsrailoğullarının tamamının dirildiği varsayıldığında bunların yeryüzünde kaplayacağı alan hususunda çeşitli matematiksel hesaplar yapan Saadia, netice olarak dirilenlerin her birinin yaşam alanı, ihtiyaçları ve geçimi için 288 zira⁹³⁹ eninde 500 zira' boyunda bir mekâna gereksinim duyacaklarını ileri sürer⁹⁴⁰. Günümüz ölçü birimlerine göre 184 m eninde 320 m boyunda olan bu alan netice olarak yaklaşık altmışbin (58880) metrekaarelik bir alana, yani altı-yedi futbol sahası büyüklüğünde bir alana tekabül eder. Ancak Saadia'nın bu sayıyı sadece kişinin yaşadığı mekânın değil tüm ihtiyaçlarını karşıladığı, günlük hayatını geçirdiği, insanlarla görüştüğü bir yaşam alanının miktarı olarak hesapladığı unutulmamalıdır. Saadia netice olarak bu büyüklükteki bir alanın insanın yaşam alanı olarak yeterli olduğunu ve muarızların sorularının ancak cahillik olacağını söyleyerek iddialarını çürütmüş olur.

Saadia, Mesîhî dönem başladığında doğan ya da hayatta olan Yahudilerin uzun bir hayat yaşayacaklarını, ancak bu kimselerin, yeniden dirilenlerin ahiret hayatına nakledilecekleri zamana kadar yaşayamayacaklarını ileri sürmüştür⁹⁴¹. Daha önceden belirttiğimiz gibi, Saadia yeniden dirilenlerin tekrar ölmeyeceklerini, ahiret hayatına doğrudan nakledileceklerini savunmaktadır. O'na göre Mesîhî dönemde zaten hayatta olanlar ise Mesih'le birlikte geçirecekleri uzun bir hayatın (Saadia Mesîhî dönemdeki yaşam süresinin yaklaşık olarak beş yüz sene olacağını savunur⁹⁴²) ardından ölecekler ve ahiret hayatında tekrar dirileceklerdir. Görüşlerinin delili olarak Yeşaya 65/20 ve 22.

⁹³⁷ Sayının, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkarken Çıkış 12/37 (*İsrailliler kadın ve çocukların dışında altı yüz bin kadar erkekle yaya olarak Ramses'ten Sukkot'a doğru yola çıktılar*)'de belirtilen sayının iki katı olduğu göze çarpmaktadır. Muhtemelen, pasukta belirtilen altıyüzbin erkek kadar kadın ve çocukların da olduğunu düşünen Saadia, bir neslin toplam sayısını bir milyon ikiyüzbin olarak hesaplamıştır.

⁹³⁸ Ancak Saadia tüm İsrailoğullarının salih ve tövbekâr olduğunu asla kabul etmez. Az sayıda olduğunu düşündüğü bazı kimselerin günahkâr olduklarını ve günahlarından dolayı da tövbe etmeden öldüklerini belirtir. Dolayısıyla bu kimselerin Mesîhî dönemde dirilmeyeceklerini söyler (Bacher, s. 110; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 431.).

⁹³⁹ Sözlükte, "kol, insanın dirseğinden elinin orta parmağının ucuna kadar olan kısmı" ifade eden zira', ıstılahta, eskiden kullanılan bir çeşit uzunluk ölçüsü biriminin adıdır. Günümüzde kabul edilen ondalık sisteme dayalı santimetre, metre gibi ölçülere göre bir zira' 64 cm.'dir.

⁹⁴⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 226; Bacher, s. 110; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 431; Solomon Gandz, "Saadia Gaon As A Mathematician", *Saadia Anniversary Volume*, s. 188-190.

⁹⁴¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 228.

⁹⁴² Bacher, s. 111; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 434.

pasukları gösterir: “... çünkü çocuk yüz yaşında ölecek, ve suç işleyen yüz yaşında olarak lânetli sayılacak” ve “Onlar bina edip de başkası oturmayacak; onlar dikip de başkası yemeyecek; çünkü kavminin günleri ağacın günleri gibi olacak ...”⁹⁴³.

Saadia, bu dünya hayatında kör, sağır, topal ya da başka tür özürlü olarak yaşamışların yeniden dirilişte özürleriyle beraber yaratılmayacaklarını, sağlıklı bir insan olarak diriltileceklerini söyler⁹⁴⁴. Görüşlerini açıkladığı diğer versiyonda ise bu kimselerin diğerlerinin onları tanıyabilmeleri için önce özürleriyle beraber yaratılacaklarını, ancak daha sonra Allah’ın özürlerini iyileştireceğini ve sağlıklı bir insan haline dönüşeceklerini ileri sürer⁹⁴⁵. Görüşünün delili olarak ise Yeşaya 35/5-6: “O zaman körlerin gözleri açılacak, sağırların da kulakları açılacak. O zaman topal adam geyik gibi sıçrayacak ve dilsizin dili terennüm edecek”, Tesniye 32/39: “ ... Ben öldürürüm, ve ben diriltirim; Ben yaralarım ve ben iyileştiririm” pasuklarını ve Seder Nezikîn, Sanhedrin 91b: “Onlar mezarlarından özürleriyle beraber dirilecekler ve sonra tedavi edileceklerdir” açıklamasını gösterir.

3.7.2. Mesîhî Dönem ve Özellikleri (Kurtuluş Anlayışı)

Saadia, Mesîhî dönemin özellikleri hakkında bilgi vermeden önce, İsrailoğulları için gerçek bir huzur, mutluluk ve refah anlamına gelen bu kurtuluş⁹⁴⁶ döneminin Allah tarafından İsrailoğullarına sarıh bir şekilde müjdelendiğini bildirir. Buna göre Allah, dünyanın farklı bölgelerinde dağınık bir halde yaşayan İsrailoğullarını içinde bulundukları sürgün hayatından kurtaracak ve kutsal topraklarında toplayarak orada yaşamalarını sağlayacaktır. Bunun naklî delili Zekeriya 8/7-8: “Herşeye egemen Rab şöyle diyor: Halkımı doğudaki, batıdaki ülkelerden kurtarıp geri getireceğim. Yeruşalim’de yaşayacak, halkım olacaklar...” pasuğudur. Bu hususta sadece Zekeriya peygamber bildirimde bulunmamış, özellikle Musa peygamber de Mesîhî dönemde vuku bulacak kurtuluşla ilgili haber vermiştir. Tesniye 30/3-10: “Tanrınız Rab size acıyacak, sizi sürgünden geri getirecek. Sizi dağıttığı ulusların arasından yeniden toplayacak. Dünyanın öbür ucuna sürülmüş olsanız bile, Tanrınız Rab sizleri toplayıp geri getirecek. Sizi atalarınızın mülk edindiği ülkeye ulaştıracak. Orayı miras

⁹⁴³ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 229.

⁹⁴⁴ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 227.

⁹⁴⁵ Bacher, s. 111; Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 432.

⁹⁴⁶ Saadia, Mesîhî dönemi ve özelliklerini, genellikle “kurtuluş - الفرقان” kavramıyla ifade etmiştir.

alacaksınız. Tanrınız Rab üzerinize iyilik getirecek ve sizi atalarınızdan daha çok çoğaltacak. Sizin ve çocuklarınızın yüreğini değiştirecek. Öyle ki, O'nu bütün yüreğinizle, bütün canınızla seversiniz ve yaşayasınız. Tanrınız Rab bütün bu lanetleri sizden nefret edenlerin, size baskı yapan düşmanlarınızın üzerine yağdıracak. Siz yine Rab'bin sözüne kulak verecek, bugün size ilettiğim buyrukların hepsine uyacaksınız. Tanrınız Rab el attığınız her işte sizi başarılı kılacak; çok sayıda çocuğunuz olacak, hayvanlarınızın yavruları, toprağınızın ürünü bol olacak. Rab atalarınızdan nasıl hoşnut kaldıysa, sizden de öyle hoşnut kalacak ve sizi başarılı kılacak. Yeter ki, Tanrınız Rab'bin sözünü dinleyin, bu Yasa Kitabı'nda yazılı buyruklarına, kurallarına uyun ve bütün yüreğinizle, bütün canınızla O'na dönün” pasuklarında Musa'nın belirttiği hususlar Mesîhî dönemdeki kurtuluşa ilgilidir⁹⁴⁷.

Saadia'ya göre Mesîhî dönemde kurtuluşun gerçekleşeceğine olan inancın kabulünü gerektiren dört ana sebep vardır. Bunların birincisi, Allah'ın Musa, Yeşaya ve diğer peygamberler aracılığıyla kurtuluş döneminin gerçekleşeceğini bildirmesidir. Bu peygamberleri Allah gönderdiğine göre, şüphesiz onlar aracılığıyla insanlara haber verdiği hususları da gerçekleştirecektir. İkincisi, Allah âdildir ve doğru olmayan şeyleri yapmaktan uzaktır. Allah, İsrailoğullarını uzun süreli bir bela ve musibet dönemiyle başbaşa bırakmıştır. Bazılarına göre bu durum bir cezalandırma, bazılarına göre ise sadece bir imtihandan ibarettir. Ancak hangi sebepten dolayı olursa olsun bu durum nihayetsiz değildir. İşte o vakit, yani Mesih'in gelip de kurtuluş dönemini başlatacağı vakit, İsrailoğullarına zulmeden kimseler cezalandırılacak, acı ve ızdıraba maruz kalmışlar ise mükafatlandırılacaklardır. Bu durum, Yeşaya 40/2'de önceden haber verilmiştir: “*Suçlarının cezasını ödediklerini, günahlarının cezasını Rab'bin elinden iki katıyla aldıklarını ilan edin*”⁹⁴⁸.

Üçüncü sebep, Allah vaadine sadık, söylediği sözler ve verdiği emirler sonsuza kadar daim olandır. Yeşaya 40/8: “*Ot kurur, çiçek solar, ama Allah'ımızın sözü sonsuza dek durur*” pasuğunda bu durum açık bir şekilde belirtilmiştir. Dördüncü ve son sebep ise Allah'ın İsrailoğullarını Mısır esaretinden nasıl kurtardıysa Mesîhî dönemde de kurtaracağı düşüncesi arasındaki ilişkidir⁹⁴⁹. Saadia, Allah'ın İsrailoğullarına Mısır'daki

⁹⁴⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 230.

⁹⁴⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 230.

⁹⁴⁹ Sarachek, s. 33.

esaret hayatından kurtulacaklarını Tekvin 15/13-14 (*Rab Avram'a şöyle dedi: “Şunu iyi bil ki, senin soyun yabancı bir ülkede, gurbette yaşayacak. Dört yüz yıl kölelik edip baskı göreceksin. Ama soyuna kölelik yaptıran ulusu cezalandıracağım. Sonra soyun oradan büyük mal varlığıyla çıkacak*) pasuklarında önceden haber verdiğini söyler. Sonrasında da birçok mucizeler göstermek yoluyla bu sözünü yerine getirmiştir. Aynı şekilde Allah, Yeşaya 61/7’de “*Utanç yerine iki kat onur bulacaksınız, aşağılanma yerine payınızla sevineceksiniz, böylece ülkenizde iki kat mülk edineceksiniz; sevinciniz sonsuz olacak*” haber verdiği gibi gelecekte İsrailoğullarının büyük bir mutluluk, huzur, refah ve onur içinde yaşayacakları bir dönemi onlara vaad etmiştir. Bu döneme kadar yaşanmış ve yaşanacak tüm acı ve ızdıraplardan dolayı Allah’ın vereceği mükafat kat be kat fazlasıyla olacaktır. Saadia, Tesniye 30/5: “*Sizi atalarınızın mülk edindiği ülkeye ulaştıracak. Orayı miras alacaksınız. Tanrınız Rab üzerinize iyilik getirecek ve sizi atalarınızdan daha çok çoğaltacak*” pasuğunu da görüşlerinin delili olarak gösterir⁹⁵⁰. Saadia, Tevrat’ta Mısır’dan çıkış olayının sıklıkla tekrar edilmesinin sebebinin, İsrailoğullarına geçmişte yaşananları ve esaretten nasıl kurtulduklarını hatırlatmak olduğunu savunur. Çünkü Saadia’ya göre bu olay, gelecekte yaşanacağını ileri sürdüğü Mesîhî dönemdeki kurtuluşa ve Allah’ın vaadinin gerçekleşeceğine bir örnek olması açısından son derece önemlidir⁹⁵¹.

Saadia, belirttiği bu dört sebepten ve çeşitli naklî delillerden dolayı sabırlı bir şekilde şu an içinde bulundukları sürgün hayatına tahammül ettiklerini, umutlarını hiçbir şekilde kaybetmeksizin Allah’ın vaadinin gerçekleşeceği vakti güçlü bir imanla beklediklerini söyler. Bu husustaki imanının hiçbir şüphe içermediğini, tam tersine arttığını belirtir⁹⁵².

3.7.2.1. Mesîhî Dönemin Başlama Vakti

Saadia, İsrailoğulları için sürgün döneminin sona erip kurtuluş döneminin başlamasını temel olarak iki şarta bağlamıştır. Birincisi, İsrailoğullarının günahlarından tövbe etmeleri ve pişmanlık içinde olmaları; ikincisi ise Allah tarafından daha önceden belirlenmiş olan vaktin tamam olmasıdır⁹⁵³. Bu iki şarttan hangisi daha önce gerçekleşirse, kurtuluş da hemen akabinde vuku bulacaktır. İsrailoğulları tövbe edecek

⁹⁵⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 231.

⁹⁵¹ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 169.

⁹⁵² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 232.

⁹⁵³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 233; Arthur Marmonstein, “The Doctrine of Redemption In Saadya’s Theological System”, *Saadya Studies*, s. 106.

olursa daha önceden belirlenmiş vaktin beklenmesine gerek kalmayacak, Mesih gelecek ve kurtuluş dönemi başlayacaktır. Tesniye 30/1-3 “*Bütün bu olaylar –önünüze serdiğim kutsama ve lanetler– başınıza geldiğinde, Tanrınız Rab'bin sizi dağıttığı uluslar arasında bunları anımsayacaksınız. Bugün size ilettiğim buyruklar uyarınca siz ve çocuklarınız Tanrınız Rab'be döner, bütün yüreğinizle, bütün canınızla O'na uyarsanız, Tanrınız Rab size acıyacak, sizi sürgünden geri getirecek. Sizi dağıttığı ulusların arasından yeniden toplayacak*” pasukları ve devamında anlatılanlar Saadia’nın bu görüşünün delildir⁹⁵⁴.

Ancak, tövbe ve pişmanlık tamam olmayacak olursa, bu durumda belirlenen vaktin gelmesi beklenecektir. Bu arada yaşanan tüm acı ve kederler, bazıları için bir imtihan bazıları için ise yaptıklarının karşılıkları olarak bir cezalandırmadır. Bu vaktin öne çekilmesinin sadece tövbe yoluyla olabileceğini söyleyen Saadia, toplumun içinde salih ve dindar kimselerin bulunmasının bu vaktin öne alınmasına sebep teşkil edemeyeceğini, İsrailoğullarının Mısır’dan kurtuluş örneğiyle açıklar. Allah, toplumun içinde Musa, Harun, Meryem ve birçok önde gelen salih kimse olduğu halde Mısır’daki esaret hayatını seksen yıl daha devam ettirmiş, vakit tamam olunca da onları kurtarmıştır⁹⁵⁵.

Saadia, kurtuluş dönemiyle ilgili bu iki şartı belirlerken, tövbe şartının niteliği hakkında malumat sunmaktan kaçınmıştır. O’nun üzerinde durduğu asıl nokta, ikinci şart olan daha önceden belirlenmiş vakittir. Mesîhî dönemin başlama vaktine kadar ne kadar zaman geçecektir ve başlama vakti nasıl tespit edilebilir? Saadia, Mesîhî dönemin başlamasına dek ne kadar süre geçeceğini, Daniel kitabı on ikinci perekte bulunan bilgileri yorumlamak suretiyle ortaya koyar. Saadia, Daniel 12/7 “*İrmağın suları üzerinde duran keten giysili adamın sağ ve sol elini göğe kaldırarak sonsuza dek Diri Olan'ın adıyla ant içip, “Bir vakit, vakitler ve yarım vakit” dediğini duydum, “Kutsal halkın gücü tümüyle kırılınca, bütün bu olaylar son bulacak*” pasuğunda geçen “bir vakit, vakitler ve yarım vakit” kavramlarının Daniel tarafından anlaşılmadığını, bundan dolayı 12/8’de de (*Adamın söylediklerini duydumsa da anlamadım. Bunun için, “Ey efendim, bunların sonu ne olacak?” diye sordum*) belirtildiği gibi Daniel’in bunların anlamını sorduğunu söyler. Bunun üzerine melek, kapalı ifadelerle konuşmasının

⁹⁵⁴ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 233.

⁹⁵⁵ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 234.

sebebinin Daniel 12/9-10: “*Şöyle yanıtladı: “Sen git, Daniel. Bu sözler son gelinceye dek saklanıp mühürlenecek. Birçokları kendilerini arıtıp temizlenecek, lekesiz duruma gelecek, ama kötüler kötülük etmeyi sürdürecektir. Kötülerin hiçbiri anlamayacak, bilgeler anlayacak”* pasuklarında açıklamıştır. Saadia, hemen akabinde gelen Daniel 12/12 (*Bekleyip 1335 güne ulaşana ne mutlu*) pasuğunda, Mesîhî dönemin başlamasına kadar geçecek sürenin belirtildiğini söyler. Burada geçen “*gün*” kavramını “*sene*” olarak yorumlayan Saadia, bu görüşünün temelini Tanah’ta yer alan bu tür farklı örneklerle dayandırır. Buna göre, Saadia Mesîhî dönemin başlamasına kadar geçecek sürenin 1335 sene olduğunu ortaya koyar⁹⁵⁶.

Daniel 12/7’de geçen “*bir vakit, vakitler ve yarım vakit*” ifadesinin anlamının aslında 12/12’de 1335 yıl olarak açıklandığını savunan Saadia, Tanah’ta belirtilen bu durumun İsrailoğullarının tarihi incelendiğinde de açık bir şekilde anlaşıldığını söyler. Birinci “*vakit*” ifadesiyle, İsrailoğullarının Mısır’da çıkıp Filistin bölgesini ele geçirdikleri dönemden Süleyman Tapınağı’nın yapıldığı döneme kadar geçen 480⁹⁵⁷ sene; ikinci “*vakitler*” ifadesiyle Süleyman Tapınağı’nın ayakta kaldığı toplam süre olan 410⁹⁵⁸ sene; son olarak “*yarım vakit*” ifadesiyle bu iki dönemin toplamının yarısı olan 445 sene işaret edilmiştir. Toplamda ise Daniel 12/12’de de belirtilen 1335 senesine ulaşılmış olur⁹⁵⁹.

Saadia’nın yukarıda verdiğimiz açıklamalarından İsrailoğullarının Mısır’dan çıkıp Filistin topraklarını ele geçirmelerinden itibaren 1335 senelik bir dönem sonucunda Mesîhî dönemin başlayacağına inandığını ortaya koyabiliriz. Ancak, Saadia hiçbir şekilde bu 1335 senelik dönemin ne zaman başladığı ve dolayısıyla ne zaman bitip de Mesîhî dönemin başlayacağı bilgisini vermemektedir⁹⁶⁰. Kesin bir tarih vermemesinden dolayı Ortaçağ’da yaşamış birçok yorumcu Saadia’nın Mesîhî dönemin başlamasıyla ilgili olan bu yorumunu farklı tarihlerle ilişkilendirmişlerdir. Örneğin, Abraham b. Hiyya, (XII.y.y.), Nahmanides (XIII.y.y.), Gersonides (XIV. y.y.) ve İshak Abrabanel

⁹⁵⁶ Saadia, *Kitâb ‘ul Emânât*, s. 235; Henry Malter, “Saadia Gaon's Messianic Computation”, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, Edi. by David Neumark, Volume I, Number I, Cincinnati 1919, s. 45-46.

⁹⁵⁷ Talmud’a göre İsrailoğullarının Mısır’dan çıkmasından Süleyman Tapınağı’nın yapılmasına kadar yaşadığı süre 480 senedir (B.T., Seder Nezikîn, Sanhedrin 38a).

⁹⁵⁸ İnşaatından tahrip edilmesine kadar geçen süre 375 yıldır ancak Talmud geleneğinde bu süre 410 yıl olarak verilir (B.T., Seder Mo’ed, Yoma 9a). Saadia da muhtemelen bu geleneği takip ederek 410 senesini esas almıştır.

⁹⁵⁹ Saadia, *Kitâb ‘ul Emânât*, s. 236; Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 47.

⁹⁶⁰ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 48.

(XV.y.y.), Saadia'nın 1358 yılına, Raşi (XI. y.y.) ise 1397 yılına işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir⁹⁶¹.

Saadia, *Kitābu'l Emānāt*'ta Mesîhî dönemin vakti hakkında bilgi veren Daniel 12/12 dışında iki pasuk üzerinde daha durmuştur. Bunlardan birincisi, Daniel 12/11'dir. “*Günlük sununun kaldırılıp yıkıcı iğrenç şeyin konduğu zamandan başlayarak 1290 gün geçecek*” şeklinde geçen pasukta, Mesîhî dönemin gelişine kadar 1290 yıl geçeceği bildirilmektedir. Saadia'ya göre bu pasukta bildirilen husus, Daniel 12/7 ve 12. pasuklarda bildirilen geleceğe yönelik kehanetten 45 yıl sonra bildirilmiştir⁹⁶². Dolayısıyla Daniel 12/11 ve 12/12'de bildirilen vakit 1335 yıldır.

İkincisi ise Daniel 8/14'de geçen “*Kutsal varlık bana, “2300 akşam, sabah olacak, sonra kutsal yer yeniden düzene konulacak” dedi*” ifadeleridir. Saadia'ya göre burada bildirilen “2300 akşam ve sabah” ifadeleri, sabah ve akşamın bir günü oluşturması ve gün kavramının da yıl olarak yorumlanması gerektiğinden 1150 yıl olarak yorumlanmalıdır. Bu pasukta yer alan 1150 yıl sonra kutsal yerin yeniden düzene sokulacağı, yani Mesîhî dönemin başlayacağı bilgisi, Daniel'e ilk defa Mesîhî dönemle ilgili bilginin verilmesinden 185 yıl sonra verilmiş olmalıdır⁹⁶³. Buna göre, Mesîhî dönemin vaktiyle ilgili bilgi veren üç pasuğun yorumundan ortaya çıkan sonuç ve bunların Daniel 12/7'de haber verilen “*bir vakit, vakitler ve yarım vakit*” ifadesiyle olan ilişkisi 1335 yılına tekabül etmektedir. Saadia'ya göre bu pasuklar arasında herhangi bir tenakuz yoktur ve hepsi de aynı vakte delalet etmektedir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi Saadia sadece 1335 sene sürecek bir dönemden bahsetmektedir, bu dönemin ne zaman başladığı ve biteceği hakkında bilgi vermekten kaçınmaktadır⁹⁶⁴. Bu konudaki bilgi eksikliği, Saadia'nın Daniel kitabına yaptığı tefsir kitabının elyazmaları bulunduktan sonra açıklığa kavuşturulabilmiştir.

Saadia, Daniel 8/14'ün tefsirini yaparken, burada belirtilen “2300 akşam ve sabah” ifadelerinin, yarısının alınmak suretiyle 1150 gün, yani 1150 sene olarak anlaşılmasının gerektiğini bildirir. Tefsirinde belirttiği bu hususun açıklamasını, Daniel 12/11 pasuğuna bir atıfla devam ettiren Saadia şöyle söyler: “*Kral Artahşasta'nın otuz ikinci*

⁹⁶¹ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 49.

⁹⁶² Saadia, *Kitāb 'ul Emānāt*, s. 236.

⁹⁶³ Saadia, *Kitāb 'ul Emānāt*, s. 236.

⁹⁶⁴ Sarachek, s. 38-41.

yılında Yahudileri ilgilendiren bir hadise vuku buldu. Bu hadise, tamid olarak bilinen günlük sunularla ilgiliydi. Bu olay, Daniel 12/12'de bildirilen kehanetin söylenmesinden yaklaşık olarak kırk beş sene sonra meydana geldi. Bu olaya atfen, peygamber Daniel 12/11'de şöyle söylemiştir: 'Günlük sununun kaldırıldığı ... zamandan başlayarak 1290 gün (yani yıl) geçecek', dolayısıyla bu dönem bittiğinde, bu dönemin son yılı diğer dönemin ilk yılına tekabül edecektir''⁹⁶⁵. İşte, Saadia'nın *Kitabu'l Emânât*'ta haber vermediği tarih, Daniel kitabına yazdığı tefsirinde açık bir şekilde yer almaktadır. Çünkü, Nehemya 13/6'da da geçtiği gibi (*Ama bütün bunlar olup biterken ben Yerusâlim'de değildim. Bâbil Kralı Artahşasta'nın krallığının otuz ikinci yılında, onun yanına gitmiştim. Bir süre sonra yine izin istedim*) Daniel 12/11'de haber verilen günlük sununun kaldırılması olayı, Kral Artahşasta'nın otuzikinci yılında vuku bulmuştur. Buradan, Kral Artahşasta'nın otuzikinci yılından itibaren 1290 yıl eklendiğinde, Saadia'nın Mesîhî dönemin başlayacağını ileri sürdüğü tarihe ulaşmak mümkün olacaktır. Bu ise bize milâdi 968 senesini işaret etmektedir⁹⁶⁶.

Ancak, elyazmalarında bulunan bu bilgiye genellikle "ihtiyatla" yaklaşmıştır. Çünkü, hem Rabbânî âlimler hem de Saadia'nın en büyük muarızları olan Karaîm mezhebine müntesip âlimler, eserlerinde Saadia'nın böyle bir iddiada bulunduğunu zikretmemişlerdir⁹⁶⁷. Bu yüzden, konu hakkında oldukça detaylı bir inceleme yapmış olan Malter, nihaî olarak Mesîhî dönemin 968 yılında başlayacağını bildiren Daniel 8/14 pasuğun tefsirine ait bu elyazmasındaki bilgilerin, Saadia tarafından yazılmadığını, sonraki dönemlerde yaşamış bir yazarın metni istinsah ederken konuyla ilgili olarak kendi görüşünü sayfanın kenarına (derkenar) eklemiş olabileceğini savunmaktadır⁹⁶⁸. Hem *Kitâbu'l Emânât*'a hem de *Daniel Kitabının Tefsirine* bakıldığında Saadia'nın asıl amacının belli bir tarih vermekten ziyade, Mesih'in geliş zamanıyla ilgili olduğunu düşündüğü ve farklı süreler öngören Daniel 8/14; 12/11 ve 12. pasuklar arasında bir

⁹⁶⁵ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 50; Rabbî Saadia Gaon, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia*, s. 574.

⁹⁶⁶ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 51; Schlossberg, her ne kadar Saadia'nın Daniel kitabına ait tefsirinde bu şekilde bir hesaplama bulunsa da, diğer eserlerinde, özellikle de *Kitâbu'l Emânât*'ta böyle bir bilginin bulunmamasından ve Saadia'nın eserlerinden haberdar olan Ortaçağ Yahudi yazarlarının bu konuda O'ndan herhangi bir şey aktarmamalarından yola çıkarak bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmasının daha doğru olacağını söylemektedir (Schlossberg, s. VI). Konuyla ilgili araştırma yapmış olan Sarachek ise hesaplamaları sonucu bu yılın 965 olması gerektiğini iddia etmiştir (Sarachek, s. 41).

⁹⁶⁷ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 52-54.

⁹⁶⁸ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 55.

tenakuzun bulunmadığını, bunların aslında aynı vakti ifade ettiklerini ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır⁹⁶⁹.

3.7.2.2. Mesîhî Dönem Öncesi ve Sonrasında Yaşanacaklar

Saadia, her birini Tanah ve Talmud'tan çıkardığı çeşitli delillere dayanmak suretiyle Mesîhî dönemin başlamasından önce ve başladıktan sonra yaşanacak olaylar hakkında öngörülerde bulunur⁹⁷⁰.

Yaşanacak ilk hadise, İsrailoğullarının sürgün hayatı yaşayacak olmalarıdır. Daha önce belirttiğimiz Mesîhî dönemin başlamasının iki şartından biri olan “tövbe ve pişmanlığın” yerine getirilmemesi, ikinci şart olan “belirlenen vaktin” beklenmesini gerektirecektir. Ancak, Saadia’ya göre, belirlenen vakit geldiği halde şayet İsrailoğulları hâlâ tövbe ve pişmanlık içinde değiller ise bu durumda Allah İsrailoğullarına o kadar şiddetli bela ve musibetler yağdıracak ki onlar kesin bir şekilde tövbe edecekler ve pişmanlık içinde Allah’a yalvaracaklar. Onların bu kesin tövbeleri Allah tarafından kabul edilecek ve ancak bu sayede kurtuluş dönemi başlayacaktır. Saadia, görüşünün delili olarak B.T. Seder Nezikîn, Sanhedrin 97b’de bulunan şu açıklamayı gösterir: “*Şayet İsrailoğulları tövbe edecek olurlarsa kurtuluşa ereceklerdir. Tövbe etmeyecek olurlarsa Allah verdiği emirleri Haman’inkilerden daha şiddetli olan bir kral çıkaracak ve bundan dolayı İsrailoğulları tövbe edecektir. Bu sayede kurtuluşa ereceklerdir*”⁹⁷¹. Tanah’tan ise Daniel 12/1 :” ... *Ulusun oluşumundan beri hiç görülmemiş bir sıkıntı dönemi olacak ...*” pasuğunun yukarıda olacıklara delalet ettiğini iddia eder⁹⁷².

Daha sonra, Yusuf’un soyundan gelecek bir Mesih⁹⁷³ ortaya çıkacaktır. Rahel’in soyundan olan bu Mesih, Celile Dağı tarafında ortaya çıkacak, Yahudileri etrafında toplayacak⁹⁷⁴. Görüşünün kaynağını, B.T. Seder Mo’ed, Sukkah 52a-b’de bulunan bilgilere dayandıran⁹⁷⁵ Saadia, aşağıda açıklayacağımız bazı vuku bulacağını savunduğu

⁹⁶⁹ Malter, *Saadia Gaon's Messianic Computation*, s. 57-58.

⁹⁷⁰ Marmonstein, s. 113.

⁹⁷¹ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 238.

⁹⁷² Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 240.

⁹⁷³ Asıl adı Nehemiah b. Hushiel b. Efrayim b. Yusuf’dur, ancak insanlar O’nu Yakup’un oğlu Yusuf’un soyundan gelen Mesih olarak bileceklerdir (Jacob Klatzkin, “Armilus”, *EJ*, Vol. II, s. 474; Marmonstein, s. 117). Kurtuluşu başlatması beklenen asıl Mesih’in soyu ise Davud’a ve O’ndan da Yakup’un oğlu Yahuda’ya dayanır (II. Tarihler 2/1-16)

⁹⁷⁴ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 239.

⁹⁷⁵ Ancak bunu açık bir şekilde belirtmeyen Saadia, sadece وقالوا (dediler ki) ifadesini kullanmak suretiyle önceki âlimlerin görüşlerinden yararlandığını zımnen göstermiştir.

hadiseleri de yine Talmud'taki bu açıklamaya dayandırır⁹⁷⁶. Saadia, Yusuf'un soyundan gelmesi beklenen bu Mesih'in gelişinin şarta bağlı olarak gerçekleşeceğini savunmaktadır. Geldiği zaman, Davud'un soyundan gelecek olan asıl Mesih'in gelişini haber verme ve O'nun için uygun koşulları oluşturma fonksiyonunu yerine getirecektir. Malaki 3/1 pasuğunu da görüşünün delili olarak gösterir: “*İşte habercimi gönderiyorum. Önümde yolu hazırlayacak ...*”⁹⁷⁷.

Yusuf'un soyundan gelecek bu Mesih, bir zamanlar Romalıların elinde bulunan Kudüs'ü yeniden ele geçirecek ve belli bir süre etrafında bulunan destekçileriyle beraber burada yaşayacaktır⁹⁷⁸. Daha sonra, Kudüs'te yaşayan Yusuf'un soyundan gelen bu Mesih'e karşı Armilus⁹⁷⁹ isminde bir adam çıkacaktır⁹⁸⁰. Armilus, Kudüs'ü ele geçirecek, orada büyük bir katliam yapacaktır. Yusuf'un soyundan gelen Mesih'i öldürecek, insanların bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir alacaktır⁹⁸¹. Zekeriya 14/1-2: “*İşte Rabbin günü geliyor! Ey Yeruşalim halkı, senden yağmalanan mal gözlerinin önünde paylaşılacak. Yeruşalim'e karşı savaşmaları için bütün ulusları bir araya getireceğim. Kent ele geçirilecek, evler yağmalanacak, kadınların ırzına geçilecek. Kentte yaşayanların yarısı sürgüne gönderilecek, geri kalanlar kentte kalacak.*” ve

⁹⁷⁶ Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 172; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 239.

⁹⁷⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 241; Sarachek, s. 43.

⁹⁷⁸ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 239; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 173.

⁹⁷⁹ Armilus ya da Armilius, Yahudi eskatolojisinde Mesih'e karşı mücadele edecek kişi olarak düşünülür. Yahudi halk hikayelerinde anlatıldığına göre, dünyanın son döneminde Mesih'e karşı mücadele edecek olan kraldır. Hristiyanlık'ta Anti-Christ, İslâm'da ise hadislerden elde edilen bilgiler doğrultusunda Deccal ile aynı kişi olduğu düşünülmektedir (Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 284-285). Armilus ile ilgili olarak özellikle sonraki dönem apokaliptik midraş türündeki eserlerden *Midraş Vayoşa*, *Sefer Zerubbavel* ve *Nistarot şel Rabbi Şimon b. Yohai* adlı eserlerde Armilus'un Yusuf'un soyundan gelecek Mesih'i öldüreceği, Kudüs'e hâkim olacağı ve sonunda Davud'un soyundan gelecek asıl Mesih tarafından öldürüleceği anlatılır (Klatzkin, s. 474-475; Kürşat Demirci, “Deccal”, *DİA*, Cilt 9, s. 67). Bunlar arasında özellikle *Sefer Zerubbavel* “Armilus” ismini ana tema olarak kullanması açısından oldukça önemlidir (David Berger, “Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus”, *AJS (Association for Jewish Studies) Review*, Vol. 10, No. 2, Autumn 1985, s. 156). Talmud edebiyatı dışında ilk defa Saadia tarafından bilgi verilen Armilus figürünün çoğunlukla *Sefer Zerubbavel*'den yararlanılarak oluşturulduğu düşünülmektedir (Klatzkin, s. 474). *Sefer Zerubbavel* (*Zerubbabel'in Kitabı*), M.S. 629-636 yılları arasında Filistin'de yazılmış, Armilus hakkında bilgi veren en erken kaynaklardan biridir. Esere göre Armilus, Yusuf'un soyundan gelecek Mesih'le savaşıacak, O'nu öldürüp Kudüs'ü ele geçirecek, Yahudilere zulmedecek ve sonunda da Davud'un neslinden gelecek asıl Mesih tarafından öldürülecektir. Eser Ortaçağ Yahudi âlimlerinin Mesih konusundaki görüşlerini etkilemesiyle de bilinen bir eserdir (Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*, The Macmillan Company, New York 1927, s. 49). Saadia'nın Armilus hakkındaki görüşlerinin en önemli kaynağı olan bu eser ve İngilizce tercümesi için bkz. John C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postbiblical Jewish Apocalypse Reader*, Society of Biblical Literature, USA 2005, s. 40-66 (40-51 eser hakkında bilgi, 51-66 eserin İngilizce tercümesi).

⁹⁸⁰ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 239.

⁹⁸¹ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 239.

Zekeriya 12/10: “*Bana, yani deştiklerine bakacaklar; biricik oğlu için yas tutan biri gibi yas tutacak, ilk oğlu için acı çeken biri gibi acı çekecekler*” pasuklarında anlatılanları, yaşanacakların delili olarak gösterir⁹⁸².

Saadia, Kudüs’ün Armilus tarafından ele geçirilmesinden sonra İsrailoğulları’nın kendi arasında ve diğer devletlerle ihtilafa düşüp anlaşmazlıklar yaşayacağını iddia eder. Bu dönemde, diğer devletler İsrailoğullarını çöllere ve ıssız kıraç topraklara sürgüne gönderecek, insanların birçoğu açlıktan ve susuzluktan öleceklerdir. Bu şiddetli sürgün hayatı o kadar ızdıraplı olacaktır ki İsrailoğullarının bir kısmı dinlerini değiştirecek, geriye sadece imanları halis mü’minler kalacaktır⁹⁸³. Görüşünün delili ise Hezekiel 20/35-36: “*Sizi ulusların çölüne getirecek, orada yüz yüze yargılayacağım. Atalarınızı Mısır Çölü’nde nasıl yargıladıysam, sizi de öyle yargılayacağım ...*” pasuklarıdır. Ayrıca, yine Hezekiel 20/38’de geçen “*Aranızda bana karşı gelenlerle başkaldıranları ayıracağım...*” ifadesinin de imanları halis mü’minlerin kalacağına işaret ettiğini savunur⁹⁸⁴.

Saadia’ya göre Mesih’in gelmesinden önce vuku bulacak son hadise İlyas peygamberin imanları halis olan bu Yahudi mü’minlere görünmesi ve onlara kurtuluğu müjdelemesidir⁹⁸⁵. Malaki 4/5-6: “*Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce size Peygamber İlyas’ı göndereceğim. O babaların yüreklerini çocuklarına, çocukların yüreklerini babalarına döndürecek ...*” pasuğunu bu görüşünün delili olarak sunar⁹⁸⁶.

Yukarıda saydığımız hadiselerden sonra Davud’un soyundan asıl Mesih gelecektir. Malaki 3/1’de haber verildiği gibi (*Aradığınız Rab ansızın tapınağına gelecek; görmeyi özlediğiniz antlaşma habercisi gelecek*” diyor Her Şeye Egemen Rab) Mesih’in gelişi âni ve önceden haber verilmeksizin gerçekleşecektir. Bir grup yandaşıyla beraber Kudüs’e gidecek olan Mesih, Armilus’un elinde bulunan şehri geri alacak, O’nu öldürecek ve şehirden atacaktır. Saadia’ya göre Hezekiel 25/14’de (*Halkım İsrail aracılığıyla Edom’dan öç alacağım. İsraililer onlara öfkem, kızgınlığım uyarınca davranacak*) savunduğu bu görüşler anlatılmaktadır. Yine O, tıpkı Yeşaya 61/3-4 (*Sionda yaşlılara tayin edip, kül yerine başlarına çelenk, yas yerine meserret yağ,*

⁹⁸² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 240; Sarachek, s. 43.

⁹⁸³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 239.

⁹⁸⁴ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 240.

⁹⁸⁵ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 239; Sarachek, s. 42.

⁹⁸⁶ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 240.

ağırlık ruhu yerine hamt لباسını vermek için beni gönderdi ki, onlara salâh ağaçları, Rabbin, izzet bulsun diye, diktiği denilsin. Ve eski harabeleri bina edecekler, evvelki vakitlerin viranelerini kuracaklar, ve harap şehirleri, çok nesillerden kalma viraneleri yeniletecekler ...) pasuklarında açıklandığı gibi Mesih'in beraber olduğu insanlara büyük bir onur ve şeref kazandıracağını, Armilus'un elinden aldığı kutsal toprakları tekrar inşa edeceğini savunmaktadır⁹⁸⁷.

Saadia, Mesih'in gelişinden sonra yaşanacak hadiseler konusunda ilk olarak Gog ve Magog'un⁹⁸⁸ Davud'un soyundan gelen Mesih'in ortaya çıktığı ve halkını ve topraklarını bereketlendirdiği haberini alacağını sayar. İsrailoğullarının herhangi bir duvar veya kale olmaksızın emniyet içinde nasıl yaşadıklarını duyan Gog ve Magog, onları kıskanacak ve onların bu rahat hayatlarına göz dikeceklerdir. O'na göre Hezekiel 38/11'de (*Diyeceksin ki: Sursuz köyleri olan bir ülkeye saldırarak, esenlik ve güvenlik içinde yaşayan insanların üzerine yürüyeceğim. Bu köylerin tümü sursuz; kapıları da kapı sürgüleri de yok*) anlatılanlar bu olaylara delalet etmektedir⁹⁸⁹.

Daha sonra, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan çeşitli milletlerden birçok kimseyi kutsal topraklarda Mesih'in yanında toplayacaktır. Saadia'ya göre, toplanan insanlar biri azaba çarptırılmaya dâçar olan günahkârlar ve diğeri de ıslah olup hakiki imana erişmek isteyen kimselerden oluşan iki gruptan oluşur. Birinci grupta bulunan insanlar, Yoel 3/1-2 (*O günler Yahuda ve Yeruşalim halkını sürgünden geri getirdiğimde, bütün ulusları toplayıp Yehoşafat Vadisi'ne indireceğim*) ve devamında bildirildiğine göre günahkârlardır. Bu kimseler, çeşitli azaplarla, savaş ve bedenlerinin çürütülmesi yollarıyla cezalandırılacaktır⁹⁹⁰. İkinci grupta bulunan insanlar ise, Sefanya 3/9'da (*O zaman, hep birlikte beni adımla çağırmaları, omuz omuza bana hizmet etmeleri için, halkların dudaklarını pak kılacağım*) belirtildiği gibi günahlarından arındırılacak olanlardır. Bu kimseler de İsrailoğullarına çeşitli şekillerde hizmet edeceklerdir. Örneğin, Yeşaya 49/23'de (*ve krallar sana lala, ve kraliçeleri sana dadı olacaklar; yere*

⁹⁸⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 241; Sarachek, s. 44.

⁹⁸⁸ İslâm geleneğindeki karşılığıyla Ye'cüc ve Me'cüc. Gog, Hezekiel 38. ve 39. pereklerdeki anlatıma göre Magog diyarındaki savaşçı bir kraldır. Allah'ın azabının bir aracı olarak bizzat Tanrı Yahve tarafından seçilen Gog, kasırğa gibi eserek, bulut gibi her yeri kaplayarak şehirleri yağmalayacak ve taş üstünde taş bırakmayacaktır. İsrailoğullarının kutsal topraklarını da çok sayıda askeriyle işgal eden Gog, kutsal topraklara saldırmasının karşılığı olarak Tanrı Yahve tarafından cezalandırılacaktır. Gog yenilecek, ordusu ve O'nunla beraber olan diğer ulusların orduları da yenilgiye uğrayacak, Magog diyarı da azaba çarptırılacaktır.

⁹⁸⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 242.

⁹⁹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 242.

kapanıp ayaklarının tozunu yalıyacaktı; ve bileceksin ki, Rab benim; ve beni bekleyenler utandırılmıyacaklardır) geçtiği gibi hizmetçi olacaklar veya Yeşaya 14/2’de *(ve uluslar onları alıp yerlerine getirecekler; ve İsrail evi Rabbin toprağı üzerinde onları köle ve cariye olarak kendine mülk edinecek; ve kendilerini sürgün etmiş olanları sürgün edecekler; ve kendilerine gadretmiş olanlara hâkim olacaklar)* geçtiği gibi köle ve cariyeler olacaklardır. Bu insanların bir kısmı da kendi ülkelerine dönecekler, ancak Davud’un soyundan gelen Mesih’e itaat edecekler ve O’nun isteklerini yerine getireceklerdir⁹⁹¹. Örneğin, kendi ülkelerinde bulunan İsrailoğulları soyuna mensup kimselerin, Filistin topraklarına, Kudüs’e nakledilmesine yardımcı olacaklardır (Yeşaya 66/20: “... onlar da, bütün milletlerden kardeşlerinizin hepsini, atlarla, ve arabalarla, ve tahtirevanlarla, ve katırlarla, ve hecinlerle mukaddes dağıma, Yerusâlime, Rabbe takdime olarak getirecekler ...”)⁹⁹².

Saadia, dünyanın dört bir tarafında yaşayan İsrailoğullarının Kudüs’te toplanacağını ve bu süreçte diğer milletlerin de onlara yardımcı olacağını çeşitli örneklerle açıklar. Konuyla ilgili olarak üzerinde durduğu çarpıcı bir nokta da çölde yalnız başına yaşayan Yahudilerin durumudur. Herhangi bir ülkede yaşayan Yahudiler, diğer milletlerin yardımıyla Kudüs’e ulaşabilecektir, ancak çölde tek başına yaşayan ve hiçbir yardımcısı bulunmayan Yahudilerin durumu ne olacaktır? Bu kimseler, bir bulutun ya da rüzgarın kendilerini kaldırıp Kudüs’e götürmesi yoluyla Allah tarafından hızlı bir şekilde taşınacaktır. Saadia’ya göre bu durum Yeşaya 60/8 (*Nedir bunlar bulut gibi, yuvalarına yaklaşan güvercinler gibi süzülüp gelenler*) ve 43/6 (*Kuzeye, ‘Ver’, güneşe, ‘Alıkoyma; Oğullarımı uzaktan, kızlarımı dünyanın dört bucağından getir’ diyeceğim*) pasuklarında açıklanmış olan husustur⁹⁹³.

Saadia’nın, Davud’un soyundan gelen Mesih döneminde, dünyanın dört bir tarafındaki İsrailoğullarının Kudüs’te toplanmasının ardından gerçekleşeceğini ileri sürdüğü bir diğer hadise ise Mesih zamanına kadar ölmüş olan tüm salih ve dindar Yahudilerin

⁹⁹¹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 243.

⁹⁹² Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 244.

⁹⁹³ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 244.

dirilmesi hadisesidir. Ölümler arasından dirilecek ilk kişi, oldukça dindar ve Allah'ın salih bir kulu olan Yusuf'un soyundan gelen Mesih olacaktır⁹⁹⁴.

Bu dönemde yaşanacak son hadise, Saadia'ya göre, Kudüs'teki Tapınak Dağı'nda Süleyman Tapınağı'nın yeniden inşasıdır⁹⁹⁵. Hezekiel 40. perekte verilen bilgiler çerçevesinde Süleyman Tapınağı yeniden inşa edilecek, Yeşaya 54/12'de (*Kale burçlarını yakuttan, kapılarını mücevherden, surlarını değerli taşlardan yapacağım*) bildirildiği şekilde Tapınak'ın içinde değerli taşlar ve mücevherler bulunacak ve yine Yeşaya 35/7'de (*...çölde sular ve bozkırda seller fışkıracak*) haber verildiği gibi Süleyman Tapınağı'nın bulunduğu bölge, terk edilmiş, ıssız ve virane bir yer görüntüsünden uzak, tamamen meskun bir bölge haline dönüşecektir⁹⁹⁶. Saadia, Tapınak Dağı'nda inşa edilecek bu Süleyman Tapınağı⁹⁹⁷ üzerine Allah'ın nurunun (*şekina*) yoğun bir şekilde tezahür edeceğini savunmaktadır. Yeryüzündeki diğer bütün parlak şeyler bu nura nisbetle sönük ve loş kalacaktır. Hatta bu nur, Süleyman Tapınağı'nın üzerine yeryüzünden gökyüzüne kadar öyle yoğun bir şekilde ışıldayacak ki oranın yolunu bilmeyen bir kimse gökyüzüne doğru yükselen bu ışığı takip etmek suretiyle Süleyman Tapınağı'nı bulabilecektir⁹⁹⁸. Saadia, bu görüşlerinin delili olarak da Yeşaya 60/1-3 pasuklarını gösterir: “*Kalk, aydınlan; çünkü ışığın geldi, ve Rabbin izzeti senin üzerine doğdu. Çünkü işte, dünyayı karanlık, ve ümmetleri koyu karanlık örtecek; fakat senin üzerine Rab doğacak, ve izzeti senin üzerinde görünecek. Ve senin ışığına milletler, ve sana doğan günün parlaklığına krallar gelecekler*”.

Saadia, asıl Mesih'in gelmeden önce ve geldikten sonra yaşanacağını ileri sürdüğü hadiselerin vukuundan sonra İsrailoğullarının bu mutlu ve huzurlu yaşam biçimlerinin dünya ayakta durduğu müddetçe devam edeceğini savunur. Çünkü, Yeşaya 45/17'de (*Ama İsrail Rab tarafından kurtarılacak, sonsuza dek sürecek kurtuluşu. Çağlar boyunca utandırılmayacak, asla rezil olmayacak*) bildirildiği gibi İsrailoğullarının kurtuluş dönemi, Mesîhî dönemin bitip ahiret hayatının başlamasına kadar devam edecektir. O'nun bu pasukta üzerinde durduğu nokta, “*עד עולם עד - sonsuza dek*” ifadesidir. Saadia, İbranice'de bulunabilecek en güçlü ifadelerden biri olan bu ifadenin

⁹⁹⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 245; Ölümlerin, Davud'un soyundan gelen Mesih zamanında dirilmesi konusuyla ilgili detaylı bilgi için “*Mesîhî Dönemde Ölümlerin Dirilişi*” bölümüne bkz.

⁹⁹⁵ Sarachek, s. 49.

⁹⁹⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 245.

⁹⁹⁷ Saadia, “*Süleyman Tapınağı*” olarak bilinen bu mabed için Arapça *البيت المقدس* tabirini kullanmaktadır.

⁹⁹⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 245.

kullanılmasının en önemli sebebinin Allah'ın Mesîhî dönemde gerçekleşeceğini vaad ettiği kurtuluşu kesin ifadelerle haber vermek ve bu kurtuluşun geçici ve sınırlı bir vakitte olacağını ileri sürenlerin iddialarını ortadan kaldırmak olduğunu söyler⁹⁹⁹.

3.7.2.3. Mesîhî Dönemle İlgili Bir İtiraz ve Cevabı

Saadia, gelecekte bir dönemde vuku bulacağını ileri sürdüğü Mesîhî dönem vaatlerinin, aslında İkinci Mabet¹⁰⁰⁰ döneminde vuku bulduğunu iddia eden Yahudilerin¹⁰⁰¹ varlığından bahsetmektedir. Onlara göre bu vaatler geçmişte yaşandığı için gelecekte vuku bulacağına inanılacak herhangi bir vaat kalmamıştır. Ayrıca bu insanlar, Allah'ın Mesîhî dönemde vuku bulacağını söylediği hadiselerin ancak Yahudilerin Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğdiği zaman gerçekleşebileceği şartına bağlı olduğunu, fakat Yahudilerin bu şartı hiçbir zaman yerine getirmedikleri ve günahkâr kaldıkları için Allah'ın devletlerini ellerinden aldığını ve onları güçsüz bıraktığını ileri sürmüşlerdir. İkinci Tapınak döneminde, Mesîhî dönemde yaşanacak bazı hadiselerin vuku bulduğunu savunan bu Yahudiler, diğer hadiselerin ise Yahudi milletin günahkâr olmalarından dolayı yaşanmadığını ileri sürmüşlerdir¹⁰⁰².

Bu Yahudi grubun savundukları bazı görüşleri kısaca zikreden Saadia, çeşitli tarihsel kayıtlardan ve Tanah pasuklarından çıkardığı deliller yardımıyla onların görüşlerinin bâtıllığını ispatlamaya çalışır. Burada bizi asıl ilgilendiren husus, Saadia'nın bu iddiaya çeşitli şekillerde cevaplar verirken Mesîhî dönemde yaşanacaklar hakkında daha detaylı bilgiler sunmasıdır. İlk delili, Hezekiel 34/13 (*Onları ulusların arasından çıkaracak, ülkelerden toplayacak, kendi yurtlarına geri getireceğim*) pasuğunda belirtildiği gibi Mesîhî dönemde diğer ülkelerde bir kişi bile kalmaksızın tüm İsrailoğullarının Kudüs'te toplanacak olmasının belirtilmesidir. Ancak yine Tanah'tan Nehemya 7/66'da haber

⁹⁹⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 246.

¹⁰⁰⁰ "İkinci Mabet" dönemi tabiriyle kastedilen, Yahudilerin sürgünde yaşadıkları Bâbil topraklarından Kudüs'e geldikten sonra Süleyman Tapınağı'nı tekrar inşa ettikleri M.Ö. 515 yılıyla Romalılar tarafından yıkıldığı M.S. 70 yılı arasında kalan zaman dilimidir. Bazı araştırmacılar ise İkinci Mabet döneminin başlangıç tarihi olarak Bâbil sürgününden dönüşün başladığı M.Ö. 538 yılının esas alınmasının gerektiğini ileri sürmektedirler (Besalel, *Yahudi Tarihi*, s. 52; Ali Osman Kurt, "İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 2006, s. 445; Güngör, *Süleyman Mabedi*, s. 53-61).

¹⁰⁰¹ Saadia, burada herhangi bir grubun ismini zikretmediği için bunların kim olduğu hakkında farklı tahminlerde bulunulmuştur. Malter, Saadia'nın burada özellikle bir grubu kastetmediğini, çünkü bu tür görüşlerin Rabbâniler, Karaîm ve diğer Yahudi mezhepleri arasında taraftar bulduğunu ileri sürerken (Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 239), Rapoport, Poznański ve Altmann Saadia'nın burada kastettiği Yahudilerin Karaîm olduğunu savunur (Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 176).

¹⁰⁰² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 247.

verildiğine göre İkinci Mabet döneminde kutsal topraklara dönenlerin sayısı ancak “*Bütün halk toplam 42360 kişiydi*”¹⁰⁰³. Dolayısıyla, Saadia’ya göre İkinci Mabet döneminde tüm Yahudiler Filistin topraklarına dönmedikleri ve bu durum Tanah’ta da açık bir şekilde belirtildiği için Mesîhî dönemin yaşanmış olmasına imkan yoktur.

Yeşaya 60/11’de “*Ve kapıların daima açık duracak; milletlerin servetini, ve sürgün getirilen krallarını sana getirsinler diye gece gündüz kapanmıyacaklar*” bildirildiğine göre Mesîhî dönemde yeniden inşa edilecek Süleyman Tapınağı’nın kapıları hiçbir zaman kapatılmayacaktır. Ancak, İkinci Mabet döneminde inşa edilen Süleyman Tapınağı’nın kapıları ise Nehemya 7/3’de haber verildiğine göre güneşin batımından önce kapatılıp öğle vaktine kadar açılmıyordu (Onlara, “*Güneş ortalığı ısıtıncaya kadar Yeruşalim kapıları açılmasın*” dedim ...).

Yine bir başka delili Yeşaya 60/12’de (Çünkü sana kulluk etmeyen ulus ya da krallık yok olacak, evet, o uluslar tam bir yıkıma uğrayacak) haber verilmiş olan Mesîhî dönemde dünya üzerindeki tüm krallar, devletler ve milletlerin İsrailoğullarına itaat edecek olmalarıdır. Ancak, Nehemya 9/36’da “*Bak, bugün köleyiz. Meyvelerini, iyi ürünlerini yesinler diye atalarımıza verdiğin ülkede köle olduk*” bildirildiği kadarıyla İsrailoğullarının oturdukları kendi toprakları bile aslında başka bir millete ve krala aittir¹⁰⁰⁴. Ayrıca, Yeşaya 2/4’de (... insanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, ...) bildirildiğine göre Mesih döneminde insanlar arasında savaş olmayacaktır. Ancak, Saadia kendi dönemini değerlendirerek insanların dinleri için eskisinden daha şiddetli ve acımasız bir şekilde savaştıklarını söylemektedir. Yeşaya 11/6-8 arasında Mesîhî dönemde yaşayan hayvanların, örneğin kurt ile kuzunun birlikte barış içinde yaşayacağı bildirilmektedir (Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yanyana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek. İnekle ayı birlikte otlayacak, yavruları bir arada yatacak, aslan sığır gibi saman yiyecek. Emzikteki bebek kobra deliği üzerinde oynayacak, süttten kesilmiş çocuk elini engerek kovuşuna sokacak)¹⁰⁰⁵. Ancak tarihi kayıtlara ve kendi yaşadığı döneme bakarak böyle bir hadisenin henüz yaşanmadığını söyler. Dolayısıyla, Saadia’ya göre

¹⁰⁰³ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 249.

¹⁰⁰⁴ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 250.

¹⁰⁰⁵ Saadia, *Kitâb ’ul Emânât*, s. 252.

Tanah'tan elde edilen bu bilgiler çerçevesinde Mesîhî dönemin İkinci Mabad döneminde yaşanmış olmasına imkan olmadığı aşıkardır.

Mesîhî dönemde gerçekleşeceğini savunduğu en önemli hadiselerden biri Gog'un savaşı ve yenilmesi sonrasında İsrailoğullarının yaşadıkları kentlerde bu savaş sonrası ele geçirdikleri malzemeleri yedi yıl boyunca yakacak olmalarıdır (Hezekiel 39/9: ” O zaman İsrail kentlerinde yaşayanlar dışarı çıkıp topladıkları silahları yakacaklar. Küçük büyük kalkanları, yayları, okları, sopaları, mızrakları ateşe atacaklar. Bunlarla yedi yıl ateş yakacaklar”). Ayrıca, Mısır'daki Nil nehri bir yerde, Fırat nehri ise yedi yerde öyle kuruyacak ki insanlar rahatlıkla karşıdan karşıya geçebileceklerdir (Yeşaya 11/15: “Rab Mısır'ın Süveyş Körfezi'ni tümüyle kurutacak. Elinin bir sallayışıyla estireceği kavurucu rüzgarla Fırat'ı süpürüp yedi dereye bölecek, öyle ki, insanlar ırmak yatağından çarıkla geçebilsin”) ¹⁰⁰⁶.

Saadia'ya göre, Mesîhî dönemde yaşanacak hadislerden bir diğeri de Zeytin Dağı'nın ikiye yarılması mucizesidir. Zekeriya 14/4'de (*O gün O'nun ayakları Yeruşalim'in doğusundaki Zeytin Dağı'nın üzerinde duracak. Zeytin Dağı doğuya ve batıya doğru ortadan yarılıp çok büyük bir vadi oluşturacak. Dağın yarısı kuzeye, öbür yarısı güneye çekilecek*) açıklandığı gibi Kudüs'teki Zeytin Dağı doğuya ve batıya doğru ikiye ayrılacaktır. Ayrıca, Süleyman Tapınağı Mesîhî dönemde yeniden inşa edilecek ve onun ölçüleri Hezekiel 43/11 ve devamında bildirilen ölçülere göre olacaktır. Yine Saadia'ya göre Mesîhî dönemde Süleyman Tapınağı'ndan bir su kaynağı çıkacak ve gittikçe büyüyerek insanların karşı kıyıya geçemeyeceği kadar geniş bir ırmak haline dönüşecektir. Ayrıca bu ırmağın her iki yanında yaprakları ve meyveleri şifa ve yiyecek olarak kullanılacak çeşitli meyve ağaçları yetişecektir. Tüm bu hususların Hezekiel 47/1 (*Adam beni tapınağın girişine geri getirdi. Doğuya doğru tapınağın kapı eşiğinin altından sular aktığını gördüm. Tapınak doğuya bakıyordu. Sular tapınağın güney yanının altından, sunağın güneyinden aşağıya akıyordu*), 47/5 (*Bin arşın daha ölçtü, içinden geçemediğim bir ırmak oluştu. Sular yükselmişti, içinden yürüyerek karşıya geçilemezdi, yüzülecek kadar derin bir ırmak oluşmuştu*) ve 47/12 (*İrmağın her iki yanında her çeşit meyve ağacı yetişecek. Yaprakları solmayacak, meyveleri tükenmeyecek. Her ay meyve verecekler, çünkü tapınaktan çıkan sular oraya akıyor. Meyveleri yiyecek olarak, yaprakları şifa için kullanılacak*) pasuklarında açıklandığını

¹⁰⁰⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 250.

savunan Saadia, kendi dönemine kadar gelen haberler arasında İkinci Mabed döneminde bu hadiselerin yaşandığına dair bir kayıt bulunmadığını, dolayısıyla Mesîhî dönemin henüz yaşanmış olamayacağını ileri sürmektedir¹⁰⁰⁷.

3.7.3. Ahiret Hayatı, Ceza ve Mükafat

Saadia, Yahudi milletin ahiretin varlığına iman hususunda ittifak halinde olduğunu ve bu inancın herhangi bir değişikliğe uğramasının sözkonusu bile olamayacağını belirtmektedir¹⁰⁰⁸. O, Malaki 3/17-18¹⁰⁰⁹ pasuklarını delil göstererek, Allah'ın kâfirlerle mü'minlerin arasını ayırt edeceğini ve salih insanlar için bir zaman/dönem hazırlayacağını bildirdiğini söyler. İşte bu noktadan yola çıkarak, salih kimselerin bu dünyada yaptıklarının ve katlandıklarının karşılığı olarak mükafatlandırılacakları bu dönemi “دار الآخرة - *Ahiret hayatı*” olarak adlandıran Saadia, bu dönemle ilgili delillerini ortaya koyar¹⁰¹⁰. Aklî, naklî ve gelenek kaynaklarından çıkardığı bu delilleri açıklamak suretiyle ahiret hayatının Yahudi kaynaklarında zikredilişi ve bu dönemin özellikleri hakkında bilgi verir.

3.7.3.1. Ahiret Hayatının Varlığına Delalet Eden Deliller

Saadia, aklî delillerden ilk olarak hikmet ve kudret sahibi, yarattığı varlıklara karşı merhametli olan Allah'ın, insanlar için sağladığı huzur ve mutluluğun sadece bu dünyaya ait olabileceği fikrinin muhal oluşu üzerinde durur. Çünkü, dünyaya bakıldığında mutluluk ve huzurun yanında acı, ızdırap, sıkıntı, meşakkat, bela ve musibetlerin de bulunduğunu, hatta zaman zaman acı ve ızdırapların, mutluluk ve huzura ağır bastığı durumların yaşandığı tespitini yapar. Dolayısıyla böyle bir vakıa karşısında Allah'ın bu ruhları yaratmasındaki nihaî amacın, mutluluk ve huzuru yaşamamaları olmasının muhal oluşu ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı, zorunlu olarak Allah'ın bu ruhlar için mutluluk ve huzuru tam anlamıyla yaşayacakları, sıkıntı ve

¹⁰⁰⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 251.

¹⁰⁰⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 265.

¹⁰⁰⁹ Malaki 3/17-18: “Her Şeye Egemen Rab, “Öz halkımı ortaya çıkardığım gün, benim olacaklar” diyor, “Bir baba kendisine hizmet eden oğlunu nasıl esirgerse ben de onları öyle esirgeyeceğim. O zaman siz doğru kişiyle kötü kişi, Tanrı'ya kulluk edenle etmeyen arasındaki ayrımı yine göreceksiniz”.

¹⁰¹⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 255.

meşakkat görmeyecekleri bir yer tahsis edeceği inancına ulaşılabilir¹⁰¹¹. İşte, Saadia'ya göre bu yer ahiret hayatından başka bir yer değildir.

Saadia, diğer aklî delilinde insanların birbirlerine karşı yaptıkları çeşitli davranışlardan ortaya çıkan neticeler üzerinde durur. Örneğin, bir insan haksız yere masum bir insana şiddetli ve vahşi bir şekilde uygun olmayan davranışlarda bulunur. Nihayetinde her ikisi de ölür. Ancak, Allah'ın, adil olmasından dolayı, bu ikisi arasında geçenlerin adil bir şekilde karşılıklarının verileceği ikinci bir hayatı yaratacağına aklen inanılır. Buradan da Allah'ın haksızlığa uğramış birini, çektiği acıların karşılığı olarak mükafatlandıracağı; haksızlığı yapan kimseyi ise yaptıklarının karşılığı olarak cezalandıracağı düşüncesine yine zorunlu olarak ulaşılacaktır¹⁰¹².

Yine aklî delil olarak, dünyaya bakıldığında kâfirlerin büyük bir refah içinde, mü'minlerin ise büyük bir parçalanmışlık¹⁰¹³ içinde yaşadıkları görülmektedir. Saadia yaptığı bu tesbiti, hak ve adalet prensibi gereği inançlarının karşılıklarını¹⁰¹⁴ alacakları ikinci bir hayatın varlığının aklen zorunlu oluşuna kaynak yapmaktadır. O'na göre ahiret hayatında (ikinci hayat) her inanç sahibi hak ettiği karşılığı tam olarak alacaktır¹⁰¹⁵.

Saadia, ahiretin var olduğuna dair inancın Tanah'tan delilleri üzerinde dururken Tevrat'ta doğrudan doğruya bu inancın var olduğunu ortaya koyan bir delilin olmadığını¹⁰¹⁶, ancak imâ yoluyla bu hususa değinen delillerin olduğunu özellikle belirtmektedir. Tevrat'ta sarîh olarak bulunmayan bu husustaki bilgilerin Tanah'ın diğer kitaplarında daha açık ve net ifadelerle izah edildiğini söyleyen Saadia, bu inanca dair

¹⁰¹¹ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 256; Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Saadia Allah'ın insanları yaratmasındaki esas gayeyi açıklarken, Allah'ın yarattığı varlıklara, onlara verdiği şer'i hükümler aracılığıyla mutluluk ve huzur bahşetmesinin bu gayelerden biri olduğunu belirtmiştir (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 72-73, 112-113; Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 69).

¹⁰¹² Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 257.

¹⁰¹³ “...نشاهد كفارا منعمًا عليهم في دار الدنيا و مؤمنين قد شقوا في دار الدنيا...” (Kâfirleri bu dünya hayatında varlık içinde ve rahatları yerinde, mü'minleri ise bu dünya hayatında dağılmış/bölünmüş görmekteyiz). Saadia bu ifadelerle dünyanın farklı bölgelerinde dağınık bir halde (diaspora/sürgün) yaşayanların, yani Yahudilerin mü'minler olduğunu; geniş topraklara sahip olup devletleri bulunanların, yani Müslümanlar ve Hristiyanların ise kâfirler olduğunu belirtmektedir.

¹⁰¹⁴ Saadia zımnen Yahudi inancının hak, diğerlerinin ise bâtıl olduğunu belirtmektedir. Yahudiler her ne kadar bu dünya hayatında sefalet ve dağınıklık içinde yaşasalar da doğru inançlarının karşılığı olarak ikinci hayatta, yani ahiret hayatında mükafatlarını alacaklar; diğerleri ise her ne kadar bu dünya hayatında varlık ve refah içinde yaşasalar da bâtıl inançlarının karşılığı olarak ahiret hayatında cezalandırılacaklardır.

¹⁰¹⁵ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 257.

¹⁰¹⁶ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 260.

altı nokta ve yedi delil olmak üzere on üç argümanla ahiretin var oluşuna dair inancın Tanah'ta bulunduğunu ispatlamaya çalışır.

Üzerinde durduğu ilk husus, İshak peygamberin Hz. İbrahim'in kendisinden istediği Allah için kurban olma fiiline karşı çıkmaması ve bu isteği yerine getirmesidir. Saadia, şayet Allah için kurban olarak öldürüldükten sonra böyle bir emre itaat ettiği için karşılığını almayacak ise İshak peygamberin ne diye ölümü kabullendiğini sorgular. Allah'ın, kullarına yerine getirmeleri için zor görevler verebileceğini, ancak böyle bir isteğin karşılığı olarak da onlara büyük mükafatlar bahşedeceğini, bu mükafatların bahşedileceği yerin de ancak ahiret olabileceğini savunur¹⁰¹⁷.

Aynı şekilde Hananya, Mişael ve Azarya¹⁰¹⁸ putlara tapınmaktansa ateşe atılmayı tercih etmişlerdir. Daniel¹⁰¹⁹ ise Allah için aslanların arasına atılmaya razı olmuştur. Saadia, Tanah'ta zikredilen bu hadiselerin zımnen ahiretin varlığına delalet ettiğini, çünkü onların canlarını hiçe sayarak böyle sonu ölümle neticelenecek bir işe rıza göstermelerinin sebebinin mutlaka bunun karşılığını alacaklarını bilmeleri olduğunu savunur¹⁰²⁰.

Saadia'nın ileri sürdüğü en güçlü delillerden biri de Hz. Musa ile ilgili olandır. Saadia'ya göre Hz. Musa en salih ve en itaatkâr insandır. Ancak O, bu kadar dindar ve itaatkâr olduğu halde Levililer 26/3-10¹⁰²¹ arasında bildirilen birtakım mükafatlara

¹⁰¹⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 257; İshak'ın kurban edilmesiyle ilgili Tanah pasukları için bkz. Tekvin 22/1-19; Kurban edilen oğul (İshak/İsmail) hususunda bir değerlendirme için bkz. Ömer Pakış, "Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4. Cilt, No:3, 2004, s. 75-94.

¹⁰¹⁸ İsimleri Hananya, Mişael ve Azarya olan bu üç Yahudi gencinin isimleri Daniel 1/6-7'de (*Seçilen gençler arasında Yahudalılar'dan Daniel, Hananya, Mişael ve Azarya da vardı. Saray görevlilerinin yöneticisi onlara yeni adlar koydu. Daniel'e Belteşassar, Hananya'ya Şadrak, Mişael'e Meşak, Azarya'ya Abed-Nego adını verdi*) belirtildiği gibi Kildanice isimlerle değiştirilir ve Şadrak, Meşak ve Abed-Nego isimleri verilir. Daniel 3/14-30 pasuklarında bu üç gencin putlara tapınmaları için kral tarafından zorlandığı, emri yerine getirmezlerse kızgın fırına atılacakları anlatılır. Neticede üçü de fırına atılırlar ancak ateş onları yakmaz ve bu durumu gören kral onlara saygıyla davranır.

¹⁰¹⁹ Daniel 6. perekte anlatılan kıssaya göre Daniel peygamber kralın "otuz gün içinde ondan başka bir insana ya da ilaha dua edenin aslan çukuruna atılması" yönündeki fermanını dinlememiş ve Allah'a dua etmiştir. Bunun üzerine O'na düşmanlık edenler bu durumu krala bildirmişler ve kral da Allah'a dua etmesinden dolayı Daniel'in aslanlarla dolu bir çukura atılmasını emretmiştir. Ancak aslanların O'na hiç zarar vermediğini gören kral, Daniel'i oradan çıkartmış ve O'na saygıyla davranılmasını istemiştir.

¹⁰²⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 258.

¹⁰²¹ Levililer 26/3-10: "Kurallarım göre yaşar, buyruklarımı dikkatle yerine getirirseniz, yağmurları zamanında yağdıracağım. Toprak ürün, ağaçlar meyve verecek. Bağbozumuna kadar harman dövecek, ekim zamanına kadar bağlarınızdan üzüm toplayacaksınız. Bol bol yiyecek, ülkenizde güvenlik içinde yaşayacaksınız. " 'Ülkenize barış sağlayacağım. Korku içinde yatmayacaksınız. Tehlikeli hayvanları ülkenizden kovacağım. Savaş yüzü görmeyeceksiniz. Düşmanlarınızı kovalayacaksınız. Kılıç darbeleriyle önünüzde yere serilecekler. Beşiniz yüz kişinin, yüzünüz on bin kişinin hakkından gelecek. Düşmanlarınız

ulaşamamış ve ayrıca kutsal topraklara da girememiştir¹⁰²². Bu durumda Saadia'ya göre Allah'a en itaatkâr kul olan Hz. Musa'ya bunun karşılığının verileceği ve vaad edilen mükafatların bahşedileceği ikinci bir hayat, yani ahiret hayatı mutlaka var olmalıdır¹⁰²³.

Tekvin 13/13 (*Sodom halkı çok kötüydü. Rab'be karşı büyük günah işliyordu*); 18/20 (*Sonra İbrahim'e, "Sodom ve Gomora büyük suçlama altında" dedi, "Günahları çok ağır"*) ve 19. perekte anlatılanlara göre Sodom şehrinin halkı çok kötüydü ve Allah'a karşı büyük günah işliyorlardı. Allah da onları yaptıkları bu iğrenç fiillerinden dolayı şiddetli bir şekilde cezalandırdı, şehri alt üst etti ve onların üzerine gökten ateşli kükürt yağdırdı. Saadia, Tevrat'taki bu bilgilerin ahiretin varlığına delalet ettiğini savunur. Çünkü, O'na göre şayet bu dünya hayatı dışında, herhangi bir cezalandırmanın olacağı başka bir hayatın (ahiret hayatının) varlığı reddedilecek olursa, bu durumda Sodom şehrinin halkı gibi büyük günah işleyen tüm insanların da tıpkı onlar gibi bu dünya hayatında cezalandırılmaları gerekirdi. Ancak realiteye bakıldığında tüm günahkârların bu dünya hayatında cezalandırılmadıkları görülmektedir¹⁰²⁴. Dolayısıyla, bu dünyada cezalandırılmamış günahkârların yaptıklarının karşılıklarını görecekları ahiret hayatı mutlaka var olmalıdır.

Saadia, Tanah'ta bulunan bazı pasukların ahiret hayatına ve ahiret hayatıyla ilgili çeşitli hususlara delalet ettiğini savunur. Örneğin, Hz. Musa'nın söylediği Çıkış 32/32: "*Lütfen günahlarınızı bağışla, yoksa yazdığın kitaptan adımı sil*" ifadesi, Mezmurlar 69/28: "*Yaşam kitabından silinsin adları, doğrularla yan yana yazılmasınlar*" ve Yeşaya 65/6: "*Bakın, yanıt önümde yazılı duruyor. Susmayacak, suçlarının karşılığını vereceğim. Onların da atalarının da suçlarının cezasını başlarına getireceğim*" diyor Rab"

kılıç darbeleriyle önünüzde yere serilecek. Size iyilikle bakacağım. Sizi verimli kılıp çoğaltacağım. Sizinle yaptığım antlaşmayı sürdüreceğim. Eski ürününüz yemekle tükenmeyecek. Yeni ürüne yer bulmak için eskisini boşaltmak zorunda kalacaksınız"

¹⁰²² Sayılar 20/12 : "Rab Musa'yla Harun'a, "Madem İsrailliler'in gözü önünde benim kutsallığımı sayarak bana güvenmediniz" dedi, "Bu topluluğu kendilerine vereceğim ülkeye de götürmeyeceksiniz"; Tesniye 3:21-29: "O zaman Yeşu'ya, 'Tanrının Rab'bin bu iki krala neler yaptığını gözlerinle gördün' dedim, 'Rab gideceğin bütün ülkelere aynısını yapacak. Onlardan korkmayın! Tanrınız Rab sizin için savaştıracak.' "Sonra Rab'be yalvardım: 'Ey Egemen Rab, büyüklüğünü ve güçlü elini bana göstermeye başladı. Gökte ve yerde senin yaptığın yüce işleri yapabilecek başka bir tanrı yok! İzin ver de Şeria Irmağı'ndan geçip karşı yakadaki o verimli ülkeyi, o güzel dağlık bölgeyi ve Lübnan'ı göreyim.' "Ama Rab sizin yüzünüzden bana öfkeleni, yalvarışıma kulak asmadı. Bana, 'Yeter artık!' dedi, 'Bir daha bu konudan söz etme bana. Pisga Dağı'na çık. Batıya, kuzeye, güneye, doğuya bak. Gözlerinle gör. Çünkü Şeria Irmağı'ndan geçmeyeceksin. Yeşu'ya görev ver. Onu güçlendir ve yüreklendir. Çünkü bu halk Şeria Irmağı'ndan onun önderliğinde geçecek. Göreceğin toprakları halka o miras olarak verecek.' Böylece Beyteor'un karşısındaki vadide kaldık."

¹⁰²³ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 259.

¹⁰²⁴ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 260.

pasuklarında belirtildiği gibi Allah'ın yapılan tüm salih amellerin ve işlenen tüm günahların kaydedildiği bir kitabı¹⁰²⁵ vardır¹⁰²⁶. Bir başka örneği Vâiz 3/17'den (İçimden “Tanrı doğruyu da, kötüyü de yargılayacaktır” dedim, “Çünkü her olayın, her eylemin zamanını belirledi”) verir. Bu metinde Allah'ın insanların yaptığı salih amellerin ve işledikleri günahların karşılıklarını belirleyeceği bir yargılamasının ya da mahkemesinin olacağına işaret edilmektedir¹⁰²⁷. Böyle bir yargılama ise bu dünyadan sonraki bir ikinci hayatta, yani ahiret hayatında mümkün olduğu için bu metin ahiret hayatının varlığına delalet eder.

Saadia'nın ahiret hayatının varlığına ilişkin serdettiği delillerin sonuncusu Talmud'la ilgili olanlardır. Saadia, Talmud'ta bildirilen “*Bu dünya, gelecek dünyadan önceki bir geçit (koridor/dehliz) gibidir. Ana salona girmeden önce kendini bu koridorda hazırla*” (Seder Nezikîn, Avot 4/16) ifadesini delil göstererek bu dünyayı kapının hemen önündeki girişe benzetmektedir. Ahireti ise bu kapının açılmasıyla girilecek olan bir krala ait saray gibi tasvir eden Saadia, insanın sarayın sahibinin huzuruna çıkmadan önce, kapının önündeyken üstüne çekidüzen vermesinin gerektiğini savunur. Yine aynı bölümün devamında ifade edilen “*Bu dünyada tövbe, pişmanlık ve iyi amellerle geçirilen bir saat, gelecek dünyada yaşanacak hayatın tümünden daha iyidir. Gelecek dünyada sakinlik ve sukûnetle geçirilecek bir saat, bu dünya hayatının tümünden daha iyidir*” (Seder Nezikîn, Avot 4/17) ifadesini de ahiretin varlığına işaret eden deliller arasında sayar. Gelecek dünyada herhangi bir şekilde tövbe etmenin mümkün olamayacağını bildiren Saadia, bu yüzden bu dünya hayatında tövbe ve pişmanlık duygularıyla geçirilen bir saatlik bir zaman diliminin ahiretteki yaşamdan daha değerli olduğunu, Talmud'taki ilgili delile dayanarak savunur¹⁰²⁸.

Saadia, Talmud'ta bulunan “*Gelecek dünyada yeme, içme, üreme, iş, kıskançlık, nefret etme ya da rekabet içinde bulunma gibi durumlar olmayacaktır. Salih ve doğru olan kimse başında tacıyla oturacak ve ilâhî nurun görkeminin tadını çıkaracaktır*” (Seder Zeraîm, Berakôt 17a) ifadelerinin de ahiret hayatının varlığına delalet ettiğini

¹⁰²⁵ Bu görüşün, İslâm inancında bulunan “*Levh-i Mahfuz*” düşüncesiyle benzerliği dikkat çekmektedir. *Levh-i Mahfuz* kavramı, Allah'ın ilmi dairesinde kainatta küçük büyük ne varsa herşeyin, fertlerin ve milletlerin başlarına gelecek tüm hadiselerin yazılı olduğu kitap, kütük anlamında kullanılmıştır (Yusuf Şevki Yavuz, “*Levh-i Mahfuz*”, *DİA*, Cilt 27, s. 151).

¹⁰²⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 261; Saadia'ya göre böyle bir kitabın/kütüğün varlığı, ahiret hayatının varlığına delildir.

¹⁰²⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 261.

¹⁰²⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 263.

bildirir¹⁰²⁹. Saadia, ahiret hayatının nûrânî bir niteliğinin olacağını savunur¹⁰³⁰. Ancak bu nur, ahirette yaşayacak olan salihler ile günahkârlara farklı etkilerde bulunacaktır. Dirilmenin hem bedensel hem de ruhsal olacağını, ancak Tanah'taki bu delile göre ahiret hayatında yeme, içme, üreme gibi dünyevi şeylerin olmayacağını savunan Saadia, bunun nasıl gerçekleşebileceğini soranlara Hz. Musa'yı örnek gösterir¹⁰³¹. Allah'ın Hz. Musa için özel bir nur yarattığını ve O'nun, yüzünü kaplayan¹⁰³² bu nur sayesinde bu kadar uzun süre ayakta kalabildiğini savunur¹⁰³³.

Saadia'nın konuyla ilgili olarak üzerinde durduğu son Talmud delili Seder Nezikîn, Sanhedrin 90a'da bulunan açıklamalardır: “*Şu kimselerin gelecek dünyadan nasipleri yoktur: Ölülerin dirilmesi hadisesinin gerçekleşmeyeceğini ve Tevrat'ın ilâhi kaynaklı olmadığını iddia edenler*”. Saadia, burada verilen bilgilere göre, yeniden dirilmeye inanmayan bir kimsenin, diğer bütün yönleriyle salih bir insan olsa bile ahirette mükafatlandırılmayacağını savunmaktadır. Yine, bu delilin devamında bildirilen “*Üç kral ve dört avamdan olan insanın ahirette nasibi yoktur. Üç kral, Yeroboam, Ahav ve Manasse; dört kişi ise Balam, Doek, Ahitofel ve Gehazi'dir*” haberinin de ahiretin varlığına delalet eden delillerden olduğunu savunur. Çünkü, haberde bildirilen kişilerin dünya hayatında yaptıklarından ve Allah'a itaat etmekten vazgeçmelerinden dolayı ahirette mükafatlandırılmayacakları bildirilmektedir. Dolayısıyla ahiretin varlığına işaret eden bir haber verilmektedir¹⁰³⁴.

3.7.3.2. Ahiret Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler

Saadia, ahiret hayatının nasıl olacağı hakkında ileri sürülen birtakım şüphelere ve sorulara cevap verir. Her zamanki üslubuyla öncelikle muarızların şüphelerini zikreder ve sonrasında da bunları kendi delillerini serdetmek suretiyle açıklar. Neticede, ahiret hayatına ve orada yaşanacak hallere ilişkin bazı bilgiler verir.

Üzerinde durduğu ilk husus, ahiret hayatındaki mükafatlandırma ve cezalandırmanın mahiyeti hakkındadır. Saadia, Allah'ın insanları beden-ruh birlikteliği sağlanmış bir

¹⁰²⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 264.

¹⁰³⁰ “و نقلوا ايضا ان دار الآخرة انما الحياة فيها بالنور ...” (Ahiretteki hayatın nûrânî olacağını da naklettiler)” (Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 263).

¹⁰³¹ İlgili cevaplar için “*Mesihi Dönemde Ölülerin Dirilişiyle İlgili Bazı Meseleler*” bölümüne bakınız..

¹⁰³² Çıkış 34/29: “...ve Musa Rab ile konuştuğundan yüzünün derisinin parladığını bilmiyordu.”

¹⁰³³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 267.

¹⁰³⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 264.

şekilde yaratacağına inanır. Ahirette insanlara verilen mükafat ya da cezanın ebedî olacağını savunan Saadia, mükafat ya da cezanın hem bedenî hem de ruhî olarak hissedileceğini özellikle belirtir¹⁰³⁵.

Saadia'ya göre Allah ahirette tüm insanlar için yanan ve parlayan ateşe benzer bir nur yaratacaktır. Bütün insanların yapısal özellikleri parlak bir şekilde ışıldayıp etrafına aydınlık veren ve sıcaklık özelliği gösterip yakan iki temel özelliğe sahip bu nurdan oluşacaktır. Bu nur, mükafatlandırılacak salih insanları aydınlatıp ışıldatacak; cezalandırılacak günahkârları ise ısıtıp yakacaktır. Hem aydınlatıcı hem de yakıcı özelliğe aynı anda sahip olan bu nur, Allah'ın bahşetmiş olduğu bir özellikte salihler için yakıcı olmayacak ve onları sadece aydınlatacaktır. Diğer yandan, günahkarları ise aydınlatmayacak ve onlara sadece yakıcı özelliği tesir edecektir¹⁰³⁶.

Saadia, yukarıda açıkladığımız bu görüşlerinin Tanah'tan delillerini de şöyle sıralar: Mezmurlar 39/9 : *"Çünkü hayatın kaynağı sendedir; Senin nurunla nur görürüz"*; Mezmurlar 97/11 : *"Salih için nur, Yüreği doğru olan için sevinç ekilmiştir"*; Malaki 4/1-3 : *"Her şeye egemen Rab diyor ki, 'İşte o gün geliyor, fırın gibi yanyor. Kendini beğenmişlerle kötülük yapanlar samandan farksız olacak; o gün hepsini yakacak. Onlarda ne kök, ne dal bırakılacak. Ama siz, adıma saygı gösterenler için ışınlarıyla şifa getiren doğruluk güneşi doğacak. Ve çıkıp ahırdan salınmış buzağılar gibi sıçrayacaksınız. Kötüleri ezeceksiniz. Çünkü bunları yaptığım gün, ayağınızın altında kül olacaklar."* Böyle diyor her şeye egemen Rab" ve Süleyman'ın Özdeyişleri 13/9 : *"Doğruların ışığı parlak yanar, kötülerin çırası söner"*¹⁰³⁷.

Saadia, ahiretteki hayatın mahiyeti hakkında bilgi veren dünyevi bir örnek olması açısından Tevrat'ta anlatılan Hz. Musa'nın üç defa Sina dağına çıkması, orada kırkar gün boyunca hiçbir şey yemeden içmeden yaşaması ve sonra sağlıklı olarak dönmesi hadisesine ayrı bir önem verir. Bu hadisede, ahirette salih ve dindar olup mükafatlandırılacakların Allah'ın yaratacağı özel bir nurla yaşamlarını devam ettireceklerine ve normal bir şekilde beslenmenin olmayacağına işaretin bulunduğunu

¹⁰³⁵ Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 122; Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 265; Saadia, cezalandırma ve mükafatlandırmanın (yani cennet ve cehennem) ahirette Allah'ın insanları iyiliklerine ve kötülüklerine göre değerlendirdiği yargılama zamanında Allah tarafından yaratılacağını savunur. Saadia'ya göre cennet (Aden Bahçesi - Gan Eden) mükafatlandırmanın, cehennem (Hinnomoğulları Vadisi - Ge Hinnom) de cezalandırmanın gerçekleşeceği yerdir (Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 269).

¹⁰³⁶ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 266.

¹⁰³⁷ Saadia, *Kitâb'ul Emânât*, s. 267.

savunur. Çünkü, Hz. Musa Sina dağında iken Allah O'nun için özel bir nur yaratmış ve O, bu nur sayesinde kırk gün boyunca yemeden ve içmeden hayatını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmiştir. Çıkış 34/29 (*Musa Rab ile konuştuğundan yüzünün derisinin parladığını bilmiyordu*) pasuğunda da belirtildiği gibi Allah'ın yarattığı bu nur Hz. Musa'nın yüzüne sinmiştir¹⁰³⁸.

Saadia'ya göre, ahirette dirilen tüm insanların içinde yaşayacakları mekân, dünyevi hayatın geçirildiği dünya gibi olmayacaktır. İnsanların yeme-içme alışkanlıkları ya da zorunlulukları şimdiki gibi olmayacağından içinde yaşayacakları atmosfer de farklı olacaktır. Yeryüzü, gökyüzü ve bu ikisi arasında kalan hava tamamen farklı bir mahiyette olacaktır. Yine aynı şekilde, zaman algısında da farklılıklar olacaktır. Dünyada olduğu gibi gece-gündüz, ay, yıl, dönem gibi sınıflandırmalar olmayacaktır. Ahirette zaman, karanlık tarafından asla kesintiye uğratılmayan bir nurdan oluşacak ve daimi olarak aydınlık bulunacaktır¹⁰³⁹.

Saadia'nın ahiret hayatıyla ilgili olarak üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri de cennetteki mükafatlandırmanın ve cehennemdeki cezalandırmanın ebedî olup olmayacağı hususudur. Konuya ilk olarak aklî açıdan yaklaşan Saadia, Allah'ın mükafatlandırmasının ya da cezalandırmasının mantıken mutlaka ebedî olmasının gerektiğini belirtir. Çünkü, şayet mükafatlandırma belli bir süreliğine olsaydı insanların bir kısmının bu süreyi az bulmaları ve bundan dolayı da cennette verilecek mükafat için bu dünyada yeterince gayret gösterip Allah'a itaat etmemeleri söz konusu olabilirdi¹⁰⁴⁰. Aynı şekilde, şayet cezalandırma belli bir süreliğine olsaydı insanların bir kısmı belli süreliğine verilecek bu azabı yeterince caydırıcı bulmayıp Allah'a itaat etmekten kaçınabilirlerdi. İşte bu yüzden Allah, insanların doğruyu yapmaları ve kötülükten kaçınmalarını sağlamak amacıyla onlara en güçlü teşvik edici unsuru (ebedî mükafat) ya

¹⁰³⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 267-268; Hîvî el-Belhî'nin Tanah'da anlatılanları sorguladığı hususlardan biri de Hz. Musa'nın yüzünün parladığını belirten Çıkış 34/29 pasuğudur. “*Musa'nın yüzü Sina Dağı'ndan indiğinde oldukça solgundu, çünkü Musa, Sina Dağı'nda iken hiçbir şey yememiş ve içmemişti. Bundan dolayı O'nun yüzü iyice solgunlaşmıştı*” (Rosenthal, *Hîwi al-Balkhi: A Comparative Study*, s. 335; Davidson, s. 26). Saadia, Hz. Musa'nın yüzünün parladığını söyleyen ifadeleri, uzun bir süre hiçbir şey yemediği ve içmediği için yüzünün parlak değil solgun olduğunu ileri sürerek yorumlayan Hîvî'ye yukarıdaki açıklamalarıyla cevap verir. Konunun derinlemesine bir tahlili için bkz. Seth L. Sander, “Old Light on Moses' Shining Face”, *Vetus Testamentum*, Vol. 52, Fasc. 3, Jul. 2002, s. 400-406.

¹⁰³⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 271.

¹⁰⁴⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 271.

da en güçlü caydırıcı unsuru (ebedî cezalandırma) haber vermiştir. Neticede, Saadia'ya göre ahiretteki mükafat ya da ceza ebedî olacaktır¹⁰⁴¹.

Daniel 12/2: “ve yerin toprağında uyuyanlardan bir çoğu, bunlar ebedî hayata, ve şunlar utanca ve ebedî nefrete uyanacaklar”¹⁰⁴², Mezmurlar 49/19: “Onlar ki asla ışıık yüzü görmeyecekler” ve Mezmurlar 102/28-29: “Ama sen hep aynısın, yılların tükenmeyecek. Gözetiminde yaşayacak kullarının çocukları, senin önünde duracak soyları” pasuklarının ahiretteki mükafat ve cezanın ebedî oluşuna delalet ettiklerini savunur¹⁰⁴³.

Saadia, ahirette kâfirlerin, müşriklerin ve büyük günah işleyip günahlarından tövbe etmeden ölenlerin ebedî cezalandırmaya çarptırılacağını bildirmektedir. Hiçbir şeye inanmayan kâfirler ve birden fazla ilaha inanıp Allah'a şirk koşan müşriklerin durumu, Yeşaya 66/24 (*Dışarı çıktıklarında bana başkaldırmış olanların cesetlerini görecekler. Öylelerini kemiren kurt ölmez, yakan ateş sönmez. Bütün insanlar onlardan iğrenecek*) pasuğunda haber verilmiştir. Saadia, büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen kimselerin bu dünyada günah işlemeleri ve bundan dolayı pişmanlık duymamaları nedeniyle ahiret hayatında salihlerle beraber olamayacaklarını savunur. Bu tür insanlara, tövbe edebilmeleri için dünya hayatında gerekli süre tanınmıştır, ancak onlar bu fırsatı kullanmamışlardır. Dolayısıyla onlar ahirette ebedî cezalandırmaya dâçar olacaklardır¹⁰⁴⁴.

Saadia, ahirette insanlara verilecek mükafat ya da cezanın bu kimselerin dünya hayatında yaptıkları iyilik ya da kötülüklerine göre değişken olacağını bildirmektedir. Ahiret hayatında mükafatlandırılacakların ve cezalandırılacakların yedi ayrı kategoride değerlendirileceğini iddia eder. Bu insanların her biri kendi derecelerine göre mükafat ya da ceza alacaktır¹⁰⁴⁵. Ahirette insanlar birbirlerine bakacaklar ve salihler, azaba çarptırılanları gördükçe “böyle bir azaba çarptırılmaktan bizleri koruyan Allah'a şükürler olsun, O ne yücedir” diye hamd edeceklerdir¹⁰⁴⁶. Günahkârlar ise içine

¹⁰⁴¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 272.

¹⁰⁴² Saadia bu pasuğu Mesihî dönemde gerçekleşeceğine inandığı dirilmenin delili olarak da göstermiştir.

¹⁰⁴³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 273.

¹⁰⁴⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 277.

¹⁰⁴⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 275-276.

¹⁰⁴⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 277.

atıldıkları ateşte azap çekerlerken salihlerin aldıkları mükafatları ve içinde yaşadıkları müreffeh hayatı büyük bir ızdırap ve pişmanlık içinde izleyeceklerdir¹⁰⁴⁷.

Ahret hayatında cennette yaşayacak salihler, tıpkı bu dünyada olduğu gibi ahret hayatında da Allah'a karşı olan görev ve sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü olacaklardır. Allah'ın rubûbiyyetini tasdik etmeleri, O'nun hakkında uygun olmayan ifadeler kullanmaktan ve O'nu uygun olmayan sıfatlarla anmaktan kaçınmaları zorunludur. Saadia, *B.T. Seder Zeraîm Berakôt* 64a'da geçen (*Hikmet yolunun yolcuları ne bu dünyada ne de ahiret âleminde dinlenmeyeceklerdir*) ifadeleri ileri sürdüğü bu görüşünün delili olarak gösterir. Ancak cezalandırılacak olan günahkârların böyle bir sorumlulukları olmayacak, onların azabı ebedî olarak sürecektir¹⁰⁴⁸.

3.8. SAADIA GAON'UN AHLÂK ANLAYIŞI

Saadia Gaon, insan davranışlarının nasıl olması gerektiği konusunda sistematik olarak bilgi veren ilk Ortaçağ Yahudi filozofudur¹⁰⁴⁹. İnsan davranışlarını ahlâk açısından ele alan Saadia, bir insanın hayatta bulunan çeşitli dünyevî eğilimlere karşı nasıl durması gerektiği konusunda bilgi sunar.

Saadia, konuyla ilgili olarak ancak Allah'ın tek olduğunu, dünyada bulunan diğer tüm mevcûdâtın ise çeşitli ve kompleks yapılardan oluştuğunu belirtir¹⁰⁵⁰. İnsanın da bu dünyada yaratılmış olan diğer varlıklar gibi olduğunu, dolayısıyla çeşitli birçok yapıdan oluştuğunun tespitini yapar. Buradan da insanoğlunun dünyevî hayatı boyunca tek özellik gösteren bir eğilim içinde bulunmasının aklen imkânsız oluşuna ulaşır. İnsanoğlu, birçok hususiyete karşı eğilim gösterirken aynı zamanda birçok farklı hususiyetten de kaçınacaktır. Netice olarak da insanoğlunun dünyevî hayatta yaptığı davranışlar, birbirlerinden farklı olan bu eğilimlerinin ya da kaçındıklarının bir kombinasyonu olarak ortaya çıkan neticelerdir¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 278.

¹⁰⁴⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 279; Saadia Gaon'un genel olarak ahiret düşüncesi hakkında Türkçe kısa bir değerlendirme için bkn. İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikteki Ahiret İnancı*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 191-195.

¹⁰⁴⁹ Menachem Kellner, "The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy-The Case of Saadia Gaon", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 9, Number 1, Fall 1990, s. 39.

¹⁰⁵⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 281.

¹⁰⁵¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 282.

Dolayısıyla Saadia'ya göre “*iyi bir hayat*” asla tek taraflı bir hususiyetten oluşmaz ve asla tek eğilimle kendini gösteremez. Geçerli ve mantıklı bir ahlâk teorisi, insanın hayatında karşılaştığı birbirlerinden farklı eğilimleri ve zevkleri dikkate almak zorundadır¹⁰⁵². “*Nasılki gökyüzü sadece bir yıldız tarafından aydınlatılmıyorsa insanoğlunun hayatı boyunca yaptığı davranışlar da sadece bir sâik üzerine kurulu değildir*”¹⁰⁵³.

Saadia, Vâiz kitabındaki bazı pasukların yorumunu yapmak suretiyle, bir insanın dünya hayatını nasıl yaşaması ve yaşantısında hangi kuralları takip etmesi gerektiği hakkında bazı neticelere ulaşır. Buna göre üç ana yaşam tarzının boş ve beyhude olduğunu bildirir. Bunların birincisi, insanoğlunun nefsinde bulunan arzu, istek ve muhabbet duyduğu tüm şeyleri dışlamak ve terketmek suretiyle sadece hikmet yolunu tuttuğu yaşam tarzıdır. Saadia, Vâiz 1/17 (*Kendimi bilgi ve bilgeliği, deliliği ve akılsızlığı anlamaya adadım. Gördüm ki, bu da yalnızca rüzgarı kovalamaya kalkışmakmış*) pasuğunda da belirtilen bu durumun sebebini, bilgeliğin ve hikmetin arttıkça acı ve kederin de artacağı düşüncesine bağlar (Vâiz 1/18: “*Çünkü çok bilgelik çok keder doğurur, bilgi arttıkça acı da artar*”). Çünkü, bir eşya hakkında daha önce bilgi sahibi değilken içinde bulunulan rahatlık durumu, o eşya hakkında bilgi sahibi olundukça aslında eşyanın eksiklikleri ve çeşitli kusurları hakkında da bilgi sahibi olunduğu için bu rahatlık durumu bozulacaktır. Bu da beraberinde kişinin kederini artıracaktır¹⁰⁵⁴. Dolayısıyla, Saadia'ya göre sadece hikmet ve bilgelik yolunu tutmak ve hayatın diğer eğilimlerini görmezlikten gelmek suretiyle yaşanan bir hayat Tanah'ın emrettiği bir yaşam tarzı değildir.

İkincisi, insanoğlunun kendisini tamamen neşe, sevinç ve eğlence dolu bir yaşam tarzına adadığı bir hayat biçimidir. Böyle bir hayat tarzı, nihayetinde insanın hayal kırıklığına uğrayacağı bir şekilde neticelenecektir. Çünkü, Saadia'ya göre insanoğlu hayatını eğlence içinde, şen şakrak ve şaka ile geçiriyorsa bu durum o kişinin değerini alçaltır. Vâiz 2/1-2 “*Kendi kendime, “Gel, zevki tat. İyi mi, değil mi, gör” dedim. Ama gördüm ki, o da boş. Gülmeye, “Delilik”, zevke, “Ne işe yarar?” dedim*” pasuğunu görüşünün delili olarak sunar¹⁰⁵⁵. Saadia, insanın yaşamını sadece neşe, sevinç, eğlence

¹⁰⁵² Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 123.

¹⁰⁵³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 282.

¹⁰⁵⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 285.

¹⁰⁵⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 286.

ya da şaka yaparak geçirmesinin yanlışlığını, bunun muhalifi olan öfke özelliğinin de takip edilmesi gereken bir hususiyet olduğunu belirtmektedir.

Saadia'nın eleştirdiği son nokta ise insanoğlunun dünyevî hayatını inşa etmek için devamlı olarak dünya meşguliyeti içinde bulunduğu bir yaşam biçimidir. O'na göre bu tür bir meşguliyetle geçirilen ömür, Vâiz 2/4-11 (*Büyük işlere girdim. Kendime evler inşa ettim, bağlar diktim. Bahçeler, parklar yaptım, oralara türlü türlü meyve ağaçları diktim. Dal budak salan orman ağaçlarını sulamak için havuzlar yaptım. Kadın, erkek köleler satın aldım; evimde doğan kölelerim de vardı. Ayrıca benden önce Yerusâlim'de yaşayan herkesten çok sığira, davara sahip oldum. Altın, gümüş biriktirdim; kralların, illerin hazinelerini topladım. Kadın, erkek şarkıcılar ve erkeklerin özlemi olan bir harem edindim. Böylece büyük üne kavuştum, benden önce Yerusâlim'de yaşayanların hepsini aştım. Bilgeliğimden de bir şey yitirmedim. Gözümün dilediği hiçbir şeyi kendimden esirgemedim. Gönlümü hiçbir zevkten alıkoymadım. Yaptığım her işten zevk aldı gönlüm. Bütün emeğimin ödülü bu oldu. Yaptığım bütün işlere, Çektiğim bütün emeklere bakınca, gördüm ki, hepsi boş ve rüzgarı kovalamaya kalkışmakmış. Güneşin altında hiçbir kazanç yokmuş) pasuklarında da belirtildiği gibi boşa gitmiş, heba olmuş bir hayattan başka birşey değildir. Böyle bir düşüncenin sebebi, insanoğlunun bu dünyada zahmet ve çaba ile kazandıklarını kendisinden sonra geleceklere bırakmak zorunda olması, dolayısıyla kendi çabalarının başka birine fayda verip kendisine fayda vermemesinden ötürü boşa giden bir faaliyet olmasıdır. Nitekim, bu görüşünün temelini de yine Vâiz 2/18'de geçen “Güneşin altında harcadığım bütün emekten nefret ettim. Çünkü her şeyi benden sonra gelecek olana bırakmak zorundayım” pasuğuna dayandırır¹⁰⁵⁶. Saadia, Vâiz 2/3 (*İnsanların göklerin altında geçirdiği birkaç günlük ömürleri boyunca, yapacakları iyi bir şey olup olmadığını görünceye dek, bilgeliğimin önderliğinde, bedenimi şarapla nasıl canlandırayım, akılsızlığı nasıl ele alayım diye düşündüm durdum*) pasuğunda geçen “bilgeliğimin önderliğinde” ya da başka bir çeviriye göre “yüreğim bana hikmetle yol gösterirken” ifadesini delil olarak kullanmak suretiyle, insanoğlunun dünyevî hayatında denge gözetmesinin gerekliliğini bildirir. İnsanoğlu dünyadaki hayatında en uygun davranış şeklini ortaya koymaya çalışırken bir*

¹⁰⁵⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 286.

yandan hikmete ve bilgeliğe bağlı kalmalı, bir yandan da dünyevî istek ve arzulara cevap vermelidir. Ancak bu ikisini uygun bir denge içinde götürmelidir¹⁰⁵⁷.

Saadia, daha önce ruhun mahiyeti hakkındaki görüşlerinde de belirttiğimiz gibi ruhun üç özelliğinin olduğunu söyler: İstek (şehvet), öfke ve temyîz. Vâiz kitabında geçen ve yukarıda zikrettiğimiz anlatımlardan ortaya çıkan üç eleştirel yaşam tarzının, ruh için kullanılan üç farklı kelime ile bağlantısını kurur. Buna göre, birinci נפש (Nefes) kelimesi ile ruhun istek/şehvet yanı kastedilir. Bu kelime, ruhun yeme, içme, cinsi münasebette bulunma, güzel kokuları koklama, hoş manzaraları seyretme ve güzel kıyafetler giyinme arzusuyla ilgilidir¹⁰⁵⁸. İkinci רוח (Ruvvah) kelimesi ile ruhun öfkeli olma hali kastedilir. Bu kelime ruhun öfkeli olma durumu anlamında kullanılmıştır¹⁰⁵⁹. Bu kelime, ruhun yiğitlik ve cesurluk, ön plana çıkıp liderlik yapma, mağrur bir şekilde intikam alma yanını ifade eder¹⁰⁶⁰. Son olarak נשמה (Neşame) kelimesi ile ruhun anlama/kavrama ve ayırt edebilme yanı üzerinde durulmuştur. Bu kelime ruhun anlama özelliği hakkındadır¹⁰⁶¹. Bu kelime ile de ruhun, diğer iki özelliğın ortaya çıktığı durumlarda onları değerlendiren, aralarında hüküm veren, zararlı ya da faydalı oluşlarına göre tavsiyelerde bulunan ayırt edebilme özelliği hakkındadır¹⁰⁶².

Saadia, Platon'un ruhun üç parçasından¹⁰⁶³ bahsetmesine benzer şekilde ruhun üçlü tasnifini yapmış ve bunların özellikle Vâiz kitabındaki pasuklarla bağlantısını kurmak suretiyle insanoğlunun bu dünyada yaşarken en uygun şekilde nasıl davranacağını belirlemeye çalışmıştır¹⁰⁶⁴. Buna göre, Saadia insanoğlunun dünya hayatında gösterdiği belli başlı on üç davranış kalıbını incelemeye alır. Bu davranış kalıplarını/yaşam biçimlerini akıl ve nakil kaynaklarına göre değerlendirmeye tâbi tutar ve nihayetinde de takdir edilmesi ya da tenkit edilmesi gereken yönlerini ortaya koymak suretiyle kendi takdirini belirtir. Saadia Gaon'un değerlendirmeye tâbi tuttuğu davranış şekilleri

¹⁰⁵⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 286.

¹⁰⁵⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 284.

¹⁰⁵⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 195.

¹⁰⁶⁰ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 284.

¹⁰⁶¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 195.

¹⁰⁶² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 284.

¹⁰⁶³ Platon, ruhun düşünmeyen, seven, acıkan, doymak ve zevk almak isteyen, sadece arzulayan ve isteyen yanı (arzu ve istek); azgınlık, kızgınlık ve öfke halini yansıtan yanı (öfke) ve hesaplayan, düşünen, tartan ve muhakeme eden yanı (akıl) olmak üzere üç farklı parçasından bahseder (Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, 8. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 127-132).

¹⁰⁶⁴ Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, s. 124-125.

münzevî yaşama, yeme-içme, cinsî münasebet, homoseksüellik, para biriktirme, çocuk sahibi olma, dünyada mesken kurma, uzun ömürlü olma, hüküm sahibi olma, intikam alma, ilmî bilgiye ulaşma, Allah’a ibadet ve dinlenme olarak on üç başlık altında toplanabilir.

3.8.1. Onüç Davranış Kalıbı ve Değerlendirilmesi

Saadia’nın değerlendirmesini yaptığı ilk davranış biçimi, insanın bu dünya hayatında zühd¹⁰⁶⁵ içinde yaşamak, tüm dünyevî metâllardan el etek çekmek suretiyle yaşamın devam ettirildiği münzevî bir hayat tarzıdır. Saadia’ya göre bu görüşü benimseyenler¹⁰⁶⁶, dünyanın fânî oluşu ve devamlı değişken niteliğinden yola çıkarak insanların dağlarda ve تنها yerlerde tek başlarına bir hayat yaşamalarının gerekliliğine inanırlar. Çünkü, bir insan ne kadar mutlu ve huzurlu olursa olsun çok kısa bir süre içinde bu mutluluğu kedere, huzuru da ızdıraba dönüşecektir. Onların bu görüşlerini destekleyen delillerden biri de Eyüp 27/19-22 (*Zengin olarak yatar, ama bu öyle sürmez, gözlerini açtığı anda hepsi yok olup gitmiştir. Dehşet onu sel gibi basar, kasırga gece kapar götürür. Doğu rüzgarı onu uçurup götürür, yerinden silip süpürür. Acımasızca üzerine eser, elinden kaçmaya çalışırken*) pasuklarıdır¹⁰⁶⁷. Ayrıca, yine onlara göre insanoğlunun bu dünyadaki durumu, bir aldatmaca ve yalandan ibarettir. Mezmurlar 90/10 “Yıllarımızın günleri yetmiş yıldır, ve kuvvetle seksen yıl olursa onların gururu, zahmet ve kederdir; çünkü çabuk geçer, ve biz de uçarız” ve Yeşaya 23/9 “Görkeminin sonucu olan gururunu kırmak, dünyaca ünlü bütün saygın kişilerini alçaltmak için Her Şeye Egemen Rab tasarladı bunu” pasukları gibi nice Tanah pasuklarında bu durum dile getirilmiştir. Dolayısıyla akıllı bir insanın yapması gereken şey, bu dünyayı reddetmektir. Mal mülk biriktirmek, dünyevî metâlar kazanmaya çalışmak, evlenip çocuk sahibi olmak, dünyevî meşgalelerle uğraşanların yaptıklarından etkilenmemek için bu tür faaliyetlerde bulunanlarla birlikte yaşamak akıllı bir insanın göstereceği bir davranış şekli değildir. İnsanoğlu bunların yerine dağların ve uzak

¹⁰⁶⁵ Sözlükte zühd “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir. Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı yapılan olumsuz davranışların tamamını ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme ve az ile yetinme zâhidane hayat tarzına işaret eden bazı emarelerdir (Semih Ceyhan, “Zühd”, *DİA*, Cilt 44, s. 530).

¹⁰⁶⁶ Saadia, burada herhangi bir grubun adını vermeksizin bu tür bir yaşam tarzını değerlendirmeye tâbi tutar. Muhtemelen, kendisinin en büyük muarızı Karaîm mezhebine mensup ve zâhidane yaşam biçimini benimseyen kimi grup ya da grupları değerlendirmiştir. Çünkü, İslâm dünyasında yaşamış olan Karaîm mezhebinin, zâhidane bir hayat tarzına karşı çıkmadığı bilinmektedir (Kürşat Demirci, “Zühd” (Diğer Dinlerde), *DİA*, Cilt 44, s. 534).

¹⁰⁶⁷ Saadia, *Kitâb ul Emânât*, s. 287.

bölgelerin ıssız ve تنها alanlarına çekilmeli, hayatının sonuna kadar bu tür alanlarda ne bulursa yiyip içmeli ve bu şekilde hayatını sonlandırmalıdır¹⁰⁶⁸.

Saadia, görüşlerini genel olarak verdiği bu münzevî hayat tarzını benimseyenlerin çoğunlukla haklı meselelere değindiklerini ve birçok konuda doğru düşündüklerini belirtir. Ancak, onların hayatın gerekliliklerinden ifrat ve tefrit derecesine varıncaya kadar, uç bir şekilde kaçınmalarını eleştirir. Örneğin, yeme-içme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasını terk etmeleri ve hayatın ve neslin devamını sağlayan evlilikten kaçınmaları konularında dalaletle düştüklerini belirtir. Zühd içinde yaşamayı esas olarak reddetmemekte, ancak doğru ve insan tabiatına uygun bir şekilde gerçekleştirilmesini desteklemektedir¹⁰⁶⁹.

Saadia, yeme-içmeyi temel hayat tarzı olarak benimseyenlerin görüşlerinde hatalı olduklarını belirtir. Yeme-içmenin ölçsüz olanının insan için zararlı oluşunu eleştirirken sağlık hakkında verdiği bilgiler şaşırtıcı derecede bazı detaylar içermektedir. Örneğin, fazla yemek insan vücudunu zayıflatır, hazımsızlık yapar, zihnin çalışmasını köreltir, insanın karakterini değiştirir ve ne kadar yediğinin bile farkında olamayan doymak bilmez, açgözlü ve obur biri olmasına neden olur. Neticede, bu yapıda olan insanlar, tıpkı Yeşaya 56/11’de (*Doymak bilmeyen azgın köpeklerle benzerler*) bahsedilen karakterdeki insanlar gibi davranırlar¹⁰⁷⁰. Saadia içkinin zararlarıyla ilgili olarak da çok önemli bilgiler sunar. İçkinin saf bir şekilde içilmesi insanın dimağını kurutur, akla baskı yapmak suretiyle ona zarar verir. Zaten içkinin zararlı oluşu Süleyman’ın Özdeyişleri 20/1’de de açık bir şekilde belirtilmiştir: “*Şarap insanı alaycı, içki gürültücü yapar, onun etkisiyle yoldan sapan bilge değildir*”. Ayrıca sinir bozukluğuna, titreme hastalığına, kan seviyesindeki değişikliklere, kalıcı ateşli hastalıklara, çeşitli mide hastalıklarına, karaciğer zayıflamasına ve şiddetli ağrılara neden olur. Saadia, içkinin insan bedenine olan fizyolojik etkilerinden başka, toplumsal zararlarına da değinir. İnsanların içki yüzünden adam öldürmek, kavga etmek veya büyük günâh olarak görülen çeşitli suçları işlemek gibi bazı davranışlarda bulunduklarını, bunların karşılığında da hapse atılmak, sopa vurulmak, zincire vurulmak ya da daha farklı yöntemlerle cezalandırılmak suretiyle zor durumda kaldıklarını

¹⁰⁶⁸ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 288.

¹⁰⁶⁹ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 289.

¹⁰⁷⁰ Saadia, *Kitâb’ul Emânât*, s. 290.

belirtmektedir. Bu duruma düşmelerinin en önemli sebebinin de içki olduğunu savunur¹⁰⁷¹.

Saadia, insan sağlığını ön plana alarak yaptığı açıklamalara, tüm dünyevî şeyler içerisinde cinsel ilişkinin önemsenmesini ve buna göre bir hayat tarzı belirlenmesini isteyenleri eleştirirken de devam eder. Örneğin, Saadia'ya göre fazla cinsel ilişki göze zarar verir, iştah ve şehveti azaltır ve fiziksel enerjiyi tüketir. Yüksek ateşin en yaygın sebeplerinden biri olan fazla cinsel ilişki, kasıkta ve karın bölgesinde bulunan yumuşak organlarda ağrıya da neden olur. Bedeni güçsüz bırakır ve kısa zamanda yaşlanmaya sebep olur. Süleyman'ın Özdeyişleri 31/3 "*Gücünü kadınlara, gençliğini kralları mahvedenlere kaptırma*" ve Hoşea 4/11 "*Zina, yeni ve eski şarap insanın aklını başından alır*" pasuklarını da görüşünün delilleri olarak gösterir. Saadia'nın cinsel ilişkiyi hayat tarzı olarak benimseyenler hakkında belirttiği bir diğer nokta, büyük günahlardan sayılan zina hususudur¹⁰⁷². Bu tür insanlar, Süleyman'ın Özdeyişleri 6/32-33 (*Zina eden adam sağduyudan yoksundur. Yaptıklarıyla kendini yok eder. Payına düşen dayak ve onursuzluktur, asla kurtulamaz utançtan*) ve Yeremya 13/27 (*Kırdaki tepeler üzerinde yaptığın iğrençlikleri-zinalarını, çapkın çapkın kişneyişini, yüzüstü fahişeliklerini- gördüm*) pasuklarında da belirtildiği gibi daima rezillik ve utanç dolu sıfatlarla anılacaklar ve insanların yaptıklarından habersiz olduğunu zannedeceklerdir. Saadia, insanoğlunun cinsellik dürtüsünü, Tekvin 9/7'de (*ve siz semereli olun, ve çoğalın; yeryüzünde türeyin, ve onda çoğalın*) belirtildiği üzere neslin devamını sağlamak amacıyla çocuk yapmada kullanmasının uygun olan davranış biçimi olduğunu belirtir¹⁰⁷³. Ayrıca, kişinin cinsellik dürtüsünü ancak karı koca ilişkisi yaşadığı eşine karşı açmasının ve cinsellik ihtiyacını aklî ve dînî kurallar çerçevesinde gidermesinin uygun olacağını söyler. Süleyman'ın Özdeyişleri 5/18-19 (*Çeşmen bereketli olsun ve gençken evlendiğin karınla mutlu ol. Sevimli bir geyik, zarif bir ceylan gibi, hep seni doyursun memeleri. Aşkıyla sürekli coş*) pasuklarını da delil olarak gösterir¹⁰⁷⁴.

Para kazanma ve mal mülk biriktirme peşinde koşmanın dünyevî ihtiyaçları giderebilmek için insanoğlunun temel davranış kalıbı olması gerektiğini ileri sürenlerin

¹⁰⁷¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 292.

¹⁰⁷² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 293.

¹⁰⁷³ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 294.

¹⁰⁷⁴ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 297; Yahudilikte zinanın haram oluşu, cezası ve cinsel ilişki yasakları hakkında bkz. Eldar Hasanov, *İslâm Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Cinsel Suçlar*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 10-107.

görüşlerini değerlendirirken, bir insanın tüm enerjisini ve hırsını dünya malı kazanmaya ve bunları biriktirmeye harcayacak olursa bu hırsın o kimse için yakıcı bir ateşe dönüşeceğini ve bu hırs ateşinin hiçbir zaman doyuma ulaşamayacağını belirtmektedir. Süleyman'ın Özdeyişleri 27/20'de geçen “Ölüm ve yıkım diyarı insana doymaz, insanın gözü de hiç doymaz” ifadesini de insanoğlunun mal mülk peşinde koşma arzusunun sınırsızlığına delil olarak gösterir¹⁰⁷⁵. Ayrıca, zenginleşmenin beraberinde getirebileceği Allah'a itaatten ve ibadetten uzaklaşmaya da dikkati çeker. Tesniye 8/13-14 “Sığırlarınız, davarlarınız çoğaldığında, altınınız, gümüşünüz ve her şeyiniz arttığında, ¹⁴böbürlenmemeye ve sizi Mısır'dan, köle olduğunuz ülkeden çıkaran Tanrınız Rab'bi unutmamaya dikkat edin” pasuklarında belirtilen bu durum, her zaman bir tehlike olarak insanoğlunun karşısında durmaktadır. Bunun yanında, bu tür kimselerin malları hırsızlar, katiller ya da devlet tarafından alınabilir. Böyle bir durumda da harcanan tüm emekler heba olup gider. Vâiz 5/12-15 “Az yesin, çok yesin işçi rahat uyur, ama zenginin malı zengini uyutmaz. Güneşin altında acı bir kötülük gördüm: Sahibinin zararına biriktirilen ve bir talihsizlikle yok olup giden servet. Böyle bir servet sahibi baba olsa bile, oğluna bir şey bırakamaz. Annesinin rahminden çıplak çıkar insan. Dünyaya nasıl geldiyse öyle gider, emeğinden hiçbir şey götürmez elinde” pasuklarında açıklanan dünya malı biriktirmenin anlamsızlığı ve insanoğlunun bu dünyadan göçüp giderken aslında hiçbir şey götüremeyeceği, bunun için de bu kadar hırs ve arzu ile dünya malı biriktirmeye kalkışmanın beyhude oluşu üzerinde durur¹⁰⁷⁶. Neticede, Saadia'ya göre insanoğlu Allah'ın kendisine bahsettiği rızıkların muhafazasını yapmalı, israf etmemeli ve hayırlı olmayan yollara harcamak suretiyle zayı etmemelidir. Onun içindeki mal mülk hırsı ve sevgisi de yukarıda söylediğimiz hususları devam ettirecek seviyede olmalı, bunun ötesine geçip dünyevî hırs ve arzu peşinde koşmamalıdır¹⁰⁷⁷.

Saadia'nın üzerinde durduğu bir diğer grup, yüksek derecelere ulaşmış hüküm sahibi olmayı, devlet yönetiminde söz sahibi olup liderlik yapmayı hedef olarak belirleyip buna göre bir hayat tarzı benimseyenlerdir. Her ne kadar böyle bir temayülün reddedilemeyeceğini, yerine getirilmesinin elzem oluşunu belirtse de yöneticilik görevini icra edenlerin düşebilecekleri birtakım tehlikelere karşı uyarılarda bulunur. Lider olan bir kimse, kendini beğenmeye ve kibre düştüğünde sınırlarını unutmaya,

¹⁰⁷⁵ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 299.

¹⁰⁷⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 299.

¹⁰⁷⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 300.

etrafındaki yakın ya da uzak kimseleri küçük görmeye, kendisini tüm insanlar arasında yegane ve eşsiz biri olarak tanımlamaya ve diğer insanların görüşlerine değer vermeksizin inatla kendi görüşünün doğru olduğuna inanmaya başlar. Tıpkı Süleyman'ın Özdeyişleri 18/1'de (*Geçimsiz kişi kendi çıkarı peşindedir, iyi öğüde hep karşı çıkar*) belirtilen bu durum, kibirli bir yöneticiye işaret etmektedir. Süleyman'ın Özdeyişleri 12/15'de "*Ahmağın yolu kendi gözünde doğrudur, bilge kişiye öğüde kulak verir*" belirtildiği gibi böyle bir yönetici, toplumun önde gelen yaşlılarının tecrübe dolu görüşlerine ve önerilerine kulak vermez. Nihayetinde de böyle bir yönetici, sorumluluğunu aldığı dünyevî işleri yoluna koymayı beceremez ve başarısız bir duruma düşer. Hatta, sadece kendi düşüncelerinin doğru, diğer tüm insanların görüşlerinin yanlış olduğu fikri o kadar saplantı haline dönüşür ki sonunda Allah'ın gönderdiği ilâhî mesajlarda da yanlışlıklar olduğunu, büyük bir kendini beğenmişlikle iddia eder ve onların birçoğunu reddeder¹⁰⁷⁸. Dolayısıyla, Saadia'ya göre böyle bir duruma düşmemek için yönetim görevinde bulunanların her şeyden önce hırs ve kibir tuzağından uzak kalmaları çok önemlidir. Arkadaş çevrelerine ve düşmanlarına dikkat etmeleri, adalet yolunda en ufak bir şüpheye mahal vermeyecek şekilde davranmaları şarttır. O'na göre, insan zihninde böyle bir temayülün bulunmasının asıl sebebi, Eyüp 36/7 (*Gözlerini doğru kişiden ayırmaz, onu krallarla birlikte tahta oturtur, Sonsuza dek yükseltir*) pasuğunda da belirtildiği gibi, insanları bu dünyada doğru ve adaletli bir şekilde yöneterek ahiret sevabını kazanmalarını sağlamaktır¹⁰⁷⁹.

Çocuk sahibi olma, dünyada binalar inşa etme, uzun bir hayat sahibi olma, intikam alma, ilmî bilgiye (hikmet-bilgelik) ulaşma, Allah'a ibadet ve dinlenme hususlarının kişinin bu dünya hayatında yerine getirmesi gereken en önemli görevler olduğunu iddia edenlere de çeşitli yorumlarla cevaplar vermiştir. Bunların, kendi görüşlerinde her ne kadar bazı durumlarda haklı olduklarını kabul etse de bu hususları hayatlarının temel hedefleri olarak görmelerinden dolayı onları eleştirir. Her bir davranışın uygun zamanda ve uygun miktarda gerçekleştirilmesi durumunda faydalı ve doğru bir iş yapılmış olacağını, ancak saplantı derecesinde ve aşırı miktarda yapıldığında zararlı ve yanlış bir davranış olacağını savunmaktadır¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁸ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 306.

¹⁰⁷⁹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 307.

¹⁰⁸⁰ Warren Zev Harvey, "Ethical Theories Among Medieval Jewish Philosophers", *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, Ed. Elliot N. Dorff ve Jonathan K. Crane, Oxford University

3.8.2. Renk, Müzik ve Kokunun Davranışlara Olan Etkisi

Saadia'nın insan davranışlarıyla ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer nokta da duyular yoluyla elde edilen bilgilerin insan davranışlarına olan etkisidir.

Saadia'ya göre, yegane/tek başına/müfred şekilde bulunan renkler insan bedeni için olumsuz bir etki ortaya çıkarır. Bu yüzden insan ruhuna da müspet bir etkide bulunmaz. Örneğin, bir insan gözü yegane/münferit bir şekilde bulunan beyaz, siyah, kırmızı ya da sarı renklerinden birine bakacak olursa bu durum onun görme yetisini zayıflatır. Bu yüzden kar, kendisine baktığında insan gözünü kamaştırır. Ancak, bu renkler diğer renklerle içiçe karıştıklarında insan ruhunu harekete geçirme ve mutluluk hislerini çağrıştırma etkisi gösterecektir. Örneğin, kırmızı ile sarı karıştığında ortaya çıkan renk, insanın neşeli ve mizahi yanını canlandırır, enerji ve coşkunun ortaya çıkmasını sağlar. Sarı ile siyahın karışımı, insanın uyuşukluk ve cansızlık yanını ortaya çıkarır ve bu yüzden insan ruhunda hüznün, moral bozukluğu ve keyifsizliğe sebep olur. Sarı, beyaz, kırmızı ve siyah renklerin karışımı ise insanın neşeli, umutlu ve iyimser yanını ortaya çıkarır ve bu yüzden insan ruhunda güç, kuvvet, hükmetme ve saltanat sahibi olma duygularını harekete geçirir. Son olarak da yeşil ve sarı renklerin karışımı insanın melankolik halini ortaya çıkarır ve bu yüzden insan ruhunun ürkeklik, çekingenlik, mutsuzluk ve hüznün duygularını harekete geçirir. Bu karışımlardaki renklerin miktarlarındaki değişimler, eşdeğer bir şekilde insan ruhuna olan etkinin de değişimine neden olacaktır¹⁰⁸¹.

Saadia, Yahudi literatüründe müzik hakkında bilgi veren, günümüze kadar bilinen, ilk yazardır¹⁰⁸². Kendi döneminde bilinen sekiz ritmik makamı ve bunların insan ruhuna olan etkisini incelemiştir. Saadia'ya göre tıpkı renklerde olduğu gibi yegane/münferit şekilde bulunan bir ritim/vuruş/nota monotonluk oluşturur ve insanın ruhuna olumsuz bir etkide bulunur. Ancak, farklı ahenklerin biraraya gelmesiyle oluşan farklı tonlardaki vuruşlar ise tatlı ve insan ruhunu okşayıcı etkide bulunur¹⁰⁸³.

Press, New York 2013 , s. 87; Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 77; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 314-315.

¹⁰⁸¹ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 316; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 259; Farmer, s. 13; Amnon Shiloah, "Musical Concepts in the Works of Saadia Gaon", *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, Vol. 4, 2004, s. 268.

¹⁰⁸² Shiloah, s. 265; Farmer, s. 11.

¹⁰⁸³ Farmer, s. 14; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 317.

Saadia, farklı tonlardaki bu vuruşları sekiz ana başlık altında toplar. Birincisi, üç ardışık vuruş ve bir duruş (sukûnet); ikincisi, üç ardışık vuruş, bir duruş ve bir vuruş. Bu iki ritmik makam, insanın coşkulu yanını ortaya çıkarır, kanını hareketlendirir ve bu yüzden insan ruhunda güç, kuvvet, hükmetme ve saltanat sahibi olma duygularını harekete geçirir¹⁰⁸⁴. Üçüncüsü, araları bir vuruşluk zamanla dahi ayrılmamış ardışık iki vuruş ve bir duruş. Bu ritim, insandaki enerjiyi, cesaret ve atılganlık duygularını harekete geçirir¹⁰⁸⁵. Dördüncüsü, yine araları bir vuruşluk zamanla dahi ayrılmamış ardışık üç vuruş. Ancak, birinci üç vuruşla ikinci üç vuruş arasında bir vuruşluk zaman olmalıdır. Bu ritim, insanın uyuşukluk ve cansızlık yanını ortaya çıkarır ve bu yüzden insan ruhunda zillet, itaatkârlık, herşeyi kabullenme ve korkaklık duygularının oluşumuna sebep olur. Beşincisi, müstakil bir vuruş ve araları bir vuruşluk zamanla dahi ayrılmamış ardışık iki vuruş. Altıncısı, hareketli üç vuruş. Yedincisi, araları bir vuruşluk zamanla dahi ayrılmamış ardışık iki vuruş. Ancak, birinci iki vuruşla ikinci iki vuruş arasında bir vuruşluk zaman olmalıdır. Sekizincisi ise araları bir vuruşluk zamanla dahi ayrılmamış ardışık iki vuruş. Ancak, birinci iki vuruşla ikinci iki vuruş arasında iki vuruşluk zaman olmalıdır. Saadia'ya göre, son dört ritim insanın melankolik halini ortaya çıkarır, insan ruhunda bazen mutluluk ve neşe bazen de keder ve hüzn gibi muhtelif hallerin oluşumuna neden olur¹⁰⁸⁶.

Saadia, koku hususunda da yukarıda açıkladığımız üslubunu devam ettirmiş, yegane kokuların ancak sınırlı bir etkide bulunacağını savunmuştur. Ancak, karışım yoluyla birleştirilen kokuların, içeriklerindeki koku oranlarına göre etkilerinin bulunacağını söylemiştir. Örneğin, misk sıcak ve kuru; kâfûr soğuk ve tatlı; safran sıcak ve kuru; sandal ağacı kokusu soğuk ve yağ; amber ılık ve gülsuyu ise soğuk ve tatlıdır. Bu kokular, birbirleriyle karıştırıldıklarında etkileşimleri daha kuvvetli olur ve insan ruhuna pozitif olarak tesir eder¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁴ Farmer, s. 30; Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 317; Shiloah, s. 274.

¹⁰⁸⁵ Shiloah, s. 275.

¹⁰⁸⁶ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 317; Farmer, s. 3, Farmer, Saadia'nın müzik hakkındaki görüşlerini değerlendirdiği oldukça ilmî sayılabilecek eserinde, O'nun genellikle Kindî (ö. 873)'nin eserlerinden yararlanmak suretiyle görüşlerini oluşturduğunu belirtmektedir (Farmer, s. 12, 14, 15, 16, v.d.); Shiloah, s. 275-276, Shiloah ise Farmer'ın görüşlerini değerlendirmekte, O'nun bazı görüşlerinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Shiloah, Kindî'nin musiki alanındaki "*Risâle fi ecza haberiyât'il-musiki*" adlı eserinin ilgili bölümlerini, Saadia'nın görüşleriyle yanyana Arapça, Judeo-Arabic ve İngilizce olarak neşretmiştir. Neticede, Farmer'ın Saadia'nın musiki alanındaki görüşlerinin asıl kaynağının Kindî olduğu düşüncesini reddetmiş, aralarında hatırı sayılır farklılıkların bulunduğunu ileri sürmüştür (s. 280-282).

¹⁰⁸⁷ Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 318.

3.9. SAADIA GAON'UN YAHUDİ DÜŞÜNCE HAYATINA OLAN ETKİSİ

Saadia Gaon, Mutezîle paralelinde düşünen bir Yahudi kelâm âlimi olmakla birlikte İbrani dili, Yahudi kutsal kitapları, hukuku ve edebiyatı gibi farklı alanlarda, bütünlük içinde ve sistematik olarak yazmış olduğu onlarca eserle Yahudi düşünce hayatında çok özel bir yer edinmiştir. Yazmış olduğu eserlerle kendisinden sonraki nesillerin zihinlerinde yeni bakış açılarının oluşmasına ve böylelikle daha derinlemesine araştırmaların yapılmasına öncülük etmiştir.

Saadia'nın İbrani dili alanında yaptığı çalışmalar, Menahem ben Yakup ibn Saruq (X. y.y.) tarafından *"Bu isimleri He harfinin altında toplayan Rabbî Saadia'nın, bu işlemi hangi sâiklerle ve düşüncelerle yaptığını bilmiyorum. Ancak eserlerindeki açıklamaların doğruluğu ve dilbilimleri konularına etraflı bir şekilde hâkim olması aslında O'nun ne kadar bilgili bir insan olduğunun göstergesidir"* sözleriyle takdir edilmiştir¹⁰⁸⁸. Ortaçağ'ın en büyük İbranice gramer ve sözlük bilimcilerinden biri kabul edilen Ebu'l-Velîd Mervan bin Yona (990-1050) yazmış olduğu eserlerde Saadia'nın dilbilimleri ile ilgili eserlerinin bir kısmını kullanmış ve O'ndan övgüyle bahsetmiştir. Döneminde yaşayan Talmud bilginlerinin İbranice ile ilgili filolojik çalışmalar yapmaktan kaçınmalarını eleştirmiş ve onlara Talmud çalışmalarının yanısıra İbrani diliyle ilgili araştırmalar da yapan Saadia Gaon'u örnek göstermiştir. O'nun özellikle *"Kütüb'ül-Luga"* adlı eserini, kelimelerin kökenlerini ve düzenli bir şekilde tasnif etmesi açısından dikkate değer bir kitap olarak değerlendirmiştir¹⁰⁸⁹. Ahlak alanında yazdığı *"Kitâbü'l-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb (Kalbin Vazifelerine Rehber)* adlı eseriyle Yahudi dünyasında önemli bir yer tutan Bahya ibn Pakuda (XI. y.y. ilk yarısı), eserinin giriş kısmında Saadia'dan övgüyle şöyle bahseder: *"Tanrı'nın Tevrat'ından senin için üzerinde durduğum hususları iyice öğren. Bu amaca ulaşma noktasında sana yardımcı olması için Rabbi Saadia'nın eserlerinden istifade et. Çünkü O'nun eserleri insanın aklını aydınlatır, anlayışını keskinleştirir; ahmaklara yol gösterir ve miskinleri/tembelleri harekete geçirir"*¹⁰⁹⁰. Ortaçağ'ın en seçkin Yahudi müfessir, mütercim, şair, düşünür, filozof, astrolog ve dilbilimcilerinden biri olan Abraham ben

¹⁰⁸⁸ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 276.

¹⁰⁸⁹ David Tenne, "İbn Janah, Jonah", *EJ*, Vol. IX, s. 683; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 277.

¹⁰⁹⁰ Bahya ibn Pakuda'nın eseri için bkn. R. Bachya Joseph Paquda, *Duties of the Heart: Chovos Ha-Levavos*, Feldheim Publishers, Jerusalem Israel, 1999, s. 59-60 (Çalışmada, Bahya'nın eserinin İbranice ve İngilizce tercüme karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Eser iki cilt olup toplamda 929 sayfadır).

Meir İbn Ezra (1089-1164)¹⁰⁹¹, yazdığı eserlerde bazen Saadia'ya atıflarda bulunmuş ve O'nu “*Tevrat'ın direği/sütunu*” ve “*her sahada en ileri otorite*” olarak göstermiştir¹⁰⁹². Zaman zaman O'nun görüşlerini eleştirse de Tevrat tefsirinde sık sık Saadia'nın yorumlarına atıflarda bulunmuştur. Örneğin, İbn Ezra, Tekvin 1/3'ü yorumlarken Saadia'nın “*ve Tanrı dedi*” pasuğunu “*ve Tanrı buyurdu/istedi/takdir etti*” anlamında anladığını zikreder. Yine, Tekvin 1/26 (*Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi*) pasuğunu Saadia'nın Tanrı'nın insana hikmet ve bilgelik vermesi ve bu sayede insanoğlunun tüm dünyaya egemen olması anlamında yorumladığını özellikle belirtir¹⁰⁹³. İbn Ezra, bazı yorumlarında da Saadia'ya katılmadığını O'nun görüşlerini eleştirerek gösterir. Örneğin, Tekvin 2/11'de geçen (*İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar*) Pişon ırmağını Saadia'nın herhangi bir delile dayanmaksızın Nil nehri olarak çevirmesinin yanlış olduğunu iddia eder. O'nun bu duruma benzer başka hatalarının da olduğunu ısrarla belirtir: “*Aslında Pişon'un Nil olduğunu gösteren herhangi bir delil yoktur. Gerçeği söylemek gerekirse Saadia “Havila topraklarını” Pişon nehrinin ulaştığı yer olarak çevirmiştir (yani Mısır toprakları). Bunu da Pişon'u Nil nehri olarak çevirmesine uygun olması için yapmıştır. Aslında, O'nun bu yaptıklarının gelenekte hiçbir yeri yoktur. Saadia, aynı şeyi, ailelerin, şehirlerin, hayvanların, kuşların ve kayaların (dağların) isimlerini çevirirken de yapmıştır. Belki de bunların (tercümelerin) adlarını rüyasında görmüştür. Bazı durumlarda O kesinlikle yanlış çevirmiştir, ancak ben ileride doğru olan şekillerini açıklayacağım. Biz, Saadia'nın rüyalarına güvenemeyiz. Muhtemelen bunu O, Allah'a olan saygısından dolayı yapmıştır*”¹⁰⁹⁴.

Maimonides ya da daha bilinen ismiyle Musa bin Meymun (1135-1204)¹⁰⁹⁵, meşhur eseri *Delâletü'l-Hairin* (*Aklı Karışıklara Kılavuz*) adlı eserinde, Saadia'nın da birçok

¹⁰⁹¹ İbn Ezra'nın görüşleri hakkında bkn. Michael Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, The Society of Hebrew Literature, London 1877, 252 sayfa.

¹⁰⁹² Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 278; Araştırmacıların birçoğu İbn Ezra'nın kendi yazdığı tefsirinin aslında orijinal olmadığını, O'nun İspanyol dilbilimcilerin ve müfessirlerin eserlerinden ve özellikle de Saadia'nın tercüme ve tefsirinden yararlanarak eserini oluşturduğunu iddia eder (İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, Çevirenlerin Önsözü, s. XIV).

¹⁰⁹³ İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, s. 32; 44.

¹⁰⁹⁴ İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, s. 55-56

¹⁰⁹⁵ Musa bin Meymun'un hayatı, eserleri ve *Delâletü'l-Hairin* için bkn. Hatice Doğan, *Musa bin Meymun Rambam - Maymonides'in Hayatı ve Eserleri (Delaletü'l - Hairin - More Nevuhim)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2010, 200 sayfa.

konuda takip ettiği Mutezile'nin metodunu eleştirmiştir¹⁰⁹⁶. Saadia'nın Mutezile metodunu benimsemesinden dolayı O'na çoğu zaman muhalif olan Maimonides, Yemen Yahudilerine gönderdiği *er-Risâletü'l-Yemeniyye (İggeret Teyman-Yemen Mektubu)*¹⁰⁹⁷ adlı eserinde ise “biz Rabbi Saadia'yı müspet bir şekilde değerlendirmekteyiz. Çünkü O'nun döneminde doğru yoldan sapmış birçok bozuk fikir vardı ve şayet Saadia olmasaydı Kutsal Tevrat az kalsın yok olacaktı. O, Tevrat'ın gizli kalmış birçok yönünü ortaya çıkardı ve bu sayede zayıflamış taraflarını güçlendirdi. O, tüm faaliyetlerini sırf Tanrı'nın rızasını kazanmak için yaptı” ifadesiyle O'na olan saygısını belirtmiştir¹⁰⁹⁸.

XII. y.yılda Alman Yahudileri arasında *Alman Dindarlar (Hasidey Aşkenaz)* ismiyle mistik eğilimli bir grup ortaya çıkmıştır. Özellikle Haçlı Seferleri sonrasında artan antisemitizm ve Almanya'daki Hristiyan pietist hareketler, Hasidey Aşkenaz'ın oluşumunda etkili olmuştur¹⁰⁹⁹. Hasidey Aşkenaz hareketi, temel görüşlerinin bir kısmını son derece büyük bir mistik ve saygıdeğer bir âlim olarak gördükleri Saadia Gaon'u ve O'nun *Kitâbu'l Emânât*'ını örnek alarak oluşturmuştur¹¹⁰⁰. Hasidey Aşkenaz hareketinin özellikle üzerinde durdukları husus, Tanrı'nın birliğidir. O'nu mücessemleştiren ve antropomorfik olarak tasvir eden ifadeleri kullanmaktan kaçınırlar ve Tanrı ile insan arasında aracı varlıkların bulunduğu inanırlar. Bu anlamda, Saadia Gaon'un Tanrı'nın yarattığı nuru/şanı/görkemi (*kavod nivra*) konusundaki görüşlerinden yararlanmak suretiyle Tanah'ta bulunan ve Tanrı'yı antropomorfik olarak gösteren tüm ifadelerin Tanrı'dan ziyade ancak O'nun yarattığı nuruna (*kavod nivra* ya da *şekina*) hamledilmesi gerektiğine inanırlar. Fakat, kavod nivra'nın mahiyeti hakkındaki görüşleriyle Saadia'dan ayrılırlar. Hasidey Aşkenaz hareketine bağlı birçok kimse kavod nivra'nın Tanrı'dan sudûr eden Tanrısal bir varlık olduğunu kabul ederken Saadia ise onun meleklerden farklı, onlardan daha üstün bir pozisyonda, ancak tıpkı

¹⁰⁹⁶ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Translated From The Original Arabic Text By M. Friedlander, Publisher Grand Rapids, Second Edition, 1904, s. 153-154.

¹⁰⁹⁷ *İggeret Teyman* hakkında bkn. Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, Ankara Üni. S.B.E., Ankara 2012 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 61-63.

¹⁰⁹⁸ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 54; Sabato Morais, “A Letter by Maimonides to the Jews of South Arabia Entitled “The Inspired Hope”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 25, No. 4, In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides, Apr., 1935, s. 353.

¹⁰⁹⁹ Ali Osman Kurt, *Ultra-Ortodoks Yahudiler Hasidiler ve Mitnagedler*, Asitan Yayıncılık, Sivas 2011, s. 4.

¹¹⁰⁰ Daniel J. Lasker, “Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz”, *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, Edi. Ora Limor, Guy G. Stroumsa, Mohr Siebeck Publishing, Tübingen 1996, s. 199.

onlar gibi nurdan yaratılmış olduğunu savunur¹¹⁰¹. Hasidey Aşkenaz hareketinin Saadia'dan etkilendiği bir diğer husus da Tanrı'nın içkin/aşkın/her yerde bulunması hususudur. Saadia'ya göre Tanrı'nın aşkınlığı hususunda O'na herhangi bir mekân sınırlama yapılamaz. O, her yerde bulunur. Tanrı'nın, kirli mekânlarda da bulunup bulunmadığı sorununa, güneş ışığı örneğiyle cevap verir. Nasıl ki güneş ışığının tüm mekânları aydınlattığı gibi kirli yerleri de aydınlatması güneşe herhangi bir kirlilik ya da eksiklik gibi bir zarar vermiyorsa Tanrı'nın da kirli mekânlarda bulunduğunu söylemek O'na bir eksiklik atfetmek olmayacaktır¹¹⁰². XII. y.yılın sonlarına doğru yazıldığı düşünülen ve Hasidey Aşkenaz hareketinin fikirlerinin oluşumunda önemli bir yeri olan *Şir ha-Yihud* (שִׁיר הַיְיְהוּד - *Tanrısal Birlik/Tevhid İlâhisi*)¹¹⁰³ isimli çalışmada, Saadia'nın Tanrı'nın her yerde bulunduğuna dair fikirleri son derece yoğun bir şekilde işlenir. Saadia'nın güneş ışığı örneği olduğu gibi kullanılarak Tanrı'nın kirli mekânlarda bile bulunduğu savunulur¹¹⁰⁴.

Saadia'nın sapkın fikirlere sahip olduğunu iddia eden Tachov'lu (Çek Cumhuriyeti) Moses b. Hisdai (1170-1230), 1220 yıllarında yazdığı *כתב תמים* - *Ketav Tamim* isimli eserinde İsa Mesih'i ve Hristiyanlığı, 'Anan ben David'i ve Karaîm mezhebini, Saadia'yı ve eserlerini özellikle de *Kitâb 'ul Emânât*'ı sert ifadelerle eleştirir. Saadia'nın yazdığı eserlerle gerçeği çarpıttığını, O'nun eserlerini okuyan kimselerin de yanlışla düştüklerini söyler. Özellikle karşı çıktığı iki nokta vardır. İlki, Saadia'nın antropomorfik ifadeleri te'vil ederek yorumlaması; ikincisi ise Tanrı'nın her yerde bulunması düşüncesi. Abraham İbn Ezra ve İbn Meymun gibi bazı âlimlerin Saadia'yı takip etmeleri yüzünden hataya düştüklerini savunur. Ortodoks Yahudiliğe muhalif bir eser olarak gördüğü *Kitâb 'ul Emânât*'ın zihinlere şüphe soktuğu için insanların neyi nasıl düşünecekleri konusunda tereddüte düştüklerini savunan Hisdai, Rabbâni âlimlere düşman olan bilim adamlarının bu eser sayesinde güçlendiklerini ve Ortodoks Yahudiliğe karşı acımasızca saldırabildiklerini ileri sürer. Hisdai, Saadia'nın Ortodoks

¹¹⁰¹ Joseph Dan, "Hasidei Ashkenaz", *EJ*, Vol. VIII, s. 387.

¹¹⁰² Saadia, *Kitâb 'ul Emânât*, s. 107-108; Joseph Dan, *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Mohr Siebeck Publishing, Tübingen 1999, s. 178.

¹¹⁰³ Dan, *Hasidei Ashkenaz*, s. 387; Aaron Rothkoff, "Shir ha-Yihud", *EJ*, Vol. XVIII, s. 490.

¹¹⁰⁴ Joseph Dan, "Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy", *Maimonidean Studies*, Edi. Arthur Hyman, KTAV Publishing House, USA 1995, s. 43-44; Dan, *The "Unique Cherub" Circle*, s. 179; konuyla ilgili olarak ayrıca bkn. Gad Freudenthal, "Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on al-Fayyumi and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism", *Arabic Sciences and Philosophy*, Volume 6, Issue 01, March 1996, s. 133-134.

Yahudiliğe zarar verdiğiğine inandığı bu görüşleri, muhtemelen çeşitli tartışmalar yaptığı Yahudi olmayan âlimlerden aldığına inanır¹¹⁰⁵.

Burada bahsetmemiz gereken bir diğer husus da Saadia'nın Karaîm mezhebiyle olan ilişkisi ve bunun sonraki dönemlere olan etkisidir. Saadia, Rabbânî Yahudilik anlayışı içinde Karaîm mezhebine yönelik yazılan reddiyelerin ilk örneklerini vermiştir. Yazdığı eserlerle Karaîm mezhebine karşı mücadele etmiş ve Rabbânî Yahudilik anlayışını savunmuştur. Bundan dolayı da hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde yaşamış Karaîm mezhebine müntesip yazarlar tarafından Saadia hakkında çeşitli eleştiriler kaleme alınmıştır¹¹⁰⁶. Bunlar arasında en meşhuru X. y.yılın ilk yarısında yaşamış ve Saadia'nın daha genç bir çağdaşı olan Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kirkisânî'dir. Yazdığı eserlerinde Saadia'yı tanıdığı anlaşılan, O'nun bazı düşüncelerine karşı çıkan Kirkisânî, 937'de yazdığı *Kitâbu'l-Envâr ve'l Merâkib* adlı eserinin bazı bölümlerini Saadia'ya reddiye olarak hazırlamıştır. Örneğin, akrabalar arası ilişkilerden yasak olanları anlattığı bölümü Saadia'ya karşı yazmıştır. Ayrıca, Kirkisânî, kuyruk yağının kullanımı, mevcut takvim, Talmud'un ilâhi oluşu ve gerekliliği, yeğen ile evlenmenin yasak oluşu, ölü balığı yemenin hükmü ve ceninin kullanımı konularında Saadia'nın bazen ismini zikrederek bazen de zikretmeden O'nu eleştirmek suretiyle kendi görüşünü açıklamıştır¹¹⁰⁷.

Bir diğer meşhur Saadia karşıtı Karaîm yazarı da Süleyman İbn Ruhaym'dır. X. y.yılın ortalarında yaşamış Karaîm mezhebine bağlı yazar, Saadia'ya karşı yazdığı reddiyesi ile tanınır. *Sefer Milhamot ha-Şem (Tanrı'nın Savaşları Kitabı)*¹¹⁰⁸ adıyla yazdığı eserinde Rabbânîleri ve özellikle de Saadia'yı oldukça sert bir üslupla eleştirir¹¹⁰⁹. Yazar, çoğu zaman Saadia'nın adını zikretmeksizin, sadece zamir kullanmak suretiyle Saadia'yı, Rabbânî Yahudiliğin görüşlerini ve Talmud'u eleştirir. On dokuz bölümden oluşan ve

¹¹⁰⁵ Dan, *Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy*, s. 40-44; Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 281-285.

¹¹⁰⁶ A. Harkavy, "Karaites", *JE*, Vol. VII, s. 441; Bernard Revel, "Inquiry into the Sources of Karaite Halakah", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 2, No. 4, Apr. 1912, s. 522; Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 1.

¹¹⁰⁷ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 8-11.

¹¹⁰⁸ Salmon ben Yeruhim, *The Book of the Wars of the Lord, Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruhim against Saadiah Gaon*, Edited by Israel Davidson, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1934, XIV+132 sayfa (İbranice); Eserin bir kısmının Leon Nemoy tarafından İngilizceye çevirisi için bkn. *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Translated by Leon Nemoy, Yale University Press, New Haven 1980, s. 71-82.

¹¹⁰⁹ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 13; *Karaite Anthology*, s. 69.

İbranice olan bu eser, akrostik bir şekilde yazılmış bir şiirdir. Yani, mısraların ilk harfi İbrani alfabesini takip eder (ilk mısra Alef, ikinci mısra Bet harfiyle başlar ve böyle devam eder). İbn Ruhaym'ın, kişisel olarak Saadia'yı ve O'nun Karaîm mezhebine yönelik yazdığı eserleri çok iyi tanıyan biri olduğu bilinmektedir. Eserindeki ifadelerden Saadia'yı teolojik konularda farklı düşünen bir rakip olmaktan ziyade bireysel olarak da büyük bir öfke duyduğu düşman gördüğü anlaşılmaktadır¹¹¹⁰. Eleştirilerini daha çok Saadia'nın takvim, yakın akrabayla olan ilişkiler ve bayramların kutlanması gibi bazı hukuksal konulardaki görüşleri üzerinde yoğunlaştırır. Özellikle, Saadia'nın Tevrat'ın tefsirine yazdığı giriş bölümünde ele aldığı Talmud'un yeri ve önemiyle ilgili yedi delilinin¹¹¹¹ bâtıl olduğunu iddia eder¹¹¹².

Karaîm mezhebinden Saadia'ya karşı çeşitli reddiyeler yazma faaliyeti sonraki asırlarda da devam etmiştir. Bunlar arasında, Sehl b. Masliah (X. y.yılın ikinci yarısı)¹¹¹³ ve Ebu Ali Hasan el-Basrî adıyla da bilinen Yefet b. Ali ha-Levi (X. y.yılın son çeyreği)¹¹¹⁴ özellikle Saadia'ya karşı ayrıca bir reddiye yazmışlardır, ancak eserleri günümüze ulaşamamıştır. Yine, çeşitli eserlerinde Saadia'yı zikredip görüşlerini eleştirenlerden Yusuf el-Basîr/Yosef ben Abraham ha-Kohen (ö. 1040)¹¹¹⁵, Harun b. Yusuf (XIII. y.yıl)¹¹¹⁶ ve Elias b. Moses (XV. y.yıl)¹¹¹⁷ zikre değer Karaîm mezhebi yazarlarındandır.

Son olarak da Saadia Gaon'un Yahudi düşünce ve toplum hayatındaki yerini ve etkisini göstermesi bakımından, sonraki dönemlerde O'nun hakkında yazılmış iki söylenceden bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. İlki, Hasidey Aşkenaz hareketinin kurucularından Regensburglu Yahuda ben Samuel ha-Hasid (1150-1217) tarafından yazılan *Sefer Hasidim (Dindarların Kitabı)* adlı eserde geçen söylencedir. Buna göre, “varlıklı bir adam, yanına bir köle ve yüklü miktarda parayı yanına almak ve geriye de hamile eşinin bırakmak suretiyle yabancı topraklara uzun bir yolculuğa çıkar. Ancak bu

¹¹¹⁰ Leon Nemoy/Golda Akhiezer, “Salmon ben Jeroham”, *EJ*, Vol. XVII, s. 693; Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 13; http://www.karaite-korner.org/salmon_ben_yeruham.shtml, 07.10.2014; Leon Nemoy, “The Milhamôth ha-Shēm of Salmon ben Jeroham The Book of the Wars of the Lord, Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruhim against Saadiah Gaon by Israel Davidson”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 28, No. 1, Jul. 1937, s. 91-94.

¹¹¹¹ Linetsky, s. 20-24.

¹¹¹² Isaac Broyde, “Solomon Ben Jeroham”, *JE*, Vol. XI, s. 452.

¹¹¹³ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 32-34; *Karaite Anthology*, s. 110, 119-120.

¹¹¹⁴ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 21-27; *Karaite Anthology*, s. 83-84.

¹¹¹⁵ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 46.

¹¹¹⁶ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 76-78.

¹¹¹⁷ Poznański, *The Karaite Literary Opponents*, s. 82-83.

sırada ölür ve yanında bulunan köle, kendisini ölen bu zengin kişinin oğlu ve tek vârisi olarak gösterir. Dolayısıyla O'nun bütün mallarına ve parasına sahip olur. Aradan yıllar geçip de ölen adamın eşinin doğurduğu çocuk büyüyünce babasının nasıl öldüğünü öğrenir. Bunun üzerine, babasından kalan mirasını almak ve köleden bunun hesabını sormak üzere yollara düşer ve sonunda babasının mirasına haksız bir şekilde sahiplenilen köleyi bulur. Ancak, bu köle zamanla o şehrin en önemli ve önde gelen kimselerinden biri olmuştur. Delikanlı, böyle bir iddia ile ortaya çıktığı takdirde kendisine zarar verileceği endişesiyle ortalıkta dolaşırken kendisini Saadia Gaon'un evinin önünde bulur. Yemeğe davet edilir, ancak hiçbir şey yemez. Bunun sebebini soran Saadia Gaon, delikanlıdan olan biten herşeyi öğrenir ve halifeye gidip meseleyi arz etmesini O'na tavsiye eder. Delikanlı durumu halifeye açıklar ve halife de meseleyi Saadia Gaon'a çözmesi için havale eder. Hem delikanlıyı hem de babasının kölesini huzuruna çağıran Saadia Gaon, her ikisinden de ayrı kaplara bir miktar kan akıtmalarını ister. Bu işlem yapıldıktan sonra, ölen adamın bedenine ait bir kemiği huzura getirtir ve herkesin gözü önünde önce köleye ait kan dolu kaba batırır. Kemik hiçbir şekilde kanı içine çekmez; ancak delikanlının kanına batırıldığında, her ikisi de aynı nesepten oldukları için kan hemen kemiğin içine çekilir. Bunun üzerine Saadia Gaon, kölenin sahip olduğu tüm malın, babasından kalan bir miras olduğu için delikanlıya verilmesine hükmeder¹¹¹⁸.

İkinci söylence ise adı bilinmeyen bir yazar tarafından anlatılan, Saadia'ya atfedilen ve yenildiğinde öğrenilen bilgilerin asla unutulmamasını sağlayan bir tür kekin yapımıyla ilgili tarifdir. Buna göre, “Sivan ayının ilk günü bir miktar buğday unu alınmalı, ayakta iken yoğrulmalıdır. Bu hamurla kek yapılmalı, pişirilmeli ve üzerine “*Rab şaşılacak işlerini hatırlattı; O rahîmdir ve rauftur*” (Mezmurlar 111/4) pasuğu yazılmalı. Daha sonra, bir yumurta haşlanmalı, kabuğu soyulduktan sonra bu yumurtanın üzerine şu beş gizemli Aramice kelime (דכזה, אוזן, תרמת, כיסתם, אספיים) yazılmalıdır. Bu kekten ve yumurtadan her gün Sivan ayının sonuna kadar toplam otuz gün boyunca yenilmelidir. Bunu uygulayan kimsenin okuduğu herhangi bir şeyi bir daha asla unutmayacağı görülecektir. Bu uygulama, Rabbî Saadia ben Yosef, İsrail topraklarındaki âlimler ve öğrencileri tarafından başarıyla tatbik edilmiştir¹¹¹⁹.

¹¹¹⁸ George Alexander Kohut, “Blood Test as Proof of Kinship in Jewish Folklore”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 24, 1903, s. 133-134.

¹¹¹⁹ Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, s. 299.

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Tanah ve Talmud'ta verilen bilgilerin ilâhî, otantik, ebedî ve üstün oluşunu hayatı boyunca savunan, bu anlayışa karşı çıkan her türlü muarıza karşı en acımasız üslubuyla mücadele eden, bir yandan da ilâhî hükümleri rasyonelize etmeye çalışarak onları anlamaya ve içselleştirmeye çalışan ve bu sayede tüm şüphelerden kurtulup kat'i bir imana erişmeyi hedefleyen Saadia Gaon'un bu faaliyetleri O'na akıl ile imanı, felsefe ile Tanah'ı (vahyi) uzlaştırmaya çalışan ve bunu sistematik bir şekilde uygulayan ilk Yahudi filozofu ve Ortaçağ Yahudi felsefesinin kurucusu ünvanlarını haklı olarak kazandırmıştır.

Saadia Gaon'un Yahudilikte kabul edilen temel inanç esaslarını akıl ile uzlaştırma çabası neticesinde, bu esasların aklî yönden değerlendirmelerinin yapıldığı bir başyapıt ortaya çıkmıştır. O, bu çalışmasıyla Yahudi düşünce tarihinde ilk defa dogmatik bir iman anlayışından itikada (bir anlamda delile) bağlı bir iman anlayışını oluşturmaya çalışmıştır. Yahudiliğe inanan insanların kalplerindeki şüpheleri gidermek, kelâmî açıdan her türlü soru ve sorunları izale etmek ve inananların bu inançlarının kat'î bir itikada dönüşmesini sağlamak için gayret sarfetmiştir. *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât* adını taşıyan bu eserin bölüm başlıkları bu bağlamda ele alındığında aslında iman esasları listesi tarzında oluşturulduğu görülecektir. Çalışmamızda değerlendirdiğimiz bu eser, Saadia Gaon'un Yahudiliğin temel esaslarının (iman esaslarının) açıklanması ve bu esasların aklî olarak da kabul edilebilirliğinin ispatlanması çabasıdır. Buna göre, tüm mevcûdâtın yaratılmış olduğu, hepsinin bir yaratıcısının bulunduğu, emir-nehiy, itaat-isyan, iyilik-kötülük, dünyevî ve uhrevî mükâfât-ceza, ruhun bedenden ayrılması ve ölüm, Mesîhin geleceğine ve Mesîhî dönemde gerçekleşecek diriliş ve kurtuluşa iman, ahiret hayatına olan iman ve ahlâklı ve mutedil bir yaşam sürme hususları Saadia Gaon'a göre temel Yahudi iman esaslarıdır. Bu esaslara inanmanın bir yandan vahyî delillerini sunarken bir yanda da aklî olarak bu esaslara inanmanın gerekliliğini çeşitli

deliller sunarak izah etmiştir. Bu inanç esaslarından herhangi birinin bâtil olduğunu ileri süren muarızların görüşlerini de aklî delilleri belirtmek suretiyle çürütmeye çalışmıştır.

O, bunun yanında Allah'a iman nasıl olması gerektiği hususunda, yukarıda belirttiğimiz başlıklara benzer on maddelik bir liste de hazırlamıştır: (1) Allah ezeli ve ebedidir, (2) Allah tüm mevcûdâtı kapsar, herşey O'na muhtaçtır ve O'nun sayesinde vardır, (3) Allah tüm mevcûdâtın yaratıcısıdır, (4) Allah insanlara akliyyât ve semiyât olarak iki sınıfa ayrılan emir ve yasaklar göndermiştir ve insanların bunlara uymaları zorunludur, (5) Allah'a güvenmeli ve O'nun hükümlerinden hoşnut olunmalıdır, (6) Allah'ın peygamberleri aracılığıyla ilettiği hükümlerini yerine getirmek gereklidir, (7) Allah, İsrailoğullarını Mesîhî dönemde kurtaracaktır, (8) Allah, İsrailoğullarını Ye'cüc ve diğer milletlerin saldırılarından koruyacak ve kurtaracaktır, (9) Allah, kendisine inanan ve salih bir hayat yaşayan inançlı mü'minlere ahiret hayatında sonsuz bir mükafat verecektir, (10) Allah, kendisine inanmayan ve isyan edip emir ve yasakları çiğneyenleri de yine ahiret hayatında şiddetli bir azap ile cezalandıracaktır¹¹²⁰.

Saadia Gaon düşüncelerini genellikle Mutezîlî fikirlerden ve onların takip ettikleri metotlardan etkilenecek şekilde oluşturmuştur. Örneğin, bilginin kaynakları, yaratılışın var olduğunu savunurken ileri sürdüğü dört aklî delil, Allah'ın sıfatları, hükümleri akliyyât ve sem'iyât olarak ikiye ayırması ve irade hürriyeti gibi konularda neredeyse kendi dönemindeki ve öncesindeki Mutezîlî âlimlerin görüşlerini izlemiştir. Özel bir örnek verecek olursak, Allah'ın sıfatları konusunda O'nun hay (diri), herşeye kâdir ve herşeyi bilen (alîm) olması özelliklerinin birlikte değerlendirilmelerinin gerekliliğini savunur. Çünkü, Allah'ın tüm varlıkların yaratıcısı olduğunun kabul edilmesi, aklen zorunlu olarak O'nun aynı zamanda hay, kâdir ve alîm olmasını da gerektirir. Çünkü ancak güç ve kuvvet sahibi bir varlık yaratabilme gücünde olabilir, ancak hay olan bir varlık güç ve kuvvet sahibidir ve tüm varlıklar yaratılmadan önce ne yaratacağını ve bunların nasıl olacağını bilen bir varlık yaratma fiilini gerçekleştirebilir. Bu üç özelliğin birbirleriyle olan yakın ilişkisinden ötürü aklın bu üç sıfatı aynı anda kavradığını belirtir. Ayrıca, bu üç sıfatın birlikteliği ve birinin diğerine önceliği de söz konusu değildir. Çünkü, herşeyi yaratma gücüne sahip bir varlığın hay ve kâdir olması ancak yarattığı varlıklar hakkında bilgi sahibi olmaması aklen düşünülemez. Aynı şekilde, herşeyi bilen ve herşeye kâdir

¹¹²⁰ Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 128-129.

olan bir varlığın, hay olmaması da düşünülemez. Dolayısıyla bu üç sıfat her zaman birlikte değerlendirilmelidir. Hiçbirinin diğerine üstünlüğü ya da önceliği yoktur, çünkü bu üç sıfat birdir. İlgili bölümde de zikrettiğimiz Allah'ın sıfatları konusundaki bu görüşler, Mutezîlî âlim Ebu Huzeyl el-Allâf (Ö. 849)'ın özellikle üzerinde durduğu bir husustur. Bu üç sıfatın Allah'ın zâtından ayrı olmadığı görüşünü Ebu Huzeyl ve takipçilerinden almıştır.

Saadia Gaon Yahudi düşünce hayatında ilk defa, Tanah'ta bulunan emir ve yasakları akliyyât ve sem'îyyât olarak ikili bir tasnife sokmuş ve buna göre değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine O'nun bu görüşünün temelinde de Mutezîlî düşüncenin etkisi açıkça görülmektedir¹¹²¹. Çünkü Mutezîlî düşüncenin hüsün-kubuh anlayışının bir yansıması olarak teklif, aklî teklif ve şer'î teklif diye iki kısma ayrılır. Bu anlayıştan da hükümlerin aklî hükümler ve şer'î hükümler olarak ikili ayrımına ulaşılır¹¹²².

Saadia Gaon'un hayatı incelediğinde münakaşa etmeyi seven, tartışmacı, kendine güveni yüksek ve inandığı değerler hususunda asla taviz vermeyen bir yapısının olduğu hemen göze çarpacaktır. Filistin bölgesinden Aaron ben Meir'le takvim konusundaki münakaşası, *Re'sü'l-câlut* David ben Zekkâi ile yaşadığı uzun süreli çekişme, özellikle Karaîm mezhebi ve taraftarlarına karşı son derece sert bir üslupla kaleme aldığı eserler ve Hîvî el-Belhî gibi bazı heretiklere karşı yazdığı polemik türündeki cevabî risaleler akla ilk gelen örnekler olarak sıralanabilir. Yine bu anlamda, *Kitâb'ul Emânât*'ta reddettiği ve çeşitli dînî ve felsefî görüşlere ait evrenin yaratılışı ve ruhun mahiyetiyle ilgili ileri sürülen teorileri de zikredebiliriz. Saadia Gaon'un yazdığı eserlerde Hristiyanlığa ve az da olsa İslâmiyete karşı bazı cevaplar verdiği görülmektedir. O, özellikle Hristiyanlığa karşı üç ana husus üzerinde durmuştur. İlk olarak, Allah'ın birliği üzerinde dururken Hristiyanların savunduğu teslis ve inkarnasyon inançlarını çeşitli delillerle eleştirmiştir. İkinci olarak, Tevrat'ın neshi ve içinde bulunan emir ve yasakların geçerliliği hususu üzerinde dururken Hristiyanların Hz İsa'nın gelişiyle Tevrat'ın şer'î hükümlerinin neshedildiğine olan inançlarının yanlışlığı üzerinde durur. Son olarak ise Mesih ve Mesîhî dönem hakkındaki görüşlerini açıklarken Hristiyanların bu konudaki Tanah pasuklarını yanlış yorumlamaları ve dolayısıyla yanlış inanç içinde

¹¹²¹ Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, s. 129; Altmann, *The Book of Doctrines and Beliefs*, s. 96.

¹¹²² Konuyla ilgili olarak bkz. Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl Ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Elazığ 2004, s. 329-344.

oldukları hususunda görüş belirtir. Saadia Gaon'un İslâmiyet hakkında yazdıklarının Hristiyanlığa karşı yazdıklarıyla karşılatıldığında oldukça az olmasının birkaç önemli nedeni vardır. Bunların ilki, O'nun her ne kadar yazdıklarına karışılmasa ve yazımda kullandığı Judeo-Arabî'in çok az sayıda Müslüman âlim tarafından okunabilmesine rağmen İslâmiyet hakkında kullandığı ifadelerde ihtiyatlı davranmayı seçmesidir¹¹²³. İçinde yaşadığı toplum ve devlet nihayetinde Müslüman bir devlettir. Ayrıca, içinde yaşadıkları bu Müslüman devleti, Yahudilere karşı âdilâne ve uygun bir şekilde davranıyor ve onlar bu toplumda her ne kadar azınlık olsalar bile huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşamlarını devam ettirebiliyorlardı. Dolayısıyla Saadia Gaon, Müslümanlarla kavgacı bir üslupla tartışmanın, belki de çok da fazla gerekli bir iş olacağına inanmamış olduğu için böyle bir faaliyete kalkışmamıştır. Bir diğer sebep, Yahudiliğin Hristiyanlıkla olan teolojik konulardaki farklılığının İslâmiyet ile olan ilişkisine göre daha fazla olmasıdır. Örneğin Allah'ın birliği, niteliği ve sıfatları gibi konularda İslâmiyet'le fazla bir sorunu yoktur, ancak başta teslis, inkarnasyon ve Mesih konuları olmak üzere birçok konuda Hristiyanlığa cevap verme gerekliliğini hissettiği için Hristiyanlığa daha fazla mesai harcamıştır¹¹²⁴.

Saadia Gaon'un İslâmiyet'le olan ilişkisinde öne çıkan hususun, eserlerinde kullandığı İslâmî terminoloji olduğu görülmektedir. Eserlerinde, özellikle Tevrat'ın Arapça tercüme ve tefsirinde *Kur'an* (Tevrat yerine), *Kible*, *Beyt-i Makdis*, *La ilahe illallah*, *İmam* (Kohen kelimesi yerine), *Mekke* (Meşâ kelimesi yerine), *Medine* (Sefar kelimesi yerine) ve Hz. Musa için de *Resulullah* kelimelerini kullanır¹¹²⁵. Saadia Gaon'un böyle davranmasının en önemli sebebinin yaşadığı dönem ve coğrafyada hâkim dilin Arapça olması ve Yahudilerin de Arapça'yı anadilleri gibi bilmeleri sebebiyle, herkes tarafından bilinen bu terimlerin İslâmî kültürden bilinçli olarak ödünç alma olarak da değerlendirmek mümkündür.

¹¹²³ Saadia'nın eserlerinde dikkat çeken bir diğer hususun da İslâmiyet ile ilgili aşağılayıcı ifadelere yer vermemesi olduğu söylenebilir (Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, s. 32).

¹¹²⁴ Saadia Gaon'un İslâmiyet ve özellikle Hristiyanlık hakkındaki görüşleri için bkn. Lasker, *Saadya Gaon on Christianity and Islam*, s. 165-178; Herman Hailperin, "Saadia's Relation to Islamic and Christian Thought", *Historia Judaica*, 4, 1942, s. 2-16; Schlossberg, s. 216-289 (R. Saadia Gaon's Attitude Towards Islam/Ibranice); Daniel J. Lasker, "The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 57, 1990-1991, s.121-153 ve Wolfson, *Saadia on the Trinity and Incarnation*, s. 547-568.

¹¹²⁵ Freidenreich, s. 353-395; Meral, s. 29-33.

Saadia Gaon'un ruhun mahiyeti, ölüm ve eskatoloji konularındaki görüşlerinde, her ne kadar aklî delillerle izah bulunsa da çoğunlukla vahyî kaynaklara (Tanah ve Talmud) dayandığı görülmektedir. Bu kaynaklarda bulunan açıklamaları esas almış, yorumlamış ve bazen oldukça şaşırtıcı diyebileceğimiz matematiksel hesaplar yoluyla bazı sonuçlara ulaşmıştır. Örneğin, Daniel ve Nehemya kitaplarında bulunan pasukları ve tarihi bilgileri kullanarak Mesih'in geliş zamanını hesaplaması ve dünyanın fiziksel kapasitesinin Mesih döneminde dirileceklerle yetip yetmeyeceği hususundaki şüpheli yaklaşımlara bazı matematiksel hesaplarla cevap vermesi, aslında O'nun sadece dînî ve edebî ilimlerde değil pozitif bilimlerde de bilgi sahibi olduğunu gösterir¹¹²⁶. Özellikle Mesih'in gelişi, O'nun döneminde yaşanacaklar ve en önemlisi de dindar ve salih olarak yaşayıp ölmüş tüm Yahudilerin dirileceği konularını canlı ve etkileyici bir anlatımla açıklamış, bu hususlarda şüphesi olanların akıllarındaki soru ve sorunları soru cevap yöntemini kullanarak cevaplamıştır. Ayrıca, ahiret hayatı konusunda da aynı metotla ahiret hayatının varlığına, ceza ve mükafatın gerçekleşeceğine tereddütsüz iman etmenin gerekliliğini hem aklî hem de vahyî delillerle ortaya koymuştur.

Son olarak, Saadia Gaon'un başta Tevrat olmak üzere Tanah kitaplarının Arapça'ya tercümesi ve tefsiri, İbranice'nin daha yaygın ve doğru bir şekilde kullanımı için yazdığı dilbilimi alanındaki eserleri, Yahudi hukuku ve tarihi hakkındaki çalışmaları, Rabbânî Yahudilik anlayışını savunmak için kaleme aldığı reddiyeleri, responsaları ve başyapıtı *Kitâbu'l Emânât ve'l 'İtikâdât*'ı ile Ortaçağ Yahudi tarihinde en verimli yazarlardan biridir. Onlarca eserinde savunduğu ana düşünce, Rabbânî Yahudilik anlayışının doğru oluşudur. Bu anlayış çerçevesinde kendi görüşlerini oluşturmuş, ancak her ne kadar vahyî kaynakların muteber oluşunu savunsa da bu kaynaklarda bulunan görüşlerin aklî savunmalarının da yapılmalarının gerekliliği üzerinde yoğun bir şekilde durmuştur. Dolayısıyla O, bir yanıyla Yahudi inancını tüm kalbiyle yaşamış, hayatına tatbik etmeye çalışmış samimi bir mü'min, bir yanıyla da inandığı değerleri aklî olarak da ispatlamaya çalışarak kat'î bir inanca ulaşmaya gayret etmiş bir rasyonalistti. Bu çabanın bir uzantısı olarak, hayatı boyunca dogmatik bir iman anlayışından itikada bağlı bir iman anlayışını oluşturmaya çabalamıştır. Bu sayede, inanan insanların kalplerindeki şüpheleri gidermek ve bu inançların kat'î bir itikada dönüşmesini sağlamak için gayret sarfetmiştir. Saadia Gaon'un hayatı, yazdığı eserler ve savunduğu felsefî ve teolojik

¹¹²⁶ Saadia Gaon'un matematikçi yönünü açıklaması bakımından bkn. Gandz, s. 141-195.

görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde O'nun Yahudi tarihindeki en önemli simalardan biri ve Yahudilerin yazılı ve sözlü kutsal kitaplarına verdiği önemle hatırlanmayı hak eden bir Rabbî olduğu görülecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Kaynaklar

Alobaidi, Joseph, *The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon Ben Yeruham and Yefet Ben Eli on IS 52:13-53:12 Edition and Translation*, Peter Lang Pub Inc, Bern 1998.

Bacher, Wilhelm, "Die zweite Version Von Saadja's Abschnitt Über Die Wiederbelebung Der Todten" (Saadia'nın -Eserinin- Ölülerin Dirilişiyle İlgili Bölümünün İkinci Versiyonu), *Festschrift Zum Achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's (Moritz Steinschneider'in 80. Yaşgünü Armağanı)*, Leipzig 1896.

Barzillâi, Judah ben, *Commentar zu Sefer Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*, Hazırlayan S. J. Halberstamm, Berlin 1885.

Bibliorum Sacrorum Tomus Primus Sive Pentateuchus Moysis, Hazırlayanlar Brian Walton, Thomas Roycroft, Wenceslaus Hollar, Pierre Lombart, Londini 1657.

Bondi, Jonas, *Das Spruchbuch nach Saadja : ein Auszug aus Saadja's [Kitāb Ṭalab al-ḥikmah]*, Bölümler: 1-9, (Doctoral Thesis, Friedrichs Universität, Halle-Wittenberg, 1888), Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung, H. Itzkowski, Halle Berlin 1888.

Cohn, John, *Das Buch Hiob*, Übersetzt und Erklärt vom Gaon Saadia, Druck von Gebrüder, Bonn 1882, (Doktora Tezi)

Derenbourg, Joseph, Hartwig Derenbourg ve Mayer Lambert, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Version Arabe de Isaie*, Volume III, Libraire de la Societe Asiatique, Paris 1896.

_____, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Version Arabe des Proverbes*, Volume VI, Libraire de la Societe Asiatique, Paris 1894.

_____, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Version Arabe du Livre de Job*, Volume V, Libraire de la Societe Asiatique, Paris 1899.

_____, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Version Arabe du Pentateuque*, Volume I, Libraire de la Societe Asiatique, Paris 1893.

- el-Feyyûmî, Sa'id bin Yusuf (Saadia Gaon/ Rabbî Saadia ben Joseph), *Kitâb al-Amânât va'l-I'tiqâdât*, (Haz. Dr. Samuel Landauer), E.J. Brill, Leiden 1880.
- _____, *The Book of Theodicy Translation and Commentary on the Book of Job by Saariah ben Joseph al-Fayyumi*, (Düzenleyen ve İngilizceye tercüme eden Lenn Evan Goodman), Yale University Press, Michigan 1988.
- _____, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par Le Gaon Saadya de Fayyoun (Saadia Feyyûmî'nin Sefer Yetsira ya da Oluşum Kitabı'nın Tefsiri)*, (Edi. M. Lambert, Emile Bouillon), Editeur, Paris 1891.
- _____, *Peruşey Rabbenu Saadya Gaon al Ha-Tora (R. Saadia Gaon'un Tevrat Tefsiri)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Judeo-Arabic ve İbranice, Mosad Rav Kook, Yeruslayim 1963.
- _____, *Hameş Megillot (Beş Eser)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1962.
- _____, *Mishley 'im Targum ve-Piruş Ha-Gaon Rabbenu Saadia Ben Yosef Feyyumi (Gaon R. Saadia b. Yusuf Feyyûmî'nin Süleyman'ın Özdeyişleri'nin Tercüme ve Tefsiri)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1975/76.
- _____, *Commentary on Ezra and Nehemiah By Rabbi Saariah: Edited from Manuscripts in the Bodleian Library*, (Edi. Henry John Mathews), Clarendon Press, Oxford 1882.
- _____, *Daniel 'im Targum ve Peruş ha-Ga'on Saariah ben Yosef Feyyumi (Gaon Saadia bin Yusuf el-Feyyumi'nin Daniel Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1966.
- _____, *Iyov 'im Targum ve Piruş Ha-Gaon Rabbinu Saariah ben Yosef Feyyumi (Gaon R. Saadia b. Yusuf Feyyûmî'nin Eyüp Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1973.
- _____, *Tehilim 'im Targum ve Peruş ha-Ga'on Saariah ben Yosef Feyyumi (Gaon Saadia b. Yusuf Feyyûmî'nin Mezmurlar Kitabı'nın Tercüme ve Tefsiri)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Machon Mishnat HaRambam, Jerusalem 1966.

el-Feyyûmî, Sa'id bin Yusuf (Saadia Gaon/ Rabbî Saadia ben Joseph), *Sefer ha-Nivhar ba-Emunôt u-veDeôt (Kitâbu'l Emânât ve'l 'Itikâdât'tan Derleme)*, (Düzenleyen ve İbranice'ye tercüme eden Yosef Kafih), Yerushalyim: ha-Makhon le-mehkar ule-hotsa'at sefarim 'Sura' Yerushal[ayi]m, Yeshivah Universitah, Nyu-York 1970.

_____, *Emunot we-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi*, (Almancaya tercüme eden Julius Fürst), Drud und Berlag von Otto Bigano, Leipzig 1845.

_____, *Peruşey Rav Sa'adiah Ga'on li-Sefer Şemot (Rav Saadia Gaon'un Çıkış Kitabının Tefsiri)*, İbranice, (Hazırlayan Yahuda Ratzaby), Mosad Harav Kook, Jerusalem 1998.

_____, *Saadia Al-Fajûmî's Arabische Psalmenübersetzung [Psalm 1-20]*, (Edi. Samuel Hirsch Margulies), Nach Einer Münchener Handschrift (Arabic Edition), Breslau 1884.

_____, *Saadia Al-Fajjûmi's Arabische Psalmenübersetzung Und Commentar (Psalm 20-72)*, (Edi. Sally Baron), Nach Einer Münchener Und Einer Berliner Handschrift Herausgegeben, Übersetzt Und Mit Anmerkungen Versehen, H. Itzkowski Berlin 1900.

_____, *Saadia Al-fajjumi's Arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 73-89)*, (Edi. Siegfried Galliner), Nach einer Münchener, Einer Berliner Und Einer Oxforder Handschrift Herausgegeben, Übersetzt Und Mit Anmerkungen Versehen, Berlin M. Poppelauer 1902.

_____, *Sa'adja Al-Fajjumi's arabische Übersetzung und Erklärung der Psalmen: Psalm 90-106*, (Edi. Ernst Eisen), Thesis, Ludwig-Maximilians-Universität, Munchen 1934.

_____, *Saadja Al-Fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107-124)*, (Edi. Jacob Zallel Lauterbach), Itzkowski, Berlin 1903.

_____, *Saadja al-Fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 125-150)*, (Edi. Bernhard Schreier), Nach Einer Münchener und Einer Berliner Handschrift Hrsg., Übers. und Mit Anmerkungen Versehen, Nathansen & Lamm, Berlin 1904.

- el-Feyyûmî, Sa'id bin Yusuf (Saadia Gaon/ Rabbî Saadia ben Joseph), ספר פירוש רב - *Sefer Piruṣ Rav Sa'adyah Ga'on zal 'al masekhet Berakhot* (Saadia Gaon'un Berakôt Risalesinin Tefsiri Kitabı), (Hazırlayan Solomon Aaron Wertheimer), Kudüs 1907-1908.
- _____, *Tefsir Yeş'aya li-Rav Saadiah (Kitab'ul Istıslâh) (Rav Saadia Gaon'un İşaya Kitabının Tefsiri)*, Judeo-Arabic ve İbranice, (Düzenleyen ve çeviren Yahuda Ratzaby), Mkhon Moshe, Kiriya Ono 1993.
- _____, *The Book of Beliefs and Opinions*, (İngilizceye tercüme eden Samuel Rosenblatt), Yale University Press, Michigan 1948.
- _____, *Sefer Yetsira* - ספר יצירה (כתאב אלמבאדי) עם פירוש הגאון רבנו סעדיה, *(Kitabu'l-Meb'âdî) 'im Pirûṣ Ha-Gaon Rabbinu Saadiya (Efendimiz Saadia Gaon'un Sefer Yetsira (Oluşum Kitabı)'nın Tefsiri)*, (Çev. Yosef Kafih), Publisher Machon Mishnat HaRambam, Kudüs 1972.
- _____, *Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon*, (Edi. Jonas Bondi), Frankfurt am Main J. Kauffmann, 1904.
- _____, *Sidur Rav Saadja Gaon: Kitāb ḡāmi' aş-ṣalawāt wat-tasābīh*, (Edi. I. Davidson, S.Assaf, B.I. Joel), Mekise Nirdamim, Jerusalem 1941.
- _____, *The Book of Doctrines and Beliefs*, (Translated and Abridged by Alexander Altmann), New Introduction by Daniel H. Frank, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002.
- _____, *Saadia al-Fajjumi's Arabiche Daniel Version*, (Hazırlayan H. Spiegel), Berlin 1906, (Doktora Tezi).
- _____, *Al-Targum R. Saadia Gaon La-Tora (R. Saadia Gaon'un Tevrat Tercümesi)*, (Hazırlayan Moşe Zucker), Michael Higger Memorial Publications, New York 1959.
- _____, *Perushei Rav Sa'adiah Ga'on li-Breshit (Rav Saadia Gaon'un Tekvin Kitabının Tefsiri)*, (Hazırlayan Moşe Zucker), The Jewish Theological Seminary of America, New York 1984.

el-Feyyûmî, Sa'id bin Yusuf (Saadia Gaon/ Rabbî Saadia ben Joseph), “ כתאב אלסבעין ” (Kitâb'us-Seb'in Lafza Li Rav Saadia Gaon), *Ignace Goldziher Memorial*, (Hazırlayan Nehemiah Allony), Volume II, Jerusalem 1958, .

_____, *Ha 'Egron - Kitâb 'usûl al-Shîr al-İbrâni*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, (Hazırlayan Nehemiah Allony), Jerusalem 1969.

_____, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon : Edition and Translation*, (Düzenleyen ve İngilizceye çeviren Joseph Alobaidi), European Academic Publishers, Bern (İsviçre) 2006.

el-Mes'ûdî, Ebû'l Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali, *Kitab'ut-Tenbih ve'l İşrâf*, Brill Matbaası, Leiden 1893.

Frankel, David, *קהלת עם פרוש רבנו סעדיה גאון (Kohélet 'Îm Perûş Rabbenû Saadyah Gaon - Efendimiz Saadia Gaon'un Vaiz Kitabı'nın Tefsiri)*, Husiatayn 1903.

ha-Bavli, Nathan, ”סדר עולם זוט” (Seder 'Olam Zuta- Kısa Dünya Tarihi), *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, (Edited from printed books and manuscripts by Adolf Neubauer), Vol. II, Clarendon Press, Oxford 1895, s. 77-88.

_____, *Seder 'Olam Zuta-Dünyanın Kısa Tarihi, İslamî Dönemde Kaleme Alınan İlk İbranice Kronik*, Derleme-Tercüme Nuh Arslantaş, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

Ibn Daud, Abraham, *The Book of Tradition (Sefer ha-Kabbalah)*, (Edited by Gerson D. Cohen), A critical edition with translation and notes, Judaica Texts and Translations, First Series, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Pennsylvania 1967.

İbn Ezra, Abraham ben Meir, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis*, (Hazırlayanlar H. Norman Strickman ve Arthur M. Silver), Menorah Publishing Company, New York 1988.

_____, *Sefat Yeter (Saadia Gaon Müdafaası)*, (Edi. Gabriel Hirsch Lippmann), Frankurt 1843.

- İbn Ezra, Abraham ben Meir, *Sefer Moznayim (Ölçüler Kitabı)*, (Hazırlayan ve İspanyolca'ya tercüme eden Lorenzo Jimenez Paton), Ediciones El Almendro, Cordoba 2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *El Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Tahkik Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Ümeyre, Dârü'l-Cîl, Beyrut t.y.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer, *Büyük İslâm Tarihi*, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yay., İstanbul 1995.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya'kub İshâk bin Muhammed bin İshâk, *Kitab 'ul-Fihrist*, (Hazırlayan Gustav Flügel), Leipzig 1872.
- Knoepflmacher, M., סדר תפילה (Seder Tefillah - Yemenite), Vienna 1896.
- Lewy, Hans, Alexander Altmann and Isaak Heinemann, *Three Jewish philosophers: Philo, Selections; Saadya Gaon, Book of Doctrines and Beliefs; Jehda Halevi, Kuzari*, Meridian Books, Cleveland 1961.
- Linetsky, Michael, *Rabbi Saadia Gaon's Commentary on the Book of Creation*, Jason Aronson Inc, USA 2002.
- Marx, Alexander, "Die כללי התלמוד des R. Bezalel Aschekanazi" (R. Bezalel Aşkenazi'nin Genel Olarak Talmud Adlı Eseri), *Festschrift zum David Hoffmann's (David Hoffmann'a Armağan)*, Louis Lamm., Berlin 1914.
- Muller, Joel, *Œuvres Completes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyôûmi, Traite Des Successions*, Volume IX, Libraire de la Societe Asiatique, Paris 1899.
- Rav Sherira Gaon, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, (Translated and Annotated by Rabbi Nosson Dovid Rabinowich), Rabbi Jacob Joseph School Press, Jerusalem 1988.
- Salmon ben Yeruhim, *The Book of the Wars of the Lord, Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruhim against Saadiah Gaon*, Edited by Israel Davidson, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1934, XIV+132 sayfa (İbranice).

Araştırmalar

- Acara, Meryem, *Bizans Maden Sanatında Dini Törenler Strasında Kullanılan (Liturjik) Eserler*, Hacettepe Üni. S.B.E., Ankara 1997, (Doktora Tezi).
- Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Üçüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Alalu, Suzan ve diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996.
- Allix, Peter, *A Confutation of the Hope of the Jews Concerning the Last Redemption*, Printed for R. Burrough and J. Baker, London 1707.
- Allony, Nehemiah, “Alfaz al-Mishnah (Millot ha-Mishnah)” (The Words of the Mishnah), *Sefer Zikkaron keha-Rav Yishaq Nissim... Seder Shelishi (Studies in Memory of the Rishon le-Zion R. Yitzhak Nissim)*, (Edi. M. Benayahu), Vol. III, Jerusalem 1985, s. 13-26.
- Altmann, Alexander ve Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford University Press, London 1958.
- Altmann, Alexander ve Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009.
- Altmann, Alexander, “Moses Narboni’s ‘Epistle on Shi’ur Qoma’ A Critical Edition of the Hebrew Text with an Introduction and an Annotated English Translation”, *Jewish Mediaeval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA, 1967, s. 225-288.
- _____, “Saadya's Conception of the Law”, *Bulletin of the John Rylands Library*, Volume 28 No:2, Manchester 1944, s. 320.
- _____, “Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background”, *Saadya Studies*, s. 20
- Ankori, Zvi, *The Karaites in Byzantium*, Columbia University Press, USA 1959.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, Cilt IV, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, İstanbul 2010.
- _____, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*, Cilt 2, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 1. Baskı, İstanbul 2006

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt I, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008.
- Arslantaş, Nuh, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2000 (Yüksek Lisans Tezi).
- _____, *Abbasîler Ve Fatımîler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Doktora Tezi).
- _____, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler Abbasî ve Fâtımîler Dönemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 2009.
- _____, “Abbâsîler ve Fâtımîler Döneminde Yahudilerin Cemaat Mahkemeleri”, *Belleten*, Sayı 265, Cilt LXXII, Aralık 2008, s. 798.
- Atlas, S. and M. Perlmann, “Saadia on the Scroll of the Hasmonaeen”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 14, 1944, s. 1-23.
- Avishur, Yitzhak, “Some New Sources for the Study of the Text and Language of Saada’s Translation of the Pentateuch into Judaeo-Arabic”, *Genizah Research After Ninety Years The Case of Judaeo-Arabic*, (Edi. Joshua Blau ve Stefan C. Reif), Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 5.
- Aydın, Fuat, “Ali b. Rabben et-Taberî Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 1996, Sayı 1, s. 303-332.
- Aydın, Ömer, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul 1998.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Baron, Salo W., “Saadia’s Communal Activities”, *Saadia Anniversary Volume Text And Studies Vol. II*, American Academy For Jewish Research, New York 1943, s. 9-74.
- Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Baybal, Sami, “Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Doğmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, *Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, 2003, s. 170.

- Ben-Shammai, Haggai, "Extra-Textual Considerations In Medieval Judaeo-Arabic Bible Translations: The Case Of Saadya Gaon", *Materia Giudaica*, VIII/1, 2003, s. 53-54
- _____, "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, Volume 2, (Edi. by Daniel H. Frank and Oliver Leaman), Routledge Publishing, London 1997.
- _____, "Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation", *Aleph*, No. 4, 2004, s. 11.
- _____, "Saadya's Goal in His Commentary on Sefer Yezira", *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1988.
- Benton, Christopher P., "An Introduction to The Sefer Yetzirah", *The Maqom Journal for Studies in Rabbinic Literature*, Vol VII, Winter 2003-04, s. 1-2.
- Berger, David, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", *Association for Jewish Studies Review (AJS)*, Vol. 10, No. 2, Autumn 1985, s. 156
- Besalel, Yusuf, *Yahudi Tarihi*, Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul 2000.
- Birand, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ajans Türk Matbaası, Ankara 1958 .
- Blau, Joshua, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture", *The Interpretation of the Bible The International Symposium in Slovenia*, (Edi. Jože Krašovec), Sheffield Academic Press, Sheffield, England 1998, s. 394-398.
- _____, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Max Schloessinger Memorial Foundation, Jerusalem 2002.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1976.
- _____, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. Baskı, Ankara 2009

- Bornstein, Hayyim Yahiel, *מחלוקת רס"ג וכן מאיר (Mahloket Rav Saadia Gaon u'ven Meir - Rav Saadia Gaon ve ben Meir Arasındaki İhtilaf)*, Varşova, 1904.
- Brisman, Shimeon, *A History and Guide to Judaic Dictionaries and Concordances*, KTAV Publishing House, New Jersey 2000.
- Brody, Robert, *The Geonim of Babylonia and The Shaping of Medieval Jewish Culture*, Yale University Press, New Haven 1998.
- Burul, Şule, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, Erciyes Üni. S.B.E., Kayseri 2005 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Cameron, Alan John, "Saadya Gaon's Arabische versie van het Boek Daniel" (*Saadia Gaon's Arabic Version of the Book of Daniel*), University of Utrecht, Hollanda 1988, (Doktora Tezi).
- Can, M. Cihat, "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarında Etkisi", *Gazi Üni. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Sayı 2, 2002, s. 135
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., Dördüncü Basım, İstanbul 2000.
- Chapira, Bernard, "Fragments Inédits Du Sèfer Haggaloui De Saadia Gaon", *Revue des Etudes Juives*, Vol. LXVIII, Paris 1914, s. 1-14.
- Chomsky, William, "How the Study of Hebrew Grammar Began and Developed", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 35, No. 3, Jan., 1945, s. 282.
- Cohen, Boaz, "Selected Bibliography of R. Saadia Gaon", *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, s. 185-191.
- _____, "Quotations From Saadia's Arabic Commentary on the Bible From Two Manuscripts of Abraham ben Solomon", *Saadia Anniversary Volume*, s. 80.
- Cohen, Martin A., "Anân ben David and Karaite Origins", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 68, No. 3, Jan. 1978, s. 134.
- Comfort, Philip W., *Essential Guide to Bible Versions*, Tyndale House Publishers, Eylül 2000
- Çüçen, Abdülkadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, İkinci Basım, Bursa 2005.
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 1, 1981, s. 221

- Dan, Joseph, *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Mohr Siebeck Publishing, Tübingen 1999.
- _____, "Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy", *Maimonidean Studies*, Edi. Arthur Hyman, KTAV Publishing House, USA 1995, s. 43-44.
- Davidson, Herbert, "Saadia's List of Theories of the Soul", *Jewish Mediaeval and Renaissance Studies*, s. 75-94.
- Davidson, Israel, *Saadia's Polemic Against Ĥiwi al-Balkhi A Fragment Edited From A Genizah Ms*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915.
- Denkel, Arda, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Doğan, Hatice, *Musa bin Meymun Rambam - Maymonides'in Hayatı ve Eserleri (Delaletü'l - Hairin - More Nevuhim)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2010, 200 sayfa.
- Dotan, Aron, "A New Fragment of Saadiah's "Sab'in Lafzah", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 80, No. ½, Jul.-Oct. 1989, s. 2
- _____, *The Dawn of Hebrew Linguistics—The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon*, (İbranice), World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1997.
- Drory, Rina, "Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and The Arabic Introductions of Saadia Gaon's Sefer ha-Egron", *Israel Oriental Studies: From Language to Culture- Reconstructing the Cultural Setting from Textual Evidence v. 15 Language and Culture in the Near East*, (Edi. Shlomo Izre'el ve Rina Drory), E. J. Brill, Leiden 1995, s. 12.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.
- Efros, Israel, "Saadia's Theory of Knowledge", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 33, No. 2, Oct. 1942, s. 133.
- _____, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia Universty Press, New York 1974.

- el-Bağdâdi, Ebu'l-Hayr Hasan b. Sivar, “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî İle Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması”, Çeviren Cemalettin Erdemci, *Kelam Araştırmaları*, Cilt 2, Sayı 2, 2004, s. 155-164.
- Elbogen, Ismar, “Saadia's Siddur”, *Saadia Anniversary Volume*, s. 249.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berktaş), Cilt II, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Elazığ 2004, s. 329-344.
- Esen, Muammer, *Kelâm Tarihi Kelâm Ekolleri ve Görüşleri*, İlâhiyât Araştırma-İnceleme No: 55, Özkan Matbaacılık, Ankara 2006.
- Ewald, Heinrich ve Leopold Dukes, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments (Contributions to the history of the oldest interpretation and language explanation of the Old Testament)*, Stuttgart 1844.
- Farmer, Henry George, *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music*, Arthur Probsthain, London 1943.
- Fenton, Paul B., “Moritz Steinschneider's Contribution to Judaeo Arabic Studies”, *Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Edited by Reimund Leicht and Gad Freudenthal, Koninklijke Brill NV, Leiden 2012, s. 370.
- Finkelstein, Louis (Edi.), *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944.
- First, Mitchell, *Jewish History in Conflict: A Study of the Major Discrepancy Between Rabbinic and Conventional Chronology*, North Bergen Press, New Jersey 1997.
- Fischel, Walter, “The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (New Series)*, Vol. 65, No. 2, April 1933, s. 339-352.

Fischel, Walter, "The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century (Concluded from p. 352)", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (New Series)*, Vol. 65, No. 3, Jul. 1933, s. 569-603.

_____, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, The Royal Asiatic Society, London 1937.

Fox, Marvin, "On the Rational Commandments in Saadia's Philosophy: A Re-examination", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (held at the Hebrew University of Jerusalem, 13-19 August, 1973, under the auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities), Vol. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1977, s. 33-43.

Frank, Daniel, *Search Scripture Well karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Brill Publishing, Leiden 2004.

Freidenreich, David M., "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's "Tafsīr" of the Torah", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 93, No. ¾, Jan. - Apr. 2003, s. 355.

Freudenthal, Gad, "Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on al-Fayyumi and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism", *Arabic Sciences and Philosophy*, Volume 6, Issue 01, March 1996, s. 133-134.

Friedlander, Israel, "The Arabic Original of the Report of R. Nathan Hababli", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 4, Jul. 1905, s. 747-761.

_____, "Jewish-Arabic Studies", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 1, No. 2, Oct. 1910, s. 180.

Friedlander, Michael, "Life and Works of Saadia", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 5, No.2, Jan. 1893, s. 180.

_____, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, The Society of Hebrew Literature, London 1877.

Gandz, Solomon, "Saadia Gaon as A Mathematician", *Saadia Anniversary Volume*, s. 188-190.

Gaster, Moses “ Notices of Books: Œuvres complètes de R. Saadia Ben Josef Al-Fayyôûmî publiées sous la direction de J. Derenbourg. Vol. I. Version Arabe du Pentateuque Paris, 1893”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 26, Issue 02, April 1894, s. 404-405.

_____, “The Scroll of the Hasmonaeans”, *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, (Edi. E. Delmar Morgan), Printed for the Committee of the Congress, Vol. II, London 1893, s. 3-32.

Gil, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill Publications, Leiden 2004.

_____, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Ginzberg, Louis, “Saadia's Siddur”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan. 1943, s. 315.

_____, *The Legends of the Jews: From the Creation to Exodus: Notes for Volumes 1 and 2*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1998.

_____, *Geonica: The Geonim and Their Halakic Writings*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. I, New York 1909, s. 144-147.

Goitein, Shelomo Dov, “The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation”, *Studia Islamica*, No. 3, 1955, s. 75-91.

Goldziher, Ignaz, “Dehriye”, *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*, Cilt 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s. 512.

Goode, Alexander D., “The Exilarchate in the Eastern Caliphate 637-1258”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 31, No. 2, Oct., 1940, s. 149-169.

Gottheil, Richard J. H., “Some Early Jewish Bible Criticism”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. XXIII, No. 1, 1904, s. 6.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Onuncu Basım, İstanbul 1999.

- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul 1979.
- Graetz, Heinrich, *History of the Jews*, Vol. III, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1956.
- Gurevich, Eliyahu, *Tosefta Berachot: Translated into English with a Commentary*, Las Vegas 2010.
- Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, (Translated by David W. Silverman), Anchor Books, New York 1964.
- Gül, Muammer, “Müslümanların Kudüs’ü Fethi”, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Urfa 2001, s. 51-53.
- Gündoğar, Hamdi, “Mu’tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII / 2, Sivas 2004, s. 206.
- Güneş, Zafer, *İslâm Tanrıbiliminde Âlem*, Fırat Üni. S.B.E., Elazığ 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Güngör, Harun, “Orta Asya’da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi”, *Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, Kayseri 1989, s. 81-82
- _____, *Türk Din Etnolojisi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Güngör, Muhammed, *Süleyman Mabedi*, Ankara Üni. S.B.E., Ankara 2005 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Güzel, Cemal, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Hacettepe Üni. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 2, 2003, s.114
- Hailperin, Herman, “Saadia’s Relation to Islamic and Christian Thought”, *Historia Judaica*, 4, 1942, s. 2-16
- Halkin, Abraham Solomon, “Saadia’s Exegises and Polemics”, *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, s. 125-126.
- ha-Nakdan, Berechiah ben Natronai, *The Ethical Treatises of Berachyah Son of Rabbi Natronai Ha-Nakdan*, Notlar ekleyerek (İngilizceye çeviren Hermann Gollancz), London 1902.

- Harkavy, Abraham, "The Fragment of the "Sefer Ha-Galuy", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1900, s. 532-554.
- _____, "Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah in the Imperial Public Library at St.Petersburg", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 4, Jul. 1901, s. 655-661.
- _____, "Zikron ha-Ga'on Rav Sa'adyah Alfayumi u-Sefarav", *Zikkaron le-Rishonim ve-gamle-Aharonim*, Vol. V, Berlin 1891.
- Hayman, A. Peter, *Sefer Yesira Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Germany 2004.
- Hegedus, Gyongyi (Ginger), *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2013.
- Herzog, David, "The Polemic Treatise Against Saadya, Ascribed to Dunash Ben Labrat", *Saadya Studies*, s. 27.
- Heschel, Abraham, "Reason and Revelation in Saadia's Philosophy", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 34, No. 4, Apr. 1944, s. 394
- _____, "The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan. 1943, s. 274.
- Hasanov, Eldar, *İslâm Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Cinsel Suçlar*, Marmara Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Harvey, Steven, "Logistical and Other Otherworldly Problems in Saadya", *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, (Edi. Benjamin Hary ve Haggai Ben-Shammai), Brill Academic Publishers, Leiden 2006.
- Harvey, Warren Zev, "Ethical Theories Among Medieval Jewish Philosophers", *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, (Edi. Elliot N. Dorff ve Jonathan K. Crane), Oxford University Press, New York 2013.
- Hirschfeld, Hartwig, "Early Karaite Critics of the Mishnāh", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 8, No. 2, Oct. 1917, s. 177.

Hirschfeld, Hartwig, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Twelfth Article), *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 2, Jan. 1906, s. 317-332.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Seventh Article)", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 1, Oct. 1904, s. 66-67.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Fourth Article.) Further Saadyāh Fragments", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 2, Jan. 1904, s. 290-299.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Tenth Article.): Further Sa'adyāh Fragments", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 17, No. 4, Jul. 1905, s. 713, 715.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Eleventh Article)", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 1, Oct. 1905, s. 119-120.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Fourteenth Article) XXXII Sa'adyāh's Commentary on Leviticus", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 19, No. 1, Oct., 1906, s. 136-161.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Third Article.): Saadyah Fragments, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 1, Oct. 1903, s. 98-99; 102-105.

_____, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. (Eleventh Article.)" *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 1, Oct. 1905, s. 113.

Hoffman, Adina ve Peter Cole, *Sacred Trash The Lost and Found World of The Cairo Geniza*, Schocken Books, New York 2011.

<http://incil.info>

http://www.karaite-korner.org/salmon_ben_yeruham.shtml, 07.10.2014.

Husic, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1958.

_____, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1916.

- Hyman, Arthur, James J. Walsh and Thomas Williams (Edi.), *Philosophy in the Middle Ages The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 2010.
- Jacobs, Louis, *Jewish Law*, Cilt I, Behrman House Publishing, USA 1968.
- Jospe, Raphael, "Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yeẓirah: Some Comments", *Revue des Études Juives*, Vol. CXLIX, Issue: 3-4, Paris 1990, s. 375.
- _____, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009.
- Isidore, Loeb, "Bibliographie", *Revue des Etudes Juives*, Vol. XIV, Paris 1887, s. 119.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1967.
- Işım Mehmet Ali (Derleyen), *Upaṇiṣadlar –Tanrının Soluğu–*, Dergah Yay., İkinci Baskı, İstanbul 1997.
- Kahraman, Abdullah, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler Ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 2003, s. 27-28
- Kaplan, Aryeh, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation: In Theory and Practice*, Publisher: Red Wheel/Weiser, 2nd Revised edition, Boston 1997.
- Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Translated by Leon Nemoy, Yale University Press, New Haven 1980, s. 71-82.
- Kasher, Aryeh, "The Historical Background of "Megillath Antiochus", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 48, 1981, s. 208-209.
- Katz, Mordechai, *Understanding Judaism: A Basic Guide To Jewish Faith, History And Practice*, Mesorah Publications, 2000.
- Kaya, Korhan, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Birinci Baskı, Ankara 1997.
- Kearney, Jonathan, "The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael: Saadia Gaon's Tafsîr", *Proceedings of the Irish Biblical Association*, Vol. 33-34 (2010–2011), s. 66.

- Kellner, Menachem, “The Place of Ethics in Medieval Jewish Philosophy-The Case of Saadia Gaon”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 9, Number 1, Fall 1990, s. 39.
- Kılavuz, Ulvi Murat, “Tüm Varlıkların Yaratılmış Olduğu Hakkında (Saadia Gaon)”, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar -I-*, Derleyen Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 272-280
- Kiener, Ronald Charles, *The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt" (Hebrew Text)*, Pennsylvania Üni., Philadelphia 1984, (Doktora Tezi).
- _____, “The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's "Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt", *Association for Jewish Studies Review*, Vol. 11, No. 1, Spring 1986, s. 2.
- Kobler, Franz, *Letters Of Jews Through The Ages : From Biblical Times To The Middle Of The Eighteenth Century*, Aparat Publishing Society, London 1952.
- Koçyiğit, Talat, *Kur’ân ve Hadiste Ru’yet Meselesi*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay. No: 128, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1974, s. 97-98.
- Kohut, George Alexander, “Blood Test as Proof of Kinship in Jewish Folklore”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 24, 1903, s. 133-134.
- Kolatch, Yonatan, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*, KTAV Publishing, New Jersey 2006, s. 292-293.
- Koloğlu, Orhan Ş., “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berahime”, *Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13 Sayı 1, 2004, s. 162-163, vd.
- _____, *Cübbailer’in Kelâm Sistemi*, Uludağ Üni. SBE, Bursa 2005, (Doktora Tezi).
- Krauss, Samuel, “Saadya’s Tafsir of the Seventy Hapax Legomena Explained and Continued”, *Saadya Studies*, s. 47.
- Kreisel, Howard, *Prophecy The History of An Idea In Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Netherland 2001.

- Kurt, Ali Osman, “İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 2006, s. 445
- _____, *Ultra-Ortodoks Yahudiler Hasidiler ve Mitnagedler*, Asitan Yayıncılık, Sivas 2011.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yay., İstanbul 2001.
- Kuzgun, Şaban, *Hazar ve Karay Türkleri*, İkinci Baskı, Alıç Matbaacılık, Ankara 1993.
- Lasker, Daniel J., “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College London, (Edited by Daniel Frank), E. J. Brill, Leiden 1995.
- _____, “The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 57, 1990-1991, s.121-153.
- _____, “Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz”, *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, Edi. Ora Limor, Guy G. Stroumsa, Mohr Siebeck Publishing, Tübingen 1996, s. 199.
- Leveen, Jacob, "Saadya's Lost Commentary on Leviticus", *Saadya Studies*, s. 81.
- Loewe, Raphael, “The Divine Garment and Shi'ur Qomah”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 58, No. 1, Jan. 1965, s. 153
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, Translated From The Original Arabic Text By M. Friedlander, Publisher Grand Rapids, Second Edition, 1904.
- Margoliouth, D. S., “Notes on the Sefer Ha-Galuy Controversy”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 1, Oct. 1900, s. 155-158.
- _____, “The Sefer Ha-Galuy”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1900, s. 502-531.
- Marmonstein, Arthur, “The Doctrine of Redemption In Saadya's Theological System”, *Saadya Studies*, s. 106.

- Malter, Henry, "Saadia Gaon's Messianic Computation", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, (Edi. by David Neumark), Volume I, Number I, Cincinnati 1919, s. 45-46.
- _____, "Saadia Studies", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 3, No. 4, Apr., 1913, s. 487-509.
- _____, *Saadia Gaon, His Life and Works*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1921.
- Mann, Jacob, "A Fihrist of Sa'adya's Works", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 11, No. 4, Apr., 1921, s. 423.
- Marx, Alexander, "Rab Saadia Gaon", *Rab Saadia Gaon: Studies in His Honor*, Edi. Louis Finkelstein, Jewish Theological Seminary of America, New York 1944.
- _____, "Sur Le "Kitab el-Tarikh" de Saadia", *Revue des Etudes Juives*, Vol. LVIII, Paris 1909, s. 299.
- _____, "The Importance of the Geniza for Jewish History", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 16, 1946-1947, s. 183-204.
- _____, *Essays in Jewish Biography*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1947.
- Meral, Yasin, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, Ankara Üni. S.B. E., Ankara 2012 (Doktora Tezi) , s. 32.
- _____, "Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabic Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu Tebliği*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, s. 319-332.
- Merx, Adalbert, *Die Saadjanische Übersetzung des Hohen Liedes ins Arabische*, Heidelberg 1882.
- Metli, Ebru, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, Ankara Üni. S.B.E., Ankara 2006 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Mieses, Josef, "Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung" (R. Saadia Gaon'un Arapça Tevrat'ının Metin Kritiğiyle İlgili Değerlendirmeler), *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Aylık Yahudi Tarihi ve Çalışmaları Dergisi)*, Heft 3, Braslau 1919, s. 269-290

- Miller, Peter N., "The "Antiquarianization" of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-57)", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 3, Jul. 2001, s. 467.
- Mittwoch, Eugen, "An Unknown Fragment by Gaon Saadya", *Saadya Studies*, s. 119.
- Morais, Sabato, "A Letter by Maimonides to the Jews of South Arabia Entitled "The Inspired Hope", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 25, No. 4, In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides, Apr., 1935, s. 353.
- Mowinckel, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship (Biblical Resource)*, William B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2004, s. XXI.
- Nemoy, Leon, "The Milḥamōth ha-Shēm of Salmon ben Jeroham The Book of the Wars of the Lord, Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruhim against Saadiyah Gaon by Israel Davidson", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 28, No. 1, Jul. 1937, s. 91-94.
- Neubauer, Adolf, "Dr. Harkavy on Saadyah Gaon Leben und Werke des Saadjah Gaon (Said al-Fajjumi, 892-942), Rectors der Talmudischen Akademie in Sora, Heft I by Saadjah Gaon", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 4, No. 3, Apr. 1892, s. 492.
- _____, "Egyptian Fragments II", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 9, No. 1, Oct. 1896, s. 37.
- Neusner, Jacob, *The Halakhah: Historical and Religious Perspectives*, Brill Publication, Leiden 2002.
- Okun, Michelle, *A Discussion of the Theological Implications of Free Will In the Biblical Story of the Exodus From Egypt*, Jewish Studies Theses, Trinity College, Hartford 2012.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., Altıncı Baskı, Ankara 1991.
- Özarlan, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt XI, Sayı I, Elazığ, 2001, s. 290

- Özdemir, Metin, “Kelâmi İstidlâlin Problematığı”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı II, Sivas 2001, s. 176.
- Özen, Adem, *Yahudilikte İbadet*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Pakış, Ömer, “Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4. Cilt, No:3, 2004, s. 75-94.
- Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982.
- Pearce, S. J., “The Types of Wisdom Are Two in Number”: Judah ibn Tibbon’s Quotation from the İhyā’ ‘ulūm al-Dīn”, *Medieval Encounters* (19) 2013, s. 139-140
- Peritz, Moritz, *Zwei alte arabische Uebersetzungen des Buches Rûth (Rut Kitabının İki Eski Arapça Çevirisi)*, S. Calvary, Berlin 1900.
- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz), 8. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- Polliack, Meira, “Review: The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham, and Yefet ben Eli on Is. 52:13–53:12”, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 56, April 2005, s. 191-195.
- _____, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries*, E.J. Brill, Leiden 1997, s. 77
- Poznański, Samuel, “A Fihrist of Saadya's Works”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 13, No. 4, Apr., 1923, s. 374-375.
- _____, “Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 1, Oct. 1897, s. 152-161.
- _____, “Ginzberg's "Geonica" by Louis Ginzberg”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 3, No. 3, Jan. 1913, s. 410.
- _____, “Karaite Miscellanies”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 8, No. 4, Jul. 1896, s. 689.

- Poznański, Samuel, "The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 2, Jan. 1898, s. 238-276.
- _____, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, Oxford University, London 1908.
- R. Bachya Joseph Paquda, *Duties of the Heart: Chovos Ha-Levavos*, Feldheim Publishers, Jerusalem Israel, 1999, s. 59-60.
- R. Saadia Gaon, "The Nature and Exegetical Purpose of the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 56, 1990, s. 17
- Rapoport, Judah Löb, "Life of R. Saadia Gaon", *The Hebrew Review and Magazine for Jewish Literature*, (Edited by M. H. Bresslau), Vol. I, London 1860, s. 35.
- _____, "Toledôt Rabbînû Sa'adya Gaon u Korôt Sıfarav-Efendimiz Saadia Gaon'un Hayatı ve Kitaplarının Tarihi", *Bikkure ha-'Ittim*, 1828, ix.
- Ratzaby, Yahuda, "Mi Pirûş Rav Sa'adyah li Megillat Ester" (Rabbi Saadia'nın Ester Kitabı'nın Tefsiri), *Sefer Yovel Rabbi Yosef Dov ha-Levi Soloveichik (Rabbi Yosef Dov ha-Levi Soloveichik'e Armağan Kitabı)*, (İbranice), (Edi. S. Israeli, N. Lamm), Mossad Harav Kook, Vol. 2, Jerusalem 1984, s. 1153-1178.
- Ravitsky, Aviram, "Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy", *History and Philosophy of Logic*, 32, February 2011, s. 31.
- Rawidowicz, Simon, "Saadya's Purification of the Idea of God", *Saadya Studies*.
- Reeves, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Society of Biblical Literature, USA 2005.
- Reid, Debra Karen, *A Study of the Fragments of the Commentary on Isaiah by Saadya Gaon ben Josef Al-Fayyumi*, University of Wales, College of Cardiff, 1990, (Doktora Tezi).
- Reif, Stefan C, "The Cairo Genizah: A Medieval Mediterranean Deposit and a Modern Cambridge Archive", *Libraries & the Cultural Record*, 37.2, Spring 2002, s. 123-131.

- Revel, Bernard, "Inquiry into the Sources of Karaite Halakah", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 2, No. 4, Apr. 1912, s. 522.
- Rivkin, Ellis, "The Saadia-David ben Zakkai Controversy: A Structural Analysis", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, (Edi. by Meir Ben-Horin, Bernard D. Weinryb and Solomon Zeitlin), E.J. Brill for the Dropsie College, Philadelphia 1962, s. 388-423.
- Robertson, Edward, "The Relationship of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch to That of Saadya", *Saadya Studies*, s. 167
- Robinson, James Theodore, *Samuel Ibn Tibbon's "Commentary on Ecclesiastes"*, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Cambridge August 2002, (Doktora Tezi).
- Rosenthal, Erwin Isak Jacop (Edi.), *Saadya Studies: In Commemoration of the One Thousandth Anniversary of the Death of R. Saadya Gaon*, Manchester University Press, Manchester 1943.
- _____, "Saadya Gaon: An Appreciation of His Biblical Exegesis", *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 27 (1), Manchester Dec. 1942, s. 170.
- _____, "Saadya's Exegeses of the Book of Job", *Saadya Studies*, s. 177.
- Rosenthal, Franz, "Saadyah's "Introduction to the Scroll of the Hasmoneans" Saadia on the Scroll of the Hasmonaeans by Sa'adia ben Joseph by Samuel H. Atlas and Mosheh Perlmann", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 36, No. 3, Jan. 1946, s. 297
- Rosenthal, Judah, "Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study (Continued)", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 38, No. 4, Apr. 1948, s. 419-430
- _____, "Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study: Christian Heretics (Continued)", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 39, No. 1, Jul. 1948, s. 79-94.
- _____, "Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 38, No. 3, Jan. 1948, s. 319.
- Rudolph, Kurt, "Maniheizm", (Çev. Mustafa Bıyık), *Gazi Üni. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002/I, s. 387-389

- Rynhold, Daniel, *An Introduction to Medieval Jewish Philosophy*, I.B.Tauris & Co. Ltd, New York 2009
- Saadia Anniversary Volume Text And Studies Vol. II, American Academy For Jewish Research, New York 1943.
- Sander, Seth L., "Old Light on Moses' Shining Face", *Vetus Testamentum*, Vol. 52, Fasc. 3, Jul. 2002, s. 400-406.
- Sarachek, Joseph, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1932.
- Sasson, Ilana, *Methods and Approach in Yefet Ben `Eli Al-Basri's Translation and Commentary on the Book of Proverbs*, The Graduate School of The Jewish Theological Seminary, USA 2010, (Doktora Tezi).
- _____, "The Book of Proverbs between Saadia and Yefet", *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. 1, Issue 1-2, Koninklijke Brill NV, Leiden 2013, s. 159-178.
- Sayım, Huzeyfe, "Zerdüşfîlik'de Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 16, 2004/1, s. 91-101.
- Schechter, Solomon, "Geniza Specimens The Oldest Collection of Bible Difficulties by a Jew", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr. 1901.
- _____, *Saadyana Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon And Others*, Deighton and Bell, Cambridge 1903.
- Schenker, Adrian, "The Polyglot Bibles of Antwerp, Paris and London: 1568-1658", *Hebrew Bible, Old Testament: From the Renaissance to the Enlightenment, Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, (Edi. Magne Saebo), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, s. 779
- Schippers, Arie, "The Dawn of Hebrew Linguistics: The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon by Aron Dotan" (Book Review), *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 91, No. 3/4, Jan.- Apr. 2001, s. 502-506.

- Schlossberg, Eliezer, “*Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel*” (İbranice), Bar-Ilan Üni., Ramat-Gan, İsrail 1988, (Doktora Tezi).
- Schor-Haim, Wendy, *Jacob ben Reuben’s Sefer Milhamot Hashem, Chapter One: A Jewish Philosophical Critique of Christianity*, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy Department of History, New York University 2012.
- Schweid, Eliezer, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy)*, Volume Three, (Translated by Leonard Levin), Brill Yayınevi, Leiden Boston 2008.
- Shapiro, Rami M., *Ethics of the Sages: Pirke Avot-Annotated and Explained*, SkyLight Illuminations Publishing, USA 2006.
- Shiloah, Amnon, “Musical Concepts in the Works of Saadia Gaon”, *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, Vol. 4, 2004, s. 268.
- Shunary, Jonathan, *ha-‘Eḳronot ha-parshaniyim shel Rav Se’adyah Ga’on ‘al pi targumo ha-‘Arvi le-sefer Tehilim (Saadia Gaon’un Mezmurlar’ın Arapça Tercümesinde İzlediği Tefsir Metodu)* (İbranice), İbrani Üni., Kudüs 1970, (Doktora Tezi).
- Silver, Abba Hillel, *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*, The Macmillan Company, New York 1927.
- Simon, Uriel, *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadiah Gaon to Abraham Ibn Ezra*, İbranice’dan İngilizce’ye tercüme eden Lenn J. Schramm, State University of New York Press, New York 1990.
- Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Paris 1985.
- Sklare, David Eric, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History*, Harvard University, The Department of Near

Eastern Languages and Civilizations, Massachusetts 1992 (Thesis of Doctorate).

Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Tarihe Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yay., 3. Baskı, İstanbul 2006

Skoss, Solomon L., “ A Study of Hebrew Vowels from Saadia Gaon's Grammatical Work "Kutub al-Lughah"”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 42, No. 3, Jan., 1952, s. 283

_____, “Fragments of Unpublished Philological Works of Saadia Gaon”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 23, No. 4, Apr., 1933, s. 329.

_____, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian (Continued)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 23, 1954, s. 67-70

_____, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian (Continued)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 22, 1953, s. 65-90.

_____, “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 21, 1952, s. 75.

Sokolow, Moshe, “Saadia Gaon's Prolegomenon to Psalms”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 51, 1984, s. 132.

Steiner, Richard C., *A Biblical Translation in the Making The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Center for Jewish Studies, USA 2010.

_____, “Philology as the Handmaiden of Philosophy in R. Saadia Gaon's Interpretation of Genesis 1/1”, *Israel Oriental Studies*, 19, (Edi. Shlomo Isra'el), Tel Aviv Üni. Yay., USA 1999, s. 379-389.

_____, “Saadia vs. Rashi: On the Shift from Meaning-Maximalism to Meaning-Minimalism in Medieval Biblical Lexicology”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 88, No. 3/4, Jan-Apr., 1998, s. 215-217.

Steinschneider, Moritz, “An Introduction to the Arabic Literature of the Jews (Continued)”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 3, Apr. 1901, s. 446

- Steinschneider, Moritz, “An Introduction to the Arabic Literature of the Jews II”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 3, Apr., 1900, s. 498.
- _____, *Catalogus Librorum Hebræorum in Bibliotheca Bodleiana (Bodleian Kütüphanesi'ndeki İbranice Kitaplar Katalogu)*, Berlin, 1852–60.
- Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yay., İkinci Basım, İstanbul 2000.
- Stroumsa, Sarah, “Saadya and Jewish Kalam”, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 71-91
- _____, *Dawud ibn Marwan al-Muqammis's Twenty Chapters ('Ishrun Maqala)*, Brill Academic Publication, Leiden 1989.
- _____, “Prolegomena As Historical Evidence: On Saadia’s Introductions To His Commentaries On The Bible”, *Vehicles of Transmission, Translation and Transformation in Medieval Textual Culture*, Edited by Carlos Fraenkel, Jamie Fumo, Faith Wallis and Robert Wisnovsky, Brepols Publishers, Turnhout 2011, s. 129-142.
- Taşpınar, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikteki Ahiret İnancı*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- et-Taberî, Ali b. Rabben, *The Book of Religion and Empire*, Translated by A. Mingana, Published for the John Rylands Library, London 1922.
- _____, *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarındaki Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Peygamberliğinin Delilleri*, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üni. İlahiyat Vakfı Yay., 3. Baskı, İstanbul 1997, s. 56-58
- _____, *Mantık Tarihçesi, Problemleri*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996, s. 85
- The Babylonian Talmud*, (Edi. Rabbi Isidore Epstein), The Soncino Press, London 1978.
- “The Sefer Ha-Galuy”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 12, No. 4, Jul. 1900, s. 703-707.

- Topdemir, Hüseyin Gazi, “Yer Merkezli Evren Modeli”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, Yıl 44, Sayı 518, Ocak 2011, s. 104-105.
- Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bereşit*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2002.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Şemot*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2004.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Vayikra*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2010.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Bamidbar*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2007.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: Devarim*, Çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul : Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2009.
- Tudelalı Benjamin ve Ratisbonlu Petachia, *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, (Çev. Nuh Arslantaş), Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Turner, Samuel H., *Biographical Notices of Some of the Most Distinguished Jewish Rabbies, and Translations of Portions Of Their Commentaries, and Other Works*, Stanford and Swords, New York 1847.
- Uğur, Hakan, *Kur'an'ın Tasdik ettiği Tevrat'taki Konular*, Selçuk Üni. S.B.E., Konya 2008 (Doktora Tezi).
- Uslu, Serdar, *Platon'da Düzen Sorunu*, İstanbul Üni. S.B.E., İstanbul 2007 (Doktora Tezi).
- Ünal, Mustafa, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Vollandt, Ronny, “The Arabic Pentateuch of the Paris Polyglot: Saadiah Gaon's Advent to the Republic of Letters”, *Linguistic and Cultural Aspects of Arabic Bible Translations*, (Edi. S. Binay and St. Lederer), Beirut Texts and Studies No. 131, Beirut Orient Institut, Beirut 2008, s. 19.

- Vollandt, Ronny, *The Transmission of the Judaeo-Arabic Pentateuch Translation of Rav Saadia Gaon in Arabic Letters: A Case of Textual Diffusion*, Thesis of Master of Arts, The Hebrew University of Jerusalem, Rothberg International School, Jerusalem 2007.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Wechsler, Michael G., "Saadia's Seven Guidelines for "Conviviality in Exile" (from His Commentary on Esther)", *Intellectual History of the Islamicate World*, Vol. I, Issue 1-2, 2013, s. 223.
- _____, "Ten Newly Identified Fragments of Saadia's Commentary on the Book of Esther: Introduction and Translation", *Pesher Naḥum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity Through the Middle Ages Presented to Norman (Naḥum) Golb*, (Edi. J. L. Kraemer ve M. G. Wechsler), Studies in Ancient Oriental Civilization, 66, Chicago 2012, s. 290.
- _____, "New Data From Saadia Bearing On The Relocation of The Palestinian Yeshiva to Jerusalem", *Jewish Studies Internet Journal*, Vol. 12, 2013, s. 1-9.
- Westcott ve Mathers, *Kabala'ya Giriş Sefer Yezirah (Oluşum Kitabı)*, çeviren Kemal Menemencioğlu, İkinci Basım, Hermes Yay., İstanbul 2011.
- Wieder, N., "Fourteen New Genizah Fragments of Saadia's Siddur Together With A Reproduction of A Missing Part", *Saadya Studies*, s. 245.
- Wolfson, H. Austryn, "Kalam Arguments For Creation", *Saadia Anniversary Volume*, s. 199-200.
- _____, *Kelâm Felsefeleri Müslüman, Hristiyan ve Yahudi Kelâmı*, (Çeviren Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.
- _____, "Saadia on the Trinity and Incarnation", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, s. 547-568.
- _____, "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahāwandī", *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 51, No. 2, Oct. 1960, s. 89-106.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., No: 8, İstanbul 1984

Zeitlin, Solomon, “Saadia Gaon: Champion for Jewish Unity under Religious Leadership”, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 33, No. 3, Jan. 1943, s. 365-395.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008.

Ansiklopedi Maddeleri

Adam, Baki, “Tevrat”, *DİA*, Cilt 41, s. 42.

Adang, Camilla, “Abû'l-Kathîr Yahyâ ibn Zakariyyâ”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor: Norman A. Stillman, Leiden: Brill, 2010, Vol. I, s. 34-35

Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, Cilt 9, s. 107-108

Assaf, Simha, “Yeshivot”, *EJ*, Vol. XXI, s. 315).

Baç, Murat, “Epistemoloji”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt V, (Edi. Ahmet Cevizci), İstanbul: Bâbil Yayıncılık, 2007, s. 567

Beer, Moshe, “Rav”, *EJ*, Vol. XVII, s. 117.

Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt I, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, s. 206-207.

Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt II, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, s. 332.

Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Cilt III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002, s. 746.

Blau, Joshua, “İbn Bal‘am, Judah Ben Samuel”, *EJ*, Vol. IX, s. 660-661

Breakstone, Isaac, “Transmigration of Souls”, *JE*, Vol. XII, s. 231-232.

_____, “Yudghanites”, *JE*, Vol. XII, s. 625.

Broyde, Isaac, “Benjamin ben Moses Nahawendî”, *JE*, Vol. III, s. 32-33.

_____, “Solomon Ben Jeroham”, *JE*, Vol. XI, s. 452.

- Ceyhan, Semih, "Zühd", *DİA*, Cilt 44, s. 530.
- Chaim, M. Rabin, "Dunash ben Labrat" *EJ*, Vol. VI, s. 47-48
- Dan, Joseph, "Hasidei Ashkenaz", *EJ*, Vol. VIII, s. 387.
- David, Abraham, "Resh Kalla", *EJ*, Vol. XVII, s. 227.
- _____, "Nissî (Nissîm) Ben Berechiah Al-Nahrawanî", *EJ*, Vol. XV, s. 278.
- De Vries, Benjamin, "Halakhah", *EJ*, Vol. VIII, s. 252-254.
- Demirci, Kürşat, "Deccal", *DİA*, Cilt 9, s. 67
- _____, "Zühd" (Diğer Dinlerde), *DİA*, Cilt 44, s. 534.
- Diyanet İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Ankara: Diyanet Yay., 1988-2013, 44 cilt.
- El-Müncid Fi'l Lugatil Arabiyyeti'l Muasirati*, Daru'l Meşrik, Beyrut 2001, s. 44; 1000.
- Encyclopaedia Hebraica,"Ben Meir, Aaron", *EJ*, Vol. III, s. 366.
- Encyclopaedia Judaica (*EJ*), Second Edition, (Edi. in Chief Fred Skolnik, Executive Edi. Michael Berenbaum), Detroit USA: Macmillan Reference, 2007, 22 Cilt.
- Fortescue, Adrian, "Liturgy" *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9,: Robert Appleton Company, New York 1910, 9 Oct. 2012, "<http://www.newadvent.org/cathen/09306a.htm>";
- Gürkan, Salime Leyla, "Sekîne", *DİA*, Cilt 36, s. 331
- Habermann, Abraham Meir, "Genizah", *EJ*, Vol. VII, s. 460.
- Halkin, Abraham Solomon, "Saadiah (ben Joseph) Gaon", *EJ*, Vol. XVII, s. 607.
- Harkavy, A., "Karaites", *JE*, Vol. VII, s. 441;
- Harman, Ömer Faruk, "Faran", *DİA*, Cilt 12, s. 166;
- _____, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *DİA*, Cilt 12, s. 518.
- Harvey, Warren, "Torah", *EJ*, Vol. XX, s. 44.
- Havazelet, Meir, "Sherira Ben Hanina Gaon", *EJ*, Vol. XVIII, s. 463.
- Ivry, Alfred L., "Body and Soul", *EJ*, Vol. IV, s. 31.
- Jacobs, Louis, "Halakhah", *EJ*, Vol. VIII, s. 251.

Karlığa, Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, Cilt 3, s. 149

_____, “Cisim”, *DİA*, Cilt 8, s. 30

Kaya, Mahmut, “Esir”, *DİA*, Cilt 11, s. 390

Klatzkin, Jacob, “Armilus”, *EJ*, Vol. II, s. 474

Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, Cilt 7, s. 451-452.

_____, “Huneyn b. İshak”, *DİA*, Cilt 18, s. 377.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, “Mâlûlbey‘a”, *DİA*, Cilt 27, s. 547.

Mann, Jacob, “Aaron Ben Joseph Ha-Kohen Sargado”, *EJ*, Vol. I, s. 214

Margaliot, Mordecai, “Dosa ben Saadiah”, *EJ*, Vol. V, s. 261.

Nemoy, Leon / Akhiezer, Golda, “Salmon ben Jeroham”, *EJ*, Vol. XVII, s. 693.

Olguner, Fahrettin, “Eflâtun”, *DİA*, Cilt 10, s. 470

Özcan, Abdülkadir, “Cülûs”, *DİA*, Cilt 8, s. 112.

Pines, Shlomo, “Mukammis”, *EJ*, Vol. XIV, s. 607-608.

Preschel, Tovia, “Amram ben Sheshna”, *EJ*, Vol. 2, s. 104-105

Robinson, James T. ve Uri Melammed, “Tibbon, Ibn”, *EJ*, Vol. XIX, s. 712

Rosenthal, Judah, “Hiwi al-Balkhi”, *EJ*, Vol. IX, s. 295.

Rothkoff, Aaron, “Shir ha-Yihud”, *EJ*, Vol. XVIII, s. 490.

Sasson, Ilana, “Bible”, *EJ*, Vol. III, s. 603.

Scholem, Gershom, “Gilgul”, *EJ*, Vol. VII, s. 602

_____, “Shi’ur Komah”, *EJ*, Vol. XVIII, s. 491

Sinanoğlu, Mustafa, “Reddiye”, *DİA*, Cilt 34, s. 516.

_____, “Teklif”, *DİA*, Cilt 40, s. 386

Şahin, Hasan, Ahmet Kâmil Cihan, “İshak b. Süleyman el-İsrâîlî”, *DİA*, Cilt 22, s. 544.

Ta-Shma, Israel Moses, “Judah ben Barzillai”, *EJ*, Vol. XI, s. 483.

Tenne, David, “Ibn Janah, Jonah”, *EJ*, Vol. IX, s. 683.

The Jewish Encyclopedia (*JE*), (a descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day),
Edi. Cyrus Adler ve diğeri, New York: Funk and Wagnalls Company, 1901-1906, 12 Cilt.

Tomar, Cengiz, “Taberiye”, *DİA*, Cilt 39, s. 323

Tümer, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, Cilt 5, s. 332-333.

Wald, Stephen G., “Baraita”, *EJ*, Vol. III, s. 24.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, Cilt 3, s. 337.

_____, “Heyûlâ”, *DİA*, Cilt 17, s. 295.

_____, “Levh-i Mahfuz”, *DİA*, Cilt 27, s. 151.

_____, “İstidlâl”, *DİA*, Cilt 23, s. 325.

_____, “İstitâat”, *DİA*, Cilt 23, s. 399.

Yitik, Ali İhsan, “Atman”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 697-699

Yonah, Michael Avi-, “Tiberias”, *EJ*, Vol. XIX, s. 715

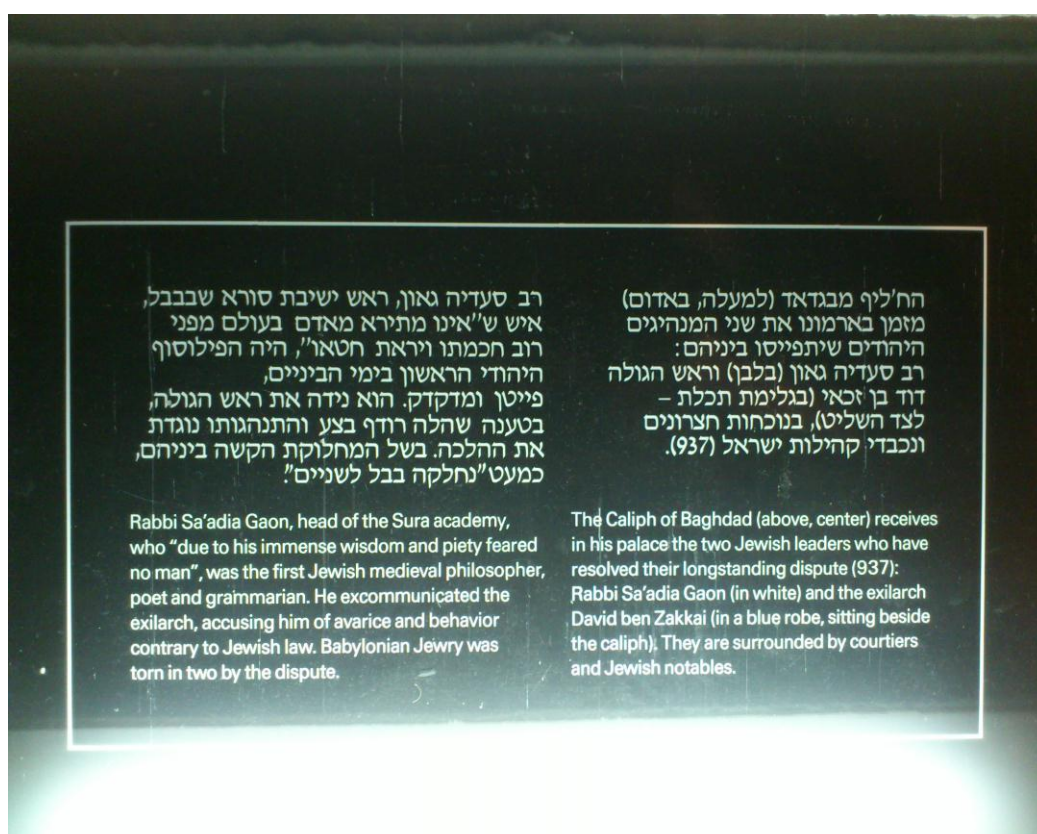
Yurdagör, Metin, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, Cilt 10, s. 330

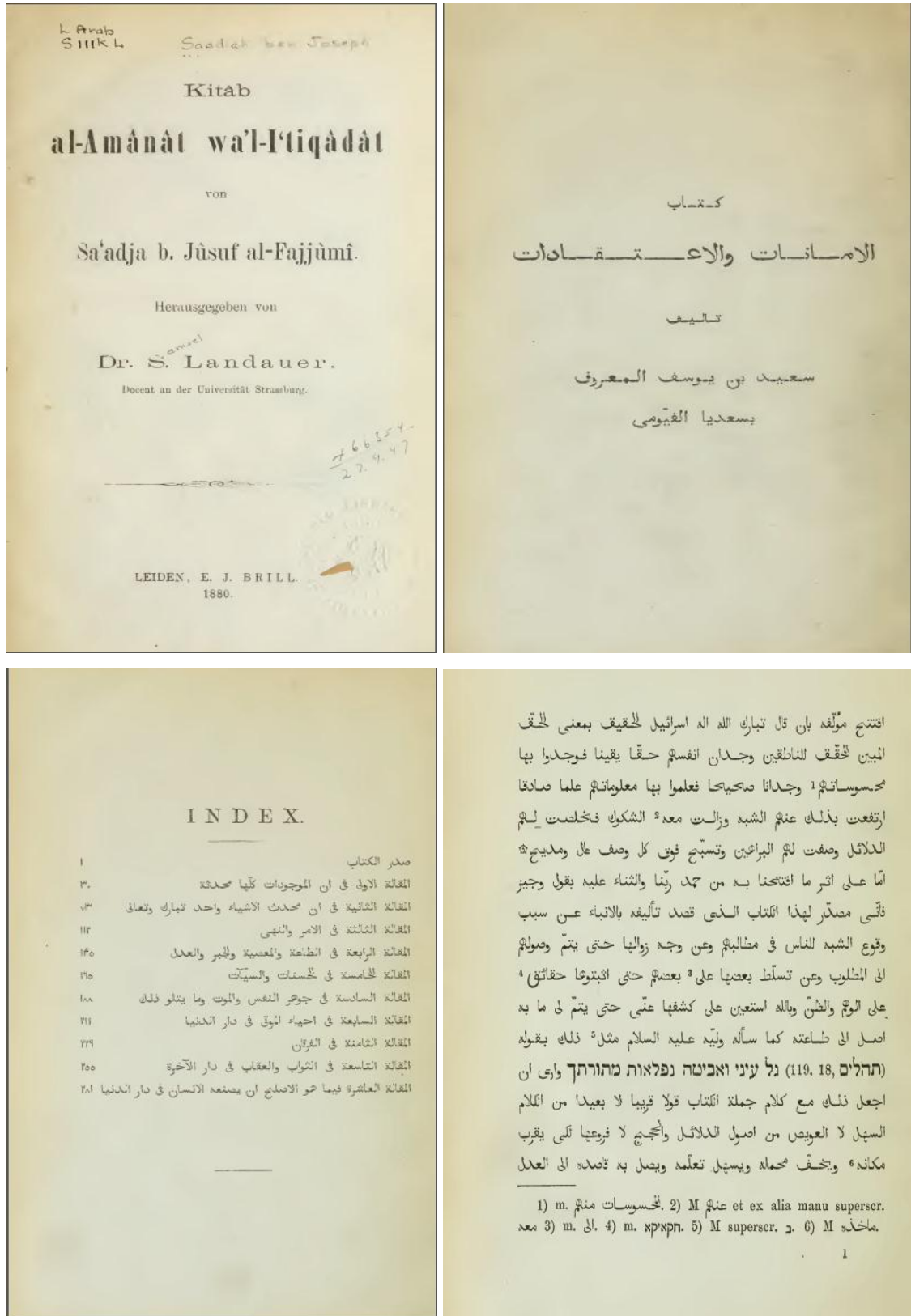
EKLER

Ek-1¹¹²⁷



¹¹²⁷ 25.07.2012 tarihinde Tel Aviv Üniversitesi Diaspora Müzesi'ne yaptığım gezide tarafımdan çekilen fotoğraflar. 1. ve 2. fotoğraf, Saadia Gaon'un David ben Zekkâi ile halife (ya da başvezir) huzurunda yaptığı düşünülen tartışmanın canlandırıldığı diaromaya (üç boyutlu maket) aittir. (Ayakta ve arkası dönük olan Saadia Gaon, mavi kıyafet içinde oturan David ben Zekkâi, ikisinin ortasında yüksekçe oturan da halife (ya da başvezir). 3. fotoğraf ise bu diaromanın İbranice ve İngilizce açıklamasına aittir.



Ek-2¹¹²⁸

¹¹²⁸ Saadia Gaon'un, Samuel Landauer tarafından hazırlanan Arapça *Kitābu'l Emānāt ve'l 'Itikādāt* adlı eserin ilk, giriş ve son sayfaları (Sa'id b. Yusuf el-Feyyūmī, *Kitāb al-Amānāt va'l-'Itiqādāt*, Haz. Dr. Samuel Landauer, E.J. Brill, Leiden 1880).

ולחץ כמה על הוסיף על חכמה אזה כי קרבת (מיסלי 9, 2)
 א: הבין צדק ומשפט ומישרים כל מינועל טוב גאנדי אולא
 עני סבב ופועל השבד הנאס ואילו אן מעולות למא קנט פואעדטא
 מוטועט על תסוסות וכלת האשיות המדכט באחס תנע פיהא
 השבד באי סבב (2) קן מן סיבבין¹ וזלכ אא לקלע בער האלב
 משליה ואא תחפיקה עס נפסד פטרק התאמל והאסתיות כאלסא
 פנלב ראובן בן יעקב גאלמא פתשד² לז לאחד אמרין אלא לאת
 קלייל המרעז בה לעד³ התופק בין ידיה פלא פערד או פרי עיר
 פחסידי ראובן⁴ פיאחד בלאחץ ותרק האסתקא גאל האחפיק (2)
 פיו פלמסד באמון⁵ עמי וארזי בל פלזלכ לא פתנייד: קנט
 אפטא האשיות המעוקט תנע פיהא השבד לאי ואחד מן עכדיס
 הסבבין (אן לז חלב המרעז העלילי⁶) עיר במיר פוגד לאסתלל
 פיו פאגלל הדליל לא דלילא⁷ ופגלל אפטא עיר הדליל דלילא ואא
 לאת במיר שרקי הנשר לזכ לאחד נפסד בלאחץ ולאסיל פיימיר
 באלפץ על המעור מן קל אסתמ מנאע הנשר פיה חכיק אן
 אגתע על האסאן אמרין פמיעא אפי אן פיון לא במיר מנאע
 הנשר ומז לזכ פלא במיר אן אסתקא מא פחסד מניא חכק פיו על
 בעד מן משליה או על חל פאס⁸ וקל הוסיף כי אפיין מן
 מזכורין (נחמיה 29, 10) כל יודע נבין ופי האחרין מנא
 (תהלים 82, 5) לא ידעו ולא יבינו חכיק אן אסתק אן עדיין

1) nt edd. לז פללל אן פיון ב"מ 3. 2) מנאע. 3) מ. 4) מ. 5) מ. 6) מ. 7) מ. 8) מ.

1) m. 2) m. 3) m. 4) m. 5) m. 6) m. 7) m. 8) m.

אמרין אמר לזכ וחא אן פיון האלב לא ידעו מא פללב פלכ
 פיון ג אפד ואחץ ללמר חצי אן לחץ פתק לז אן פואפיה
 וחא לא פשער בה פיון ג כמ לא במיר מנאע הזון בל לא שכל
 המיראן והמנאע בל לא כמ מן הדראק לז קל חסמ פלו חצי
 פויקיה *חסמ חק¹ על האסתקא לז פדכ ענד אה קל וקא
 ואן אחד מזה אפל ממא פאגב לז פיו פתק אה קל חסמ וכמא
 תכונ עזה חל האפין המאלב אפדא האחר כזל כי חל
 המנאס הזון לנפסד וחא פאגלל באלאס הארנט והמקיה המרעז
 פיון מזה אפטא כמ פקבס אמל לנפסד או פערד פנלד נפסד
 וחא לא במיר מנאע הנקד פיו כפירא מא פאחד הרדי ופיר לזכ
 וכפס לזכ אן במיר מנאע ופ פיון התאמל וקד שפד האלב
 אפדא קלמ העדל פנלד אמל אן קל (מיסלי 20, 10) כפד נכר
 לשון צדוק לז רשעים כמיעא פגלל אפדא חכיק עמל מנאע
 הנקד קלייל או פמיר קלייל חללין לאת פללל לחץ קל לז
 רשעים כמיעא ופגלל המנאע פאגבין פמיר ופמיר פנלדיה
 כפד נכר לשון צדוק ואמא פחמד העלמא ופזול ענמ
 השקו פמיר על אפדאן אפדא מנאע בעד פמיר פא כמא
 קל הוסיף (איוב 11, 32) הן הוחלתי לרברבים אין ער
 חכונתכם ער חקרון מלך וקל הוסיף האחר (תהלים 119, 43)
 ואל חצל מפי רבר אמת ער מר:

ואלד דמא אן התמיר² פיהא קלל עמא³ ראפט כפירא מן
 האס עליה פאמאלימ ואפדאנתם פמיר מן קל ופלל אן לחץ

1) m. 2) m. 3) m.

מנכה רוח ומניה אן מעולל העבד המלך אה לז תכל מן רז
 לפתלל בלזכ בין ידי ריב קל פיה (18) לזכ אשר האחו
 כזה וגס מזה אל הנח את ידך כי רוא אלהים וג' ופד
 פרוי פקד פתין אן חכיק חין פחס אמור האמל אפדא פיה
 א"א' שיא 7 מניה סמא לזכ 3 מניה סמא לזכ והוא
 סמא יפה וחא אסתקא לז חכיק ומכור פיה ופד מוטע הא
 חלל לז על מא פתא ופד א"א' פא אפדא אסתקא בעד אפד
 הפוט¹ מן כסב חלל כמא פרחא ופעד פקריי חלל האב
 פמיע מא אפד מן פריב הפקריי אפל אן פמיע האלב אפד
 פתע מן אפד האלב ופדא פחסד פאחפיה קל (איוב
 11, 13) אם אה חכונת לזכ ופדשת אליו כפד וקל
 חכיק (תהלים 119, 11/12) ככל לזי רשתך אל השנני
 מנצחך כלבי צפנתי אמרח פמיעי אן פקד האלב
 ופדע לאס רתא פלל ופד קל (מלכים II 22, 19) פון רך
 לזכ והכנע פפני² כשמעך אשר רכרתי על הנקס
 הזה לא פרי³ בלמיר והמסור והאפל והשורב פוקד מן פחסד
 האלב אפדל ממא פוקד מן פד פיה תמ האלב ואל חלל

1) ed. חראא. 2) m. חרין. 3) m. חלוקת.

נחת אלהים ופשייר אן הסיעה המלך פקדו וראח טוב ואל
 (17, 5) הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשתות
 והאלה פקדו אה מלך דפדא ופד עליהא אשר יפה
 ופשייר בלזכ אן אסתקא לז אחד מן האפדא ופד
 ופד האפד פמיעי לז לא פיה עיר כמא קל מפרח¹ פיה
 האלב (11, 3) את הכל עשה יפה כעתי ואמא מניא טובה
 המכורה פיה חלל הפסוק פיה 3 פתין חכיק כמא פרוי
 פתא פדא פלל (18, 9) טובה חכמה ככלי קרב (16, 16) טובה
 חכמה מנכורה (11, 7) טובה חכמה עם נחלה וכלל פרוי
 מניה חכמה פלל טובה—נחלה פתח חכמה פמיע ופניה
 האמל לז פמיר ופד לראי השמש ואמא טובה חכמה מנכורה
 פתח פדיר המלך והפסוק לז פתח (14) ופד אלה מלך
 גדול ופד אהא ואמא טובה חכמה מכלי קרב פתח העידי
 והפסוק לז פמיר והוא אפד יאבר טובה חכמה ואמא פרוי
 הסיעה פתין טוב האפד עמ מן המספר² פניה האס האלב
 והפסוק המלך קל פיה (1, 7) טוב שם [191] מנאע טוב ופניה
 פד המלך ענד האפד לא פתח קל פיה (2, 7) טוב ללכ
 אל בית אכל מלכ אל בית משה ופניה הגשב לז
 פתח פתח פתח קל פיה (3) טוב כעס מפרח ופניה האפד
 פיה האפד קל פיה (8) טוב אפד רכר מנאע
 ופניה מנאע האלב והפסוק קל פיה (5) טוב לשמע
 פד חכמ ופניה פמיר ואלא קל פיה (8) טוב אפד רוח

1) ed. חסר. 2) m. et m. 3) m.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Muhammed Ali BAĞIR

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 5 Ekim 1978, Kayseri

Medeni Durumu: Evli

Tel: +90 505 481 88 92

email: malibagir@hotmail.com

Yazışma Adresi: Uluslararası Mustafa Germirli Anadolu İmam Hatip Lisesi

Mimarsinan Mah. Murat Cad. No: 2 Kocasinan/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Sakarya Üni. S.B.E., Sakarya	2009
Lisans	Marmara Üni. İlahiyat Fak., İstanbul	2002
Lise	Aksu Anadolu Öğretmen Lisesi, Antalya	1997

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2003-Halen	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCI DİL

İngilizce (İyi), Arapça (İyi), İbranice (Orta)

YAYINLAR

1. Philip W. Comfort, “Ölü Deniz Elyazmaları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çeviren: Muhammed Ali Bağır, Cilt: 13, Sayı: 2011/12, sayfa: 165-175.

2. John H. Hayes, Carl R. Holladay, “Metin Tenkidi: Asıl Anlatımın İzini Sürmek”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Çeviren: Muhammed Ali Bağır, Cilt:15, Sayı: 41, Temmuz-Aralık 2012, sayfa: 217-226.