

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
T Ü R K T A R İ H K U R U M U

ISSN 0041-4255

BELLE TEN

DÖRT AYDA BİR ÇIKAR

Cilt : LXXX

Sa. 287

Nisan 2016

ANKARA – 2016

YAHUDİ BİLGİN SAADYA GAON'UN (ö. 942) ESERLERİNDE İSLAMİ UNSURLAR

YASİN MERAL*

Giriş

Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilk etkileşim, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti sonrasında gerçekleşmiştir. Ardından dört halife, Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde Arap yarımadası, Kuzey Afrika ve İspanya'yı fetheden Müslümanlar, bu bölgelerdeki Yahudi cemaatleriyle karşılaşmışlardır. Yahudi cemaatleri, Emeviler döneminde İslam devleti ve toplumuyla sağlıklı bir ilişki geliştirmiş ve bu durum sonraki dönemlere zemin hazırlamıştır¹. Emevilerin ardından Abbasiler, Murabitlar, Fatimiler ve Eyyubilerin diğer din mensuplarına gösterdikleri hoşgörülü yönetim, Yahudi ve Müslümanların bir arada rahat bir yaşam sürmelerine imkân sağlamıştır.

Bu dönemde Yahudiler sadece hoşgörüyle muamele edilen pasif konumdaki dini bir azınlık değil, aynı zamanda ilmi ve kültürel anlamdaki üretimleriyle İslam toplumunun bir parçası olmuşlardır. Irak'taki Yahudi akademileri, Emeviler ve Abbasilerin döneminde Yahudi dünyasının ilmi ve dinî merkezleri olarak öne çıkmıştır. Daha sonra bu akademilere alternatif olarak Filistin'deki Yahudi akademileri de güçlenmiş, sonrasında da Mısır'daki Fatimi Devletiyle birlikte *nagidlik* (Yahudi cemaat reisliği) kurumu alternatif bir Yahudilik merkezi olarak ortaya çıkmıştır².

İslam tarihi, diğer din mensuplarına gösterilen hoşgörüyle bilinmekle birlikte bunun bazı istisnaları da mevcuttur. Kuzey Afrikalı Berberi kabileleri tarafından kurulan Muvahhid hanedanlığı (1130-1269) döneminde Müslüman olmayanların İslam'ı kabul etmeye zorlandıkları kaynaklarda zikredilmektedir³. Fakat Muvah-

* Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Dini Bilimler Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, yasinmeral1979@gmail.com

¹ Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005, s. 166.

² Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 635.

³ Abdulvahid Marakuşi, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Tellisi Ehli'l-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leiden, 1847, s. 223; Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society II*, University of California Press, Berkeley 1971, ss. 299-311; Fred Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004, s. 39.

hidlerin baskısıyla İslam'ı seçen Yahudiler ve Hıristiyanlar, toplum önünde şeklen Müslüman gibi hareket etseler de gizli bir şekilde eski dinlerini yaşamaya devam etmişlerdir. Devlet yönetimi de onların durumlarından şüphe ettiği için farklı uygulamalarla Yahudilerin yaşamlarını takip ettirmiştir. Örneğin bazı Muvahhidî emirleri, Müslüman olan Yahudileri ayırt edebilmek için farklı elbise giymelerini emretmiştir⁴.

İslam egemenliği altında yaşayan Yahudilerle Müslümanlar arasında gerek *meclis* adı verilen ilmî münazara toplantılarında gerekse yazılı reddiyeler şeklinde karşılıklı etkileşimler olmuştur⁵. Bu tür münazaralar olmakla birlikte Müslüman yönetimler siyasi güçlerini kullanarak Yahudilerin bu noktadaki özgürlüklerini sınırlamamışlardır. Bu bağlamda İslam devletlerinin, Yahudilerin kutsal metinleriyle ilgili tutumlarının bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Öncelikle İslam tarihinde Tevrat'ın veya Talmudların yasaklanması ve yakılması yönünde bir girişim olmamıştır⁶. Hâlbuki Orta Çağ Avrupa tarihi, Talmudların yakılmasını emreden pek çok Papalık fermanına şahitlik etmiştir⁷.

Konuyla ilgili bir diğer önemli husus da sansür uygulamasıyla ilgilidir. İslam devletlerinde Yahudilere ait kitaplara sansür uygulanmamıştır. Hâlbuki Orta Çağ'da Hıristiyan Avrupa'sında çok yaygın bir sansür mekanizmasının olduğu herkesin malumudur. Bugün Yahudilikle ilgili temel kaynakların sansürlü ve sansürsüz şekilde pek çok edisyonu bulunmaktadır. Akademi çevrelerinde yaygın olarak bilinen bu husus, Yahudiliğin temel metinlerinin kilise tarafından sansüre tabi tutulmasının bir sonucudur. Fakat İslam devletleri -İslam, Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında ağır eleştiriler içerse bile- Yahudilerin gerek Arapça gerekse İbranice kaleme aldıkları eserlere sansür uygulamamıştır. Örneğin Karaî bilgin Kirkisani'nin 937 yılında Arap harfleriyle Arapça olarak kaleme aldığı *Kütâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib* adlı eseri, Hz. Muhammed'in peygamberliğine müstakil reddiye içermesine rağmen İslam devletlerinden sansür görmemiştir.

⁴ Marakuşi, *Kütâbu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, s. 223.

⁵ David Sklare, "Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century", *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus Yafeh, Harrasowitz, Wiesbaden 1999, ss. 137-161.

⁶ Bilakis İslam yönetimleri diğer din mensuplarının kutsallarına saygıyla muamele etmiştir. Bunun en güzel örneği, Hz. Muhammed'in, Hayber'in fethi sırasında ele geçirilen Tevrat nüshalarını Yahudilere iade etmesidir. Bkz. Muhammed bin Ömer Vâkidî, *Kütâbu'l-Meğazi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966, c. II, ss. 680-1; Ebu Muhammed Takıyyüddin Makrizî, *İmtâ'u'l-Esma*, tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1941, s. 323.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2007; Harry Freedman, *The Talmud-A Biography: Banned, censored and burned*, Bloomsbury Publishing, London 2014.

Saadya Gaon: Hayatı ve Eserleri

Yahudi geleneğinde Rav Saadya Gaon, İslam dünyasında Sa'îd bin Yusuf el-Feyyumî olarak bilinen Saadya, 882 yılında Mısır'ın Ebu Suveyr (Dilas) bölgesindeki Feyyum şehrinde dünyaya geldi. Gençlik yıllarına dair fazla bilgi bulunmayan Saadya, yirmili yaşlarda ailesiyle birlikte Mısır'ı terk etmiş, bir müddet Filistin'de ikamet ettikten sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Cedelci bir yapıya sahip olan Saadya, Karaî bilginler başta olmak üzere farklı gruplardan bilginlerle sürekli tartışma içinde olmuştur⁸. İslam tarihçilerinden Mesudi (ö. 956), Saadya'nın Bağdat'ta bulunduğu sırada vezir Ali bin İsa'nın (ö. 946) himayesindeki *meclis* adı verilen münazara toplantılarına katıldığını nakletmektedir⁹.

Saadya'nın kariyerindeki ilk önemli aşama, Filistin'deki Yahudi akademisinin lideri Aharon ben Meir ile Yahudi takvimi üzerine girdiği tartışmadır¹⁰. 922 yılında Babil ve Filistin akademileri Pesah ve Roş ha-Şana'nın hangi günlere denk geldiği konusunda ihtilafa düştüler. Filistin akademisi lideri ben Meir, Filistin akademisinin Yahudi toplumları üzerindeki etkisini artırma niyeti ile başta takvimle ilgili olmak üzere karar merciinin kendileri olduğunu ilan etti. Saadya ve onun takipçileri ise Ben Meir'in iddialarını reddettiler. Ayrılık iyice netleşip her iki cemaatte de kafa karışıklığı hâsıl olunca Babil akademisi ileri gelenleri Saadya'dan konuyla ilgili bir risale ele almasını rica ettiler. Bunun üzerine Saadya, *Sefer ha-Zikaron* adlı risalesini yazdı. Bu çalışma Saadya'nın özellikle Yahudi takvimi konusundaki ününü artırdı. Saadya bunu müteakiben Ben Meir'in iddialarını çürütmek ve takvim konusundaki tartışmaları detaylıca değerlendirerek son noktayı koymak amacıyla *Sefer ha-Moadim* adlı eserini kaleme aldı. İkiliği önleme adına yapılan bütün gayretlere rağmen ihtilaf çözülmemiş ve bayramlar ayrı zaman dilimlerinde kutlanmıştır. Takip eden günlerde Saadya'nın ve dolayısıyla da Babil akademisinin görüşü kabul görünce Ben Meir ve taraftarları ciddi bir itibar kaybına uğradılar.

⁸ Saadya'nın Karaî karşıtı yazıları için bkz. Samuel Poznanski, "The Anti-Karaite Writings of Saadya", *The Jewish Quarterly Review* 10/2 (1898), ss. 238-276; Samuel Poznanski, "The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon in Eleventh Century", *The Jewish Quarterly Review* 19/1 (1906) ss. 59-83; 18/2 (1906), ss. 209-250.

⁹ Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, ed. M. J. Gojce, Leiden 1894, ss. 112-114. Bkz. Richard Steiner, *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Press, 2011, s. 99.

¹⁰ Aslında bu tartışma takvim tartışmasından ziyade Yahudi toplumuna liderlik kavgası olarak kabul edilmiştir. Zira Yahudi toplumunun iki temel merkezi olan Filistin ve Babil akademileri arasında liderlik mücadelesi asırlar boyunca devam etmekteydi. Miladi dördüncü yüzyıldan sonra Filistin akademisi liderlik vasfını Babil'e kaptırmıştı. Babil Yahudileri Sura ve Pumbedita akademileri ile öne çıkmış ve Yahudi dünyasında söz sahibi olmaya başlamışlardı. Dokuzuncu yüzyılın başlarında Sura akademisinin kapanma noktasına gelmesi, Pumbedita akademisinin de etkisinin azalması ile Babil Yahudiliği, Ortadoğu Yahudi cemaatleri üzerindeki etkiyi yitirmeye başlamıştı. Bkz. Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921, ss.108-9.

Saadya, 922-928 yılları arasında hem Babil'deki konumunu güçlendirmiş hem de ilmi çalışmalarda bulunmuştur. Sura akademisi gaonu¹¹ 928 yılında ölünce re'sul-calut¹² David ben Zakkay, Saadya'yı Sura akademisi başkanı olarak atadı. Bir müddet sonra Saadya ile re'sul-calut'un araları açıldı. Re'sul-calut, Abbasi halifesinin de desteğini alarak 931 yılında Saadya'yı görevden uzaklaştırdı. Saadya 937 yılına kadar hem inziva hayatı yaşamış hem de eserler üretmiştir. Bu tarihte Yahudi cemaatinden araçlar devreye girerek re'sul-calut ile Saadya'yı barıştırmışlardır. Saadya tekrar Sura akademisi gaonluğuna getirilmiş ve ölümüne kadar (942) bu görevi sürdürmüştür.

Saadya, Yahudiliğin birçok alanında eser kaleme almıştır. Bu özelliğinden dolayı Saadya hakkında “Her alanda konuşanların reisi (*roş ha-medabrîm be-kol makom*)” nitelemesi yapılmıştır¹³. Bazı araştırmacılar *medabrîm* ifadesini *mütেকellimûn* ifadesinin İbranicesi olarak düşünmekte ve bu ifadeyi “Yahudi kelimcülerin reisi” olarak yorumlamaktadırlar¹⁴. Saadya hem İbrani dili hem de Yahudilikle ilgili eserler kaleme almıştır. Bunların en önemlileri *Agron*, *Tefsiru Seb'üne Lâfzen el-Feride*, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabîyye*, *Kitâbu'l-Medhal ile't-Talmud*, *Sefer ha-Moadim*, *Tefsiru Kitâbi'l-Mebâdi*, *Kitâbu'l-Emanât ve'l-İtikadât*, *Kitabu't-Temyiz*, *Kitabu Camiu's-Salawât ve't-Tesâbih*, *Sefer ha-Galuy* ve *Kitabu Fasihi Lügati'l-İbraniyyin*'dir. Bu eserlerden *Agron*, orijinal adıyla *Kitabu Usûlu Şi'ri'l-İbrani* adını taşımaktadır. İki bölümden oluşan bu eser, İbrani dilinin ilk sözlüğü kabul edilmektedir¹⁵. İlk bölümde kelimeler alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. İkinci bölümde ise kelimelerin son harflerine göre alfabetik düzenleme yapılmıştır. Saadya, bununla İbrani şiirinde satır sonralarında kafiyeli kelimeler kullanmak isteyenlere hazır kelime hazinesi sunmak istemiştir. *Tefsiru Seb'üne Lâfzen el-Feride*, Tevrat'ta ve Mişna'da bir defa veya nadir olarak geçen İbranice veya Aramice kelimelerin açıklamalarının yapıldığı bir sözlük çalışmasıdır.

¹¹ Gaon, Babil'de (Bugünkü Irak) bulunan Sura ve Pumbedita adlı iki büyük Yahudi akademisinin liderlerine verilen ünvan. Bu isimlendirme özellikle Abbasi Devleti zamanında bu akademilerdeki liderler için özel isimken daha sonraki asırlarda “Dini konularda bilge kişi” anlamında Yahudi din bilgileri için kullanılmıştır.

¹² Babil'deki Yahudi cemaati Hz. Davud'un soyundan geldiğine inanılan re'sul-calut lakabıyla anılan liderler tarafından yönetilmekteydiler. İbranice *roş galut* şeklinde ifade edilen bu liderler, Yahudilerin devlet nezdindeki siyasi temsilcisi olmaktadır. Irak'ın İslam idaresine geçtiği 651 yılında önce Pers ve Sasani imparatorlukları döneminde mevcut olan re'sul-calutluk müessesesi İslami dönemde de aynı şekilde korunmuştur. İslam idaresi altındaki ilk re'sul-calut da Bostanay ben Hanina'dır (ö. 670). Bağdat'ın Abbasiler tarafından kurulmasına kadar bu kurum Sura'da ikamet etmiştir. Bağdat kurulduktan sonra ise kurumun yönetim merkezi Bağdat'a aktarılmıştır.

¹³ Bu ifadeyi Saadya için Abraham ibn Ezra kullanmıştır. *Roş ha-medabrîm be-kol makom* ifadesiyle Yahudilikle alakalı her konuda söz sahibi olması ve otorite olması kastedilmektedir. Bkz. Malter, *Rav Saadya Gaon*, s. 52

¹⁴ Saadya genelde Yahudi araştırmacılar tarafından mutezile akımı etkisindeki Yahudi bir mütেকellim olarak görülmüştür. Bkz. Sara Stroumsa, *Saadya Gaon: Hoge Yahudi be-Hevra Yam Tihonit*, Hotsaat Universitat Telaviv, 2002, ss. 9-10, 22.

¹⁵ Aharon Daton, “Saadya Gaon: Balşan Mehadeş”, *Peamin* 54 (1993), s. 50.

Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabîyye ise Tevrat'ın İbraniceden Arapça'ya yapılan ilk tam çevirisidir¹⁶. Saadya'nın çevirisi kendisinden sonra Arapça konuşan Yahudi dünyası için standart Arapça Tevrat haline gelmiştir. Judeo-Arabic dilinin model metni haline gelen bu tercüme, onuncu yüzyıldan itibaren Judeo-Arabic yazım kurallarının standartlaşmasında da etkili olmuştur¹⁷. Saadya'nın tercümesinin otorite metin olması ve ciddi kabul görerek yaygınlaşması, Rabbani Yahudiler arasında Arapça Tevrat tercümesi girişimlerini kısıtlamıştır¹⁸. Geniza¹⁹ dökümanları arasında çıkan Arapça Tevrat nüshalarının çoğunluğunun Saadya'nın çevirisi olması bunu teyit etmektedir²⁰. Saadya bu eserine *tercüme* yerine *tefsir* başlığını koymuştur. Bununla muhtemelen Arapça tercümenin İbranice metnin birebir karşılığı olamayacağını düşünmüştür. Bir diğer ihtimal de literal tercümeden ziyade tefsiri manayı vermek istemesidir²¹. Bazı araştırmacılara göre Saadya'nın bu eseri Ortaçağ'ın en etkili Judeo-Arabic eseridir²². Saadya'nın bu çalışmasını Arap harfleriyle yazdığına dair Abraham ibn Ezra'dan (ö. 1164/1167?) bir nakil bulunmaktadır. Fakat araştırmacılar arasında bu bilgi ihtiyatla karşılanmakta ve kabul görmemektedir. Araştırmacılar İbn Ezra'nın gördüğü versiyonun orijinal nüshadan Arap harflerine çevrilmiş bir kopya olduğunu öne sürmektedirler²³.

Saadya'nın eserlerinden *Kıtabu'l-Medhal ile't-Talmud*, Talmud'a giriş olarak hazırlanmıştır. Geniza malzemelerinde ve daha sonraki dönem yazarlarının eserlerinde bu esere atıflar mevcuttur. Bir başka eseri *Sefer ha-Moadim*, Saadya'nın Yahudi bayramlarını anlatan çalışmasıdır. Re'su'l-calut'un isteği üzerine Ben Meir ile olan kavgasını müteakiben kaleme alınmıştır. *Tefsiru Kütâbi'l-Mebâdi* ise, İbranice *Sefer Yet-sira* olarak bilinen mistik esere yapılan bir yorum/şerh çalışmasıdır. Saadya'nın en önemli eserlerinden biri, *Kıtabu'l-Emanât ve'l-İtikadât*'tır. Bu eser, Saadya'nın 933 yılında Bağdat'taki inziva dönemi sırasında kaleme aldığı dinî-felsefî eseridir. Eser, uzun

¹⁶ Saadya'dan önce de Tevrat'ın bazı bölümlerinin Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir. Bkz. Joshua Blau, "The Oldest Judeo-Arabic Bible Translation", *Geniza Research After 90 Years*, University of Cambridge Oriental Publications, 1992, ss. 31-39.

¹⁷ Joshua Blau, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture", *Interpretation of the Bible*, ed. Krasovec Joze, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti, Ljubljana 1998, s. 394.

¹⁸ Meira Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, Brill, Leiden 1997, s. 81.

¹⁹ Eski miş ve aşınmış İbranice dinî metinlerin saklandığı yer. Büyüklüğü ve içeriğiyle en meşhur geniza, 1864'te Jacob Saphir tarafından bulunan Kahire Genizası'dır.

²⁰ Meira Polliack, "Arabic Bible Translations in Cairo Geniza", *Jewish Studies in New Europe*, Copenhagen 1998, ss. 600-601.

²¹ Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 86.

²² Joshua Blau, "Some Instances Reflecting the Influence of Saadya Gaon's Bible Translation on Later Judeo-Arabic Writings, *Occident and Orient*, ed. Robert Dan, Brill, Budapest 1998, s. 21.

²³ Joshua Blau, "The Linguistic Character of Saadia Gaon's Translation of the Pentateuch", *Oriens 36* (2001), ss. 3-4.

bir mukaddime ve on bölümden oluşmaktadır. Saadya her bölümde Yahudiliğin temel inanç esaslarına dair meseleleri açıklamaktadır. O, Arapça *makale* ismini verdiği bu bölümlerde Yahudi öğretisini hem kutsal kitaptan verdiği örnek cümlelerle hem de akli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. Saadya'nın bir diğer eseri, *Kitabu't-Temiyiz*'dir. Bu eser, Saadya'nın en hacimli ve en önemli polemik eserlerinden biridir. Bu eserin 926-7 yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu çalışma, Karailere ve görüşlerine getirilmiş bir reddiyedir. *Sefer ha-Galuy* ise Saadya'nın kendisini başta re'su'l-calut olmak üzere kendine hasım olan insanlara karşı savunma amaçlı 931-4 yılları arasında kaleme aldığı eseridir. *Sidur* adıyla meşhur olan *Kitabu Camiu's-Salavât ve't-Tesâbih* adlı dua kitabı da Saadya'nın bir diğer önemli eseridir. Saadya bu dua kitabını halkın kullanımına uygun olarak hazırlamış ve duaları konularına göre sınıflandırmıştır²⁴. *Kitabu Fasihi Lüğati'l-İbraniyyin* ise İbranicenin ilk sistematik gramer kitabı olarak tanımlanmaktadır²⁵. Bunların dışında reddiye türü eserlerden *Kitabu'r-Red ala Annan*, *Kitabu'r-Red ala İbn Sakavihi*, *Kitabu'r-Red ale'l-Mütehamil*, *Kitabu'r-Red ala Hivi Belhî* gibi eserler zikredilebilir. Bu şahıslardan Hivi Belhî (9.yy), Talmud'u ve Kitabı Mukaddes'i reddederek Kitabı Mukaddes'in akıl dışı öğretilerden oluştuğunu iddia etmiştir. Saadya, Hivi Belhî'ye yazdığı reddiyesinde itiraz konularına tek tek cevap vermekte ve iddiaları çürütmeye çalışmaktadır²⁶.

Eserlerinde İslamî Kavram ve İfadeler²⁷

Saadya'nın eserlerinde birçok İslamî kavram ve ifade yer almaktadır. Bu kavram ve ifadelere özellikle Arapça Tevrat tercümesi ve şerhlerinde rastlanmaktadır. Saadya'nın bu kullanımları daha sonraki Yahudi bilginler tarafından da benimsenmiş ve yaygınlık kazanmıştır²⁸. Bu kavramların yanında Saadya'nın Tevrat'ta geçen bazı yer isimlerini de İslam'ın kutsal mekânlarıyla özdeşleştirdiği dikkat çekmektedir. Örneğin Saadya, Arapça Tevrat çevirisinde Tekvin kitabı onuncu bapta yer alan *Meşa'yı Mekke*, *Sefar'ı* da *Medine* olarak çevirmektedir²⁹. O, benzer şekilde Hacer'in evden uzaklaşıp Şur³⁰ yolu üzerinde Tanrı'nın meleğiyle karşılaşmasıyla ilgili bölümde de Şur yolu (*dereh Şur*) ifadesini *fi tariki haceri'l-Hicaz* şeklinde tercü-

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Lois Ginzberg, "Saadia's Siddur", *The Jewish Quarterly Review* 33/3 (1945), ss. 315-363.

²⁵ Bkz. Solomon L. Skoss, "Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian", *Proceedings of the American Academy for the Jewish Research* 21 (1952), ss. 75-100; 22 (1953), ss. 65-90; 23 (1954), ss. 59-73.

²⁶ Israel Davidson, *Saadia's Polemics against Hivi Balkhi*, The Jewish Publication Society, New York 1915.

²⁷ Saadya Gaon'un eserlerindeki İslamî unsurlar hakkında genel bilgi için bkz. Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2012, ss. 29-33.

²⁸ Blau, "Some Instances Reflecting the Influence of Saadya Gaon's Bible Translation on Later Judeo-Arabic Writings", s. 22.

²⁹ Saadya Gaon, *Tejsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tekvin 10/30.

³⁰ Sina yarımadasında Filistin toprakları sınırındaki bölge.

me etmektedir³¹. Burada *Hicaz'ın taşı* (*haceru'l-Hicaz*) ifadesiyle Kâbe'nin kastedilmesi muhtemeldir³². Saadya ayrıca Daniel kitabı yedinci bapta anlatılan küçük boynuzun, İslam medeniyetini temsil ettiğini ifade etmektedir³³. O, Müslümanları ifade etmek için farklı tabirler kullanmıştır. Bunlar arasında *nesl-i yişmael*³⁴, *bney İsmail*³⁵ *el-Arab*³⁶, *Hagrîm*³⁷ ve *el-A'rab*³⁸ sayılabilir³⁹. Yine Tekvin kitabında yer alan “Yefet'in oğulları, Gomer, Magog, Maday, Yavan, Tuval, Meşeh ve Tiras'tır”⁴⁰ cümlesindeki Gomer ismi, Saadya'nın Tevrat tercümesinde *et-Turk* (Türk) şeklinde çevrilmiştir⁴¹.

Saadya'nın en dikkat çekici çevirilerinden biri de *kohen* kelimesinin *imam* olarak tercüme edilmesidir⁴². O, Tevrat'ta geçen *Kohen Harun* ifadesini *Harun el-İmam* şeklinde çevirmektedir⁴³. Benzer şekilde çoğul haliyle *kohenler* anlamına gelen *kohanîm* kelimesi de Saadya tarafından *eimme* (imamlar) şeklinde kullanılmıştır⁴⁴. Din adamları sınıfı olarak *kohenlik* kurumu ve görevi de Saadya tarafından *imamet* olarak tercüme edilmiştir⁴⁵. Fiil formunda kullanılan “Kohenlik yapınlar diye” ifadesi de *li-yeimmû* (imamlık yapınlar diye) şeklinde karşılanmıştır⁴⁶.

Saadya'nın *kohen* kelimesi yerine *imam* kelimesini tercih etmesi dikkat çekicidir. Burada *imam* kelimesi yerine tercih edebileceği alternatif karşılık sorunu gündeme gelmektedir. Bazı araştırmacılara göre aynı harflerden oluşan *kâhin* kelimesi, büyüü anlamını da içerdiği için Saadya imam kelimesini tercih etmiştir⁴⁷. İmam kelimesinin kullanılmasını dönemin hâkim dilinin (*lingua franca*) etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Böyle olunca *imam* kelimesi camide namaz kıldırın anlamından daha genel bir anlam kazanıp, insanlara dinî konularda rehberlik eden din adamı anla-

³¹ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tekvin 16/7. Saadya gaon, Şur ismini Çıkış 15/22'de Şur diye muhafaza ederken Tekvin 20/1'de *Cifar* şeklinde tercüme etmektedir.

³² David M. Freidenreich, “The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's ‘Tafsir’ of the Torah”, *The Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), ss. 372-375. Hz. İbrahim'in Kâbe'nin inşasını İsmail ile birlikte yapması, Saadya'nın terchiinde etkili olmuş olabilir. Bakara, 2/127.

³³ Saadya Gaon, *Daniel im Targum ve Peruş*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1980, ss. 156-157.

³⁴ Saadya Gaon, *Versión Arabe D'Isaie*, ed. J. Derenbourg&H. Derenbourg, Paris 1896, s. 120.

³⁵ Saadya Gaon, *Versión Arabe D'Isaie*, s. 111, 113.

³⁶ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 7:2, s. 223.

³⁷ Israel Davidson, *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915, s. 60. Bu kelime Hacer oğulları anlamında kullanılmaktadır.

³⁸ Saadya Gaon, *Versión Arabe D'Isaie*, s. 111, 113.

³⁹ Eliezer Schlossberg, “Yahasó şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam”, *Daat* 25 (1990), s. 22.

⁴⁰ Tekvin, 10/2.

⁴¹ Tekvin, 10/2; Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, s. 17.

⁴² Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 5/6, 8, 10, 12, 13, 16; 6/3, 15; 7/7, 14, 32.

⁴³ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 7/34; Sayılar, 3/6.

⁴⁴ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Sayılar, 3/3.

⁴⁵ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 19/6; 40/15; Sayılar, 3/10.

⁴⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 40/15.

⁴⁷ Freidenreich, “The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's ‘Tafsir’ of the Torah”, s. 362.

mında kullanılmaktadır. Bazı araştırmacılar *kohen* kelimesinin *imam* olarak tercüme edilmesiyle, İngilizce Tevrat tercümelerinde *priest* olarak tercüme edilmesini kıyaslamaktadır. Buna göre *priest* kelimesi de Hıristiyanlığa ait bir kavram olup kohenler için kullanılması İngilizce'nin günümüzde hâkim dil olmasından kaynaklanmaktadır⁴⁸. Konuyla ilgili ilginç bir örnek de Yahudi asıllı Müslüman bilginlerden Samuel Mağribî'dir (ö. 1175). Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd* adlı eserinde Tevrat'tan orijinal İbranice metinler aktarmakta ve bunları Arapça tercümeleriyle birlikte vermektedir. Mağribî'nin bu tercümelerde *kohen* kelimesini *imam* olarak tercüme ettiği görülmektedir⁴⁹. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Tevrat'taki kohen kelimeleri imam olarak çevrilirken, Kur'an'daki imam kelimeleri İbranice Kur'an çevirilerinde kohen olarak çevriliyor mu? Bu çerçevede günümüze kadar ulaşan dört adet İbranice Kur'an çevirisini taradık. Bunlar; Zvi Hayim Reckendorf (1857), Yosef Yoel Rivlin (1933), Aharon ben Şemeş (1968) ve Uri Rubin (2005) tercümeleridir⁵⁰. Bunlardan Reckendorf ve Rivlin, İbranice Kur'an mealinde Allah'ın Hz. İbrahim'e hitaben “*İnnî câiluke lin-nâsi imama* (Seni insanlara imam/önder kılacağım)” mealindeki ayeti “Seni insanlara kohen olarak atayacağım.”⁵¹ şeklinde tercüme ettiği görülmektedir⁵². Burada hâkim dilin kullanılarak okurun en iyi anlayacağı şekilde tercüme yapıldığı iddiası daha güçlü görünmektedir.

Saadya'nın kullandığı kavramlardan biri de *rasul*dür. O, İsrailoğullarının Yahve'ye ve Musa'ya inanmalarını *âmenû billahi ve bi-Musa rasulihî* şeklinde kullanmaktadır⁵³. Saadya benzer şekilde, Hz. Musa için kullanılan *iş ha-Elohim* (Tanrı'nın adamı)⁵⁴ ve *eved Yahve* (Tanrı'nın kulu)⁵⁵ ifadesini *Musa Rasulullah* şeklinde tercüme etmektedir. Burada zikredilen *eved* kelimesi kul/ köle anlamında olup Arapça'daki *abd* kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Saadya burada bu kelime yerine *rasul* kelimesini tercih ederken Sayılar kitabında *avdi Moşe* (kulum Musa) ifadesini *abdî Musa* şeklinde tercüme etmektedir⁵⁶. O, yine Çıkış kitabında Hz. Musa için kullanılan *iş Moşe* (adam Musa) ifadesini *Musa er-Rasûl* şeklinde tercüme etmektedir⁵⁷.

Saadya, Tevrat tercümesinde Allah'la Hz. Musa'nın konuşmasını anlatan Tevrat pasajlarını da Kur'an'daki ifadelerle karşılamaktadır. Tevrat'ta birçok yerde

⁴⁸ İsrail Ben-Gurion Üniversitesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Daniel Lasker ile yapılan görüşmeden şifahi bilgi.

⁴⁹ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 49.

⁵⁰ İbranice Kur'an tercümeleriyle ilgili kitabımız yayına hazırlanmaktadır.

⁵¹ “Asimha le-kohen al kol bnay ha-adam”, Bakara, 2/124.

⁵² Diğer iki mealde ise lider anlamına gelen başka İbranice kelimeler tercih edilmiştir.

⁵³ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış 14/31.

⁵⁴ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 33/1.

⁵⁵ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 34/5.

⁵⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Sayılar, 12/7-8.

⁵⁷ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 11/3.

“Tanrı, Musa’ya konuştu.”⁵⁸ şeklinde cümleler yer almaktadır. Saadya bu ifadeleri genellikle “*ve kellellahu Musa teklîmâ*”⁵⁹ şeklinde çevirmektedir⁶⁰. İsrailoğullarına kesmeleri emredilen ineğin rengi de Saadya’nın Kur’an’dan ödünç olarak kullandığı bir ifadedir. Tevrat’a göre Allah, Hz. Musa’ya “İsrailoğullarına söyle, sana üzerinde herhangi bir kusuru olmayan, üzerine boyunduruk geçirilmemiş tamamen kızıl bir inek getirsinler.”⁶¹ şeklinde bir emir vermektedir. Metinde yer alan *kızıl bir inek* ifadesi, İbranice Tevrat metninde *para aduma* şeklinde geçmektedir. Aynı olay Kur’an’da nakledilmekte ve kesilmesi emredilen ineğin rengi sarı olarak (*bakaratum safrau*) ifade edilmektedir⁶². İlginç bir şekilde Saadya da Tevrat’ta geçen kızıl inek (*para aduma*) ifadesini *bakaratum safrau* şeklinde tercüme etmektedir⁶³. Saadya’nın Tevrat’taki metinden farklı olarak Kur’an’daki ifadeyi esas alması dikkat çekicidir. Bazı araştırmacılar, Tevrat’ın bahsettiği kızıl ineğin sarıya çalan kırmızı anlamını içerdiğini, dolayısıyla da Kur’an ve Tevrat’ın bahsettiği renklerin çok da alakasız olmadığı kanaatinde idirler⁶⁴.

Saadya’nın Kur’an ifadelerini andıran tercümelerinden birisi de Tevrat’ta geçen *u-mal ha-Şem eloheyha et livha* (Tanrı senin yüreğini engellerden arındırarak.)⁶⁵ ifadesidir. Saadya, bu ifadeleri *ve yegrahullahu rabbuke sadrak* (Allah kalbine inşirah verecek.) şeklinde tercüme etmektedir⁶⁶. Bu tercüme de Kur’an’da geçen benzer ifadeleri çağrıştırmaktadır⁶⁷. Saadya, fiillerdeki vurgudan bahsederken örnek olarak “*ve ğallagatil-ebvâb (kapıları sıkı sıkıya kapattı)*” cümlesini kullanmaktadır⁶⁸. Bu cümle, aynı şekilde Yusuf suresinde geçmektedir⁶⁹.

Saadya’nın eserlerinde kullandığı İslamî terimlerden en dikkat çekici olanı, *Kur’an* kelimesidir. Fakat Saadya, Kur’an kelimesini Müslümanların kutsal kitabını

⁵⁸ “va-yomer Yahve el-Moşe” ya da “vaydaber Yahve el-Moşe”.

⁵⁹ Nisa, 4/164.

⁶⁰ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabîyye*, Çıkış, 13/1, 25/1, 31/1, 40/1; Levililer, 4/1, 12/1, 25/1; Sayılar, 8/23, 10/1, 13/1, 15/1, 19/1, 28/1, 31/1, 34/1. Tevrat’ın başka yerlerinde geçen Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasını ifade eden ifadeler Saadya tarafından genellikle *ve kellellahu Musa kâilen* şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Levililer, 11/1, 14/1, 17/1, 18/1, 19/1, 22/1, 23/1, 24/1, 27/1; Sayılar, 2/1, 4/1, 5/1, 6/1, 8/1.

⁶¹ Sayılar, 19/2.

⁶² Bakara, 2/69.

⁶³ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabîyye*, Sayılar, 19/2.

⁶⁴ Tartışmalar için bkz. Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, ss. 387-393.

⁶⁵ Hahambaşılık tarafından hazırlanan Türkçe Tevrat tercümesinde “engellerden arındırarak” şeklinde tercüme edilen (*u-mal*) kelimesi sünnet etmek anlamına gelmektedir. Kitabı Mukaddes Şirketi de bu anlamı koruyarak kelimeyi “sünnet edecek” şeklinde tercüme etmiştir.

⁶⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabîyye*, Tesniye, 30/6.

⁶⁷ Enam, 6/125, Taha, 20/25, İnşirah, 94/1.

⁶⁸ Bkz. Aharon Daton, “Saadya Gaon: Balşan Mehadeş”, *Peanim* 54 (1993), ss. 58-60.

⁶⁹ Yusuf, 12/23.

ifade etmek için değil, bilakis Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat için kullanılmaktadır⁷⁰. Bilindiği üzere Tevrat'ın isimlerinden biri de Mikra'dır. Muhtemelen Saadya'nın bu kullanımında Mikra ve Kur'an kelimelerinin aynı kökten gelmesi etkili olmuştur. Ortaçağ Yahudi geleneğinde Saadya'dan başka Yahudi bilginler de Tevrat yerine Kur'an kelimesini kullanmışlardır. Saadya'nın kullandığı bir diğer kavram da *fıkıh*-tır. O, bu kavramı bazen Talmud, bazen de Mişna yerine kullanmaktadır⁷¹. Saadya bunların dışında *kible*,⁷² *beyt-i Makdis*⁷³, *la ilahe illallah*⁷⁴, *kamıs*⁷⁵ (Hz. Yusuf'un gömleği için), *hull (uhille)*⁷⁶, *şefa'at*⁷⁷, *endâd*⁷⁸, *muhlisan*⁷⁹, *muhkem/müteşabih*⁸⁰, *hac*⁸¹ gibi İslamî kültüre ait başka kavramlar da kullanılmaktadır⁸².

Saadya, Tevrat'ta Müslüman bilginler tarafından Hz. Muhammed'e işaret ettiğine inanılan Paran dağıyla ilgili de açıklamalarda bulunmaktadır. Tevrat'ta "Tanrı Sina'dan geldi, onlara Seir'den ışıdı, Paran dağından göründü."⁸³ şeklinde geçen *Sina*, *Seir* ve *Paran* dağları, Müslüman bilginler tarafından sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlanmıştır⁸⁴. Saadya ise *Seir* ve *Paran* isimlerinin Sina dağının diğer isimleri olduğunu dile getirerek bu iddiayı reddetmektedir. Ona göre bölgeye yayılmış bu dağ, farklı coğrafyalarda değişik isimlerle anılmakta, fakat bu üç isimle de Sina dağı kastedilmektedir⁸⁵. Bu bağlamda Habak-

⁷⁰ Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010, Tehilim, 80:14, s. 192; Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yerusalayim 1976, 22:6, s. 170.

⁷¹ Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, 10:18, s. 90; 22:6, s. 170.

⁷² Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3/9, s. 142, Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, 99:9, s. 221.

⁷³ Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3/9, s. 142.

⁷⁴ Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, Tehilim 18:30, s. 80.

⁷⁵ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tekvin, 39:12, 15, 16, 18.

⁷⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 12:32.

⁷⁷ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 9:18, 25.

⁷⁸ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 26:30.

⁷⁹ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 4:29, 6:5, 10:12.

⁸⁰ Saadya Gaon, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Bereşit*, ed. Moşe Zucker, New York 1984, s. 17.

⁸¹ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 34:22.

⁸² Bkz. Yaron Sari, "Munahim Şaulim min ha-İslam be-Tefsir Rav Saadya Gaon le-Mikra", *Masora le-Yosef*, ed. Yosef Parhi, ss. 243-250.

⁸³ Tesniye, 33/2.

⁸⁴ Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitabu'd-Din ve'd-Devle*, tahk. Adil Nuveyhad, Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1973, ss. 138-139; İbn Hazim, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1996, c. 1, s. 194; Samuel Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32 (1964), ss. 34-36; ; Karâfî, *el-Ecibetü'l-Fâhira*, s. 179; ; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih*, tahk. Ali bin Hasan bin Nasır, Dâru'l-Asume, II. Baskı, Riyad 1999, c. 5, s. 199-200; Said bin Hasan el-İskenderî, *Mesaliku'n-Nazar fi Nübüvveti Seyyidi'l-Beser*, ed. Sidney Adams Weston, 1903, s. 328, 342; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, tahk. Osman Cuma Dümeyriyye, Dâru Alemlî'l-Fevâid, t.y., ss. 122-124, 155-160;

⁸⁵ Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3/8, s. 137.

kuk kitabında yer alan “Kutsal Tanrı Paran dağından gelecek.”⁸⁶ ifadesi de Saadya tarafından incelenmektedir. Ona göre bu ayetteki fiil gelecek zamanda kullanılmış olsa da anlam olarak geçmiş zamanlıdır. Bu yüzden de gelecekte çıkacak birisi için delil olarak kullanılamaz. O, bu tezini güçlendirmek için geçmişteki bir olaya işaret ettiği halde gelecek zamanda kullanılmış fiillerden örnekler vermektedir.⁸⁷

Saadya'nın Tevrat tercümesinde Kur'anî etkinin görüldüğü bir diğer yer de şeytanın, Âdem ve Havva'ya yasak meyveden yemeleri için söylediği sözlerdir. Tevrat'ın Tekvin kitabına göre Tanrı, Âdem ve Havva'ya cennetteki bir meyve hariç hepsinden yiyebileceklerini, yasak olandan yedikleri takdirde öleceklerini bildirmiştir. Tevrat'ın kaydına göre yılan, kadına “Kesinlikle ölmezsiniz, aslında Tanrı ondan yediğiniz gün gözlerinizin açılacağını ve Tanrı gibi iyiyi ve kötüyü tanır hale geleceğinizi biliyor.”⁸⁸ diyerek yasak meyveden yemelerini sağlamıştır. Saadya, “Tanrı gibi iyiyi ve kötüyü tanır...” ifadesini, “Hayrı ve şerri bilen melekler gibi olursunuz.” (*ve tesirâni ke'l-melâike arifîne'l-hayra ve's-şerra*) şeklinde tercüme etmektedir.⁸⁹ Buradaki melekler ifadesi Kur'an'daki *tekunâ melekeyni* (melekler gibi olursunuz) ifadesiyle uyum göstermektedir.⁹⁰

Saadya'nın eserlerinde dikkat çeken konulardan birisi de mut'a nikâhıyla ilgilidir. Saadya, yasak ilişki çeşitlerini sınıflandırırken mut'a nikâhını zikretmektedir. Ona göre mut'a nikâhı yapan kadın, Tevrat'ta bahsedilen *kedeşa* gibidir ve bu ilişki biçimi Tevrat'ta kesin bir emirle yasaklanmıştır⁹¹. Yahudilikte *kedeşa*, kendisini tüm kutsiyetten ayırıp bedenini günahkâr işlere ayırmış bir kadını, yani fahişeyi ifade etmektedir.⁹² Saadya bu kelimeyi Tesniye kitabında mut'a ile aynı kökten gelen *mum-taa* kelimesiyle karşılamaktadır.⁹³ Araştırmacılara göre mut'a nikâhı ile *kedeşa* arasında farklılık Saadya tarafından bilinmesine rağmen, o burada bilinçli bir tercihte bulunmuştur. Bazı araştırmacılar bunu Yahudiler arasında mut'a nikâhına eğilimli olanların önünü almak için kasıtlı olarak yaptığını ifade ederken⁹⁴ bazıları da onun

⁸⁶ Habakkuk, 3/3.

⁸⁷ Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3/8, s. 138.

⁸⁸ Tekvin, 3/3-5.

⁸⁹ Saadya Gaon, *Tefsiru'l-Tevriye bi'l-Arabîyye*, Tekvin, 3:5.

⁹⁰ Araf, 7:20.

⁹¹ Yehuda Ratshabi, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Sefer Şemot*, Mosad ha-Rav Kook, Yeruslayim 1998, s. 312.

⁹² Tesniye, 23:18; *Tora-Dvarim* (5. Kitap), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yay. AŞ, 2009, s. 517.

⁹³ Saadya Gaon, *Tefsiru'l-Tevriye bi'l-Arabîyye*, Tesniye, 23:18. *Lo tihiye kedeşa mi-banot Yisrael ve-lo yihiye kadeş mi-bney Yisrael* (İsrail kızlarının arasında fahişe olmasın. Yine İsrail oğullarının arasında erkek fahişe olmasın).

⁹⁴ Mordehay Akiva Friedman, “ha-Halaha ke-Edut le-Hayey ha-Min Etsel ha-Yahudim şe-be-Artsot ha-İslam be-Yemey ha-Beynayim: Kisuy ha-Panim ve Nisuey Mut'a”, *Pemim* 45 (1990), ss. 102-104.

sünnî bir ortamda yaşadığı için mut'a nikâhına karşı bu tavrı içselleştirdiğini iddia etmektedir⁹⁵.

Saadya'nın önemli kullanımlarından biri de *esma-i hüсна* ile ilgilidir. O, Tevrat'ta yer alan Tanrı'nın sıfatlarını Allah'ın isimleriyle karşılamaktadır. Bu çerçevede Saadya, Levililer kitabında Tanrı'nın sıfatı olarak geçen *ki kadoş ani Yahve eloheyhem* (Çünkü ben Tanrınız Rab kutsalım) ifadesini *Allahu rabbukumu'l-Kuddûs* (Rabbiniz olan Allah, Kuddûs'tür) şeklinde tercüme etmektedir⁹⁶. Saadya bazen de metinde yer almadığı halde tercümeyle Allah'ın isimlerinden eklemeler yapmaktadır. Örneğin o, *ben Tanrınız Rabbim* (Ani Yahve eloheyhem) ifadesini, bazen *enellahu rabbukumu'l-Vâhid* (Ben, tek olan Rabbiniz Allah'ım) şeklinde bazen de *ene rabbukumu'l-adl* (Ben, Adil olan Rabbiniz Allah'ım) şeklinde tercüme etmektedir⁹⁷. Aynı bölümde *ben Tanrı'yım* (Ani Yahve) ifadesi, Saadya tarafından *enellahu rabbukumu'l-Muakib* (Ben, cezalandırıcı olan Rabbiniz Allah'ım) şeklinde tercüme edilmektedir⁹⁸. Saadya bazen de *ben Tanrınız Rabbim* (Ani Yahve eloheyhem) şeklindeki ifadeyi *enellahu rabbukum ucâzikum hayrâ* (Ben, hayırlıları ödüllendiren Rabbinizim) şeklinde tercüme etmektedir⁹⁹. Saadya bu eklemeleri metnin siyak ve sibakında esma-i hüsnadan hangisine uygun bir anlatım varsa ona göre yapmaktadır¹⁰⁰.

Saadya, Tevrat tercümesi ve şerhlerinde literal çeviriden ziyade maksadı hâsil edecek kelime ve tabirler kullanmıştır. Bazı araştırmacılara göre Saadya hem antropomorfik ifadelerden kaçınmak hem de istenen manayı verebilmek için yan cümleler eklemektedir¹⁰¹. Zira Saadya'nın temel amacı, İslam kültürü içerisinde yaşayan ve Arapça konuşan Yahudi cemaatine yönelik aklı ve vahyi mezceden bir Tevrat tercümesi hazırlamaktır¹⁰². Bazı araştırmacılara göre, tefsirî tercümeyle önem vermesinde,

⁹⁵ Freidenreich, "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's "Tafsir" of the Torah", ss. 370-372.

⁹⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 19:2.

⁹⁷ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 19:4, 19:36.

⁹⁸ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 19:12, 14, 16.

⁹⁹ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 19:3, 18.

¹⁰⁰ Detaylı örnekler için bkz. Yehuda Ratshabi, "Ani Yahve Eloheyhem be-Tefsir Rav Saadya", ss. 280-282. Saadya'nın gerek Tevrat gerekse Neviim ve Ketuvim'den diğer kitapların çevirisindeki tasarruf ve tercihleri için bkz. Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, ss. 144-152.

¹⁰¹ Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, s. 112.

¹⁰² Freidenreich, "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's "Tafsir" of the Torah", ss. 393-4; Andrew Rippin, "Saadya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, Scholars Press, Georgia 1989, s. 32; Erwin Rosenthal, "Saadia Gaon: An Appreciation of His Biblical Exegesis", *Judaism, Philosophy, Culture*, Routledge Jewish Studies, 2001, s. 87; Abraham Halkin, "Saadia's Exegesis and Polemics", Rab Saadia Gaon, ed. L. Finkelstein, Arno Press, New York 1944, s. 123. Saadya'nın eserlerinde dikkat çeken bir diğer husus da *meşuga* (deli), *pasul* (defolu, ayıplı), *kalon* (utanç, rezale) gibi İslam'la ilgili aşağılayıcı ifadelerle yer vermemesidir. Bkz. Schlossberg, "Yahası şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam", s. 30.

Cahız'ın (ö. 869) Yahudilerin tercümelerine yönelik eleştirisi etkili olmuştur¹⁰³. Cahız, *Hıristiyanlara Reddiye* adlı eserinde Yahudilerin dini metinleri Arapça'ya çevirirken birebir literal çeviri yaptıklarını ve cümlelerin anlamını tam karşılayamadıklarını ifade etmektedir¹⁰⁴. Ayrıca Cahız'a göre Yahudiler, Kur'an'ı İbranice çevirmeye kalksalar aynen Tevrat tercümelerinde yaptıkları gibi ifadeleri anlamları dışında ve maksadı ifade etmekten uzak bir şekilde çevirirlerdi¹⁰⁵. Cahız'ın yanlış tercümelere örnek olarak zikrettiği Çıkış, Tesniye, İşaya ve Mezmurlar'da yer alan on bir cümle, Saadya'nın çevirilerinde orijinal metne sadık kalınmadan bazı değişikliklerle tercüme edilmiştir. Bu da onun Cahız'ın eserini okuduğunu ve eleştirileri dikkate aldığını göstermektedir¹⁰⁶.

Saadya'nın kullandığı terim ve ifadelerin ne kadar İslamî olduğu tartışılabilir. Onun bu kullanımlarını, hâkim dil olan Arapça'nın etkisi olarak da, İslamî kültürden etkilenme olarak da değerlendirmek mümkündür. Burada kavramların İslamî olup olmadıklarıyla ilgili tartışmada her bir kavram ve ifadeyi özel olarak değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Örneğin *avdi Moşe* (Kulum Musa) ifadesinin *abdî Musa* olarak çevrilmesinde dilsel yakınlık öne çıkarken, *kızıl inek* (*para aduma*) ifadesinin *sarı inek* (*bakaraton safrau*) şeklinde tercüme edilmesinde Kur'anî etkinin olduğu daha belirgindir.

İslamî kültüre ait birçok terim ve ifadeyi kullanan Saadya'nın İslam'ı doğrudan hedef alıp eleştirmemesi de önem arz etmektedir. Saadya'nın İslam'ı neden eleştirmedikliğiyle ilgili birkaç ihtimal üzerinde durulabilir. Öncelikle Saadya, İslam idaresinden herhangi bir baskı görmemiştir. Bu durum onu İslam'la ilgili eleştiriye alıkoymuştur. Bir diğer ihtimal de Saadya'nın sorumlu davranarak liderliğini yaptığı cemaati zor durumda bırakacak davranışlardan kaçınmasıdır. Saadya döneminde Yahudiler, Müslüman idare altında refah içinde yaşıyordu ve İslamî idare ve Müslüman toplumla çatışma durumunu gerektirecek bir sıkıntı yoktu. Bu yüzden de o, Müslüman idarenin tepkisini çekecek davranışlardan uzak durmuştur. Böylece zaten herhangi bir baskı görmediği yönetimi eleştirerek durumu kötüleştirmek istememiştir. Bazı araştırmacılara göre Yahudilikle Hıristiyanlık arasında olan derin teolojik ayrım, İslam ile Yahudilik arasında olmadığı için Saadya, daha sorunlu gördüğü Hıristiyanlığı eleştirmeyi tercih etmiştir¹⁰⁷.

¹⁰³ Cahız'ın hayatta olduğu dönemde Yahudiler tarafından yapılmış tam bir Tevrat tercümesi yoktu. Mevcut bilgilere göre, Saadya öncesi dönemde Yahudilere ait tercüme Tevrat'ın bazı bölümleriyle sınırlıdır. Muhtemelen Cahız, Hıristiyan bilginler tarafından yapılan tercümeleleri de kullanmıştır.

¹⁰⁴ Osman bin Bahr el-Kinanî (Cahız), *el-Muhtar fi'r-Redd ale'n-Nasarâ*, ed. Muhammed Şarkavi, Daru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 76. Bkz. Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 108, 117, 118-128. Cahız'ın çalışmasıyla ilgili değerlendirme için bkz. Mustafa Erdem, "Cahız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasara İsimli Risalesi", *AÜİFD* 31(1989), ss. 453-473.

¹⁰⁵ Cahız, *el-Muhtar fi'r-Redd ale'n-Nasarâ*, ss. 77-78.

¹⁰⁶ Steiner, *A Biblical Translation in the Making*, s. 154.

¹⁰⁷ Lasker, "Saadya on Christianity and Islam", ss. 176-177.

Sonuç

Mısır'da başlayan ve Bağdat'ta neticelenen hayatı sürekli ilmî tartışmalar ve polemiklerle geçen Saadya, Rabbani gelenekte eserlerini Arapça kaleme alan ilk alimdir. Onun gerek Arapça Tevrat tercümesinde gerekse diğer Judeo-Arabîc metinlerinde kullandığı tabirler ve ifadeler de sonraki dönem Yahudi bilginler için Yahudi dininin Arapça üzerinden anlatımı adına standart kullanımlar olarak yer etmiştir. Bunun doğal sonucu olarak o, Judeo-Arabîc yazı türünün kurucusu olarak görülmektedir. Eserlerinde çok yoğun İslamî terim ve ifadelerle yer veren Saadya, Arap-İslam medeniyetinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Bu terimlerden bazıları doğrudan Kur'an'da yer alırken bazıları da İslam kültürü içerisinde yer etmiş ifadelerdir. Kullanılan terim ve ifadelerin bazısında hâkim dil Arapçanın etkisi varken bazısının da İslamî kültürden esinlenerek kullanıldığı görülmektedir. Bunu tespit sırasında da her bir terim ve ifadenin ayrı ayrı ele alınıp bağlamında yorumlanması gerekmektedir.

Saadya'nın yoğun bir şekilde İslamî terimler kullanması ve eserlerinde İslam'la ilgili olumsuz ifadelerle rastlanmaması dikkat çekicidir. O, İslam tarihinde ilmî münazaraların en yoğun ve Mutezile'nin en etkin olduğu dönemde, zamanın en önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta yaşamıştır. Yahudi araştırmacılar arasında *Yahudi Kelamcı* olarak adlandırılan Saadya'nın birçok Mutezile görüşünü Yahudiliğe uyarladığı bilinmektedir. Hayatı boyunca Karailerle bazen de Rabbani liderle kavga içerisinde olan Saadya'nın, İslamî idareyi ve Müslümanları tahrik edecek ifadelerden kaçınmış olması muhtemeldir. Fakat İslam aleyhinde yazmamış olması konusunda ileri sürülen bu tez, İslami terimleri neden bu kadar çok kullandığını açıklamak için yeterli değildir. Bu anlamda Saadya'nın içinde yaşadığı İslam toplumunda kendisini bir azınlık gibi değil, o toplumun bir parçası olarak hissettiği ve İslam kültürünün dilini benimseyerek içselleştirdiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Arslantaş, Nuh, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbuğ Yay., İstanbul 2005.
- _____, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008.
- Astren, Fred, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004.
- Baybal, Sami, “Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), ss. 169-189.
- Blau, Joshua, “The Oldest Judeo-Arabic Bible Translation”, *Geniza Research After 90 Years*, University of Cambridge Oriental Publications, 1992, ss. 31-39.
- _____, “Saadya Gaon’s Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture”, *Interpretation of the Bible*, ed. Krasovec Joze, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti, Ljubljana 1998, ss. 393-398.
- _____, “Some Instances Reflecting the Influence of Saadya Gaon’s Bible Translation on Later Judeo-Arabic Writings”, *Occident and Orient*, ed. Robert Dan, Brill, Budapest 1998, ss. 21-30.
- _____, “The Linguistic Character of Saadia Gaon’s Translation of the Pentateuch”, *Oriens* 36 (2001), ss. 1-9.
- Brodi, Yerahmiel, *Rav Saadya Gaon*, Merkaz Zalman Şazar, Yeruşalayim 2006.
- Daton, Aharon, “Saadya Gaon: Balşan Mehadeş”, *Peanim* 54 (1993), ss. 49-62.
- el-Cevzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyim, *Hidâyetü’l-Hayârâ fi Ec-vibeti’l-Yehûd ve’n-Nasârâ*, tahk. Osman Cuma Dümecriyye, Dâru Alemlî’l-Fevâid, t.y.
- Davidson, Israel, *Saadia’s Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915.
- Erdem, Mustafa, “Cahız ve el-Muhtar Fi’r-Redd Ala’n-Nasara İsimli Risalesi”, *AÜİFD* 31(1989), ss. 453-473.
- Feyyumî, Said bin Yusuf (Saadya Gaon), *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kûtâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Yeruşalayim 1970.
- _____, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, ed. Yosef Derenburg, Paris 1893.
- _____, *Version Arabe D’Isaie*, ed. Joseph Derenbourg & Hartwig Derenbourg, Paris 1896.
- _____, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahadura Şniya, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010.
- _____, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Bereşit*, ed. Moşe Zucker, New York 1984.

_____, *Daniel im Targum ve Peruş*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1980, ss. 156-157.

_____, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1976.

_____, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Sefer Şemot*, ed. Yehuda Ratshabi, Mosad ha-Rav Kook, Yeruşalayim 1998.

Freedman, Harry, *The Talmud-A Biography: Banned, censored and burned*, Bloomsbury Publishing, London 2014.

Freidenreich, David M., "The Use of Islamic Sources in Saadiah Gaon's "Tafsir" of the Torah", *The Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), ss. 353-395.

Friedman, Mordehay Akiva, "ha-Halaha ke-Edut le-Hayey ha-Min Etsel ha-Yahudim şe-be-Artsot ha-İslam be-Yemey ha-Beynayim: Kisuy ha-Panim ve Nişuey Mut'a", *Peamim* 45 (1990), ss. 89-107.

Ginzberg, Louis, "Saadia's Siddur", *The Jewish Quarterly Review* 33/3 (1945), ss. 315-363.

Goitein, Shlomo Dov, *A Mediterranean Society II*, University of California Press, Berkeley 1971.

Hailperin, Herman, "Saadia's Relation to Islamic and Christian Thought", *Historica Judaica*, 4 (1942), ss. 2-16.

Halkin, Abraham, "Saadia's Exegesis and Polemics", *Rab Saadia Gaon*, ed. L. Finkelstein, Arno Press, New York 1944, ss. 117-141.

Harman, Ömer Faruk, "Feyyumî, Said bin Yusuf", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, ss. 517-519.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saïd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ven-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1996 (5 cilt).

İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm, *el-Cevabu's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesîh*, tahk. Ali bin Hasan bin Nasır, Dâru'l-Asıme, II. Baskı, Riyad 1999 (7 cilt).

el-İskenderî, Said bin Hasan, *Mesaliku'n-Nazar fi Nübüvveti Seyyidi'l-Beşer*, ed. Sidney Adams Weston, 1903 (Tıpkıbasım, Gorgias Press, 2007).

Karafî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas, *Ecvibetü'l-Fâhırah ani'l-Es'ileti'l-Fâcırâh*, tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Matbaatu Âlemi'l-Kutub, Beyrut 2005.

el-Kinânî, Osman bin Bahr (Cahız), *el-Muhtar fi'r-Redd ale'n-Nasarâ*, ed. Muhammed Şarkavi, Daru'l-Cil, Beyrut 1991.

Lasker, Daniel “Neged mi Hitpalmes Rav Saadya Gaon be-Diyuno be-Bitul ha-Tora?”, *Daat* 32-33 (1994), ss. 5-11.

_____, “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995, ss. 165-177.

Mağribî, Samuel, *İfhamu'l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32 (1964).

_____, *İfhamu'l-Yehûd*, ed. Muhammed Abdullah Eş-Şerkavi, Dâru'l Hidaye, Nasr 1986.

Makrizî, Ebu Muhammed Takiyyüddin, *İmtâu'l-Esma*, tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1941.

Malter, Henry, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921.

Marakuşî, Abdulvahid, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Telhusi Ehli'l-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leiden, 1847.

Mesudi, Ebul Hasan Ali, *Kitâbu't-Tenbih ve'l-İşrâf*, ed. M. J. Goeje, Brill, Leiden 1967.

Polliack, Meira, “Arabic Bible Translations in Cairo Geniza”, *Jewish Studies in New Europe*, Copenhagen 1998, ss. 595-620.

_____, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, Brill 1997.

Poznanski, Samuel, “The Anti-Karaite Writings of Saadya”, *The Jewish Quarterly Review* 10/2 (1898), ss. 238-276

_____, “The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon in Eleventh Century”, *The Jewish Quarterly Review* 19/1 (1906) ss. 59-83;

_____, “The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon in Eleventh Century”, *The Jewish Quarterly Review* 18/2 (1906), ss. 209-250.

Ratshabi, Yehuda, “Ani Yahve Eloheym be-Tefsir Rav Saadya”, *Bet Mikra*, Israel Society for Biblical Research, 2003, ss. 280-287.

Raz-Krakotzkin, Amnon, *The Censor, the Editor, and the Text*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2007.

Rippin, Andrew, “Saadya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic”, *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, Scholars Press, Georgia 1989, ss. 33-46.

Rosenthal, Erwin, “Saadia Gaon: An Appreciation of His Biblical Exegesis”, *Judaism, Philosophy, Culture*, Routledge Jewish Studies, 2001, ss. 86-96.

Sari, Yaron, “Munahim Şaulim min ha-İslam be-Tefsir Rav Saadya Gaon le-Mikra”, *Masora le-Yosef*, ed. Yosef Parhi, ss. 243-250.

Schlossberg, Eliezer, “Yahaso şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam”, *Daat* 25 (1990), ss. 21-51.

Sklare, David, “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century”, *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus Yafeh, Harrasowitz, Wiesbaden 1999, ss. 137-161.

Skoss, Solomon L., “Saadia Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian”, *Proceedings of the American Academy for the Jewish Research* 21 (1952), ss. 75-100; 22 (1953), ss. 65-90; 23 (1954), ss. 59-73.

Steiner, Richard, *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Press, 2011.

Stroumsa, Sara, *Saadya Gaon: Hoge Yahudi be-Hevra Yam Tihonit*, Hotsaat Universitat Telaviv, Telaviv 2002.

et-Taberî, Ali b. Rabban, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, tahk. Adil Nuveyhad, Dârul-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1973.

Tora-Dvarim (5. Kitap), neşr. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yay. AŞ, 2009.

Vâkidî, Muhammed bin Ömer, *Kitâbu'l-Meğazi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966.