KUR'AN'IN BÂTINÎ VE İŞÂRÎ YORUMU

KURAMER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

KURAMER Yayınları: 31
İlmî Toplantılar Serisi: 9

KUR'AN'IN BÂTINÎ VE İŞÂRÎ YORUMU

Editör
Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Yayın Koordinatörü
M. Turan Çalışkan

İmlâ, Transkripsiyon ve Dizin
Zeynep Sülün

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Furkan Selçuk Ertargin

Basım ve Cild: Pasifik Ofset Ltd. Şti.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok
Kat: 2 34310 Haramidere/İSTANBUL Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 12027

Birinci Basım: İstanbul, Nisan 2018
ISBN 978-605-9437-25-7

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

KURAMER
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi
Kısıklı Cad. Haluk Türksoy Sok. No: 4 Kat: 2 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0216 474 08 60 / (1910-1916) **www.kuramer.org**

Doç. Dr. Yasin Meral
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu

Giriş

Talmud'da anlatılan bir hikâyeye göre Mabed'in M.S. 70 yılında yıkılmasından sonraki bir dönemde Yavne'de bir araya gelen Yahudi din bilginleri, yeni kullanılmaya başlayan bir tandırın dinî açıdan temiz olup olmadığını tartışırlar. Sanhedrin başkanı Rabban Gamliel başta olmak üzere bütün hahamlar bu tandırın temiz olmadığını iddia ederken, Rabbi Eliezer ben Hirkanus tandırın temiz olduğunu iddia eder. Rabbi Eliezer, birbiri ardınca pek çok argüman öne sürse de heyettekiler ikna olmazlar. Bunun üzerine Rabbi Eliezer, "Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu ağaç buna işaret etsin" der. O sırada ağaç bulunduğu yerden kökleriyle çıkarak hareket etmeye başlar. Fakat heyetteki hahamlar ağacın fıkhî bir meselede delil olamayacağını belirterek bu durumu ciddiye almazlar. Rabbi Eliezer, bu sefer, "Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu nehir buna işaret etsin" der. Sözünü bitirir bitirmez yakınlarında bulunan nehir ters akmaya başlar. Fakat oradaki hahamlar fıkhî konularda bir nehrin delil olarak kabul edilemeyeceğini belirterek bu durumu da ciddiye almazlar. Rabbi Eliezer bu kez, "Eğer Tanrı katında da hüküm bunun temiz olduğu yönündeyse, o zaman şu duvar buna işaret etsin" der ve sözünü bitirir bitirmez duvar yıkılmaya başlar. Duvar yıkılırken heyetteki hahamlardan Rabbi Yeşu ben Hananya, insanların münazara meclislerine müdahele ettiğini söyleyerek duvarı azarlar ve duvar Rabbi Yeşu'ya hürmeten yıkılmayı durdurur. Fakat Rabbi Eliezer'e hürmeten, yıkılan parçalar da eski yerlerine dönmez. Rabbi Eliezer, iddiasını ispatlamak için başvurduğu tüm yolların reddedildiğini görünce, "Eğer Tanrı katında da hüküm bu tandırın temiz olduğu yönündeyse, o

zaman gökler (Tanrı) buna işaret etsin" der. Bunun üzerine göklerden, "Niçin Rabbi Eliezer'in fetvasının aksine şeyler söylüyorsunuz, zira fikhî hükümler, görüş beyan ettiği her konuda onun takdiri istikametindedir" şeklinde bir ses işitilir. Bunun üzerine Rabbi Yeşu, "Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım" diyerek bunu da reddeder.

"Tevrat, göklerde değil ki göklerden işaret alalım" ifadesi, Hz. Musa'nın vefatından önce İsrailoğulları'na yaptığı konuşmadan alınmıştır. Hz. Musa İsrailoğulları'na, "Bugün size ilettiğim bu buyruk ne tutamayacağınız kadar zor, ne de ulaşamayacağınız kadar uzaktır. O göklerde değil ki 'Kim bizim için göğe çıkacak, kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak' diyesiniz. Denizin ötesinde değil ki 'Kim bizim için denizin ötesine gidecek? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak', diyesiniz"[1] ifadeleriyle Tevrat'a uymalarını belirtmiştir. Tanrı, kendi rızasının Rabbi Eliezer'in hükmü noktasında olduğunu belirtmesine rağmen Rabbi Eliezer'in fetvasının haham meclisi tarafından kabul görmemesi üzerine, "Evlatlarım bana galebe çaldılar, evlatlarım bana galebe çaldılar" diyerek haham meclisinin kararını onaylamıştır.[2]

Yukarıdaki örnek, Yahudi dinî literatüründe keşf, keramet, ilham, müşahede türü vasıtalarla dinî hükümler çıkarmanın kabul görmeyeceğine dair en meşhur örneklerden biridir. Öyle ki Tanrı'nın müdahalesi dahi haham meclisinin ortak kararını değiştirememektedir. Yahudi fakihler, Tevrat'tan hüküm istinbatının bir insan ameliyesi olduğuna, bu sebeple gizem ve metafizik yöntemlere kapı aralanmaması gerektiğine bu hadiseyi delil göstermektedirler.

Her ne kadar Talmud'da bu örnek aracılığıyla keşf, ilham, keramet üzerinden öne sürülen argümanlar itibarsızlaştırılsa da Yahudi geleneği, kutsal metinlerin bâtınî yorumlarına dair çok zengin bir literatüre sahiptir. Bu çalışmamızda Yahudi geleneğinde Tevrat'ın bâtınî tefsiriyle ilgili yaklaşımlar ele alınacak ve tarihî süreç hakkında bilgi verilecektir. Tebliğde bâtınî tefsirin Tevrat tefsir literatüründe neye tekabül ettiğini bilmek adına öncelikle Tevrat tefsir geleneği hakkında genel bilgi verilecek, ardından bâtınî tefsirin ortaya çıkışı ve gelişimi anlatılacaktır. Son olarak da birkaç ayet üzerinden Yahudi geleneğinde bâtınî tefsir örneklerine yer verilecektir.[3]

1 Tesniye, 30: 12-14.

2 Babil Talmudu, Bava Metzia, 59a-b.

3 Bu çalışmanın hazırlanması sırasındaki yardımlarından dolayı New York'taki The Jewish Theological Seminary öğretim üyelerinden Tevrat tefsiri uzmanı Doç. Dr. Robert A. Harris'e teşekkür ederim.

I. Tevrat Tefsir Geleneği

Her ne kadar Tevrat'ın pasajlarını açıklama ve yorumlama çok eski dönemlerden itibaren mevcut olsa da bu yorumların iki kapak arasında ve Tevrat yorumlarına mahsus şekilde bir araya getirilme faaliyetleri İslam sonrası dönemlere aittir. Milattan önceki dönemlerde gerek apokrif diye nitelendirilen eserlerde, gerekse Ölü Deniz Yazmaları gibi belli Yahudi cemaatlerinin uhdesinde kaleme alınan metinlerde pek çok Tevrat pasajıyla ilgili yorumlara rastlamak mümkündür.

Yahudi kaynaklarında tefsir kelimesini ifade etmek üzere kullanılan en yaygın terim "peruş"tur. Açıklamak, şerhetmek, yorumlamak gibi anlamlara gelen *peruş*, sadece Tevrat metninin değil, diğer dinî metinlerin açıklamaları için de kullanılır. Bu anlamda *Peruş Tora* denildiği gibi *Peruş Mişna* da denilir. Türkçeye tercüme edildiğinde Tevrat'ın ön ismi olarak kullanılan *peruş* kelimesini "tefsir", diğer rabbani literatür için kullanılanları "şerh" diye karşılamak mümkündür.

Geleneksel Tevrat tefsir literatüründen daha kadim bir dönemde Ölü Deniz Yazmaları (M.Ö. 250 - M.S. 50) arasında *peşer* (פשר) adıyla bir tefsir geleneği olduğu bilinmektedir. Arapçadaki *f-s-r* kökleriyle aynı köke ve anlama sahip olan *peşer* (*p-ş-r*) literal olarak "gevşetmek, çözmek" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime Tanah'ta İbranice olarak sadece bir defa Vaiz Kitabı'nda, "İşlerin yorumunu kim bilebilir?" cümlesinde yorum anlamında kullanılmaktadır.[4] *Peşer* kelimesi Daniel'in Aramice bölümlerinde ise "rüya te'vil etmek" anlamında sıkça kullanılmaktadır. Bu kelime terimsel olarak Ölü Deniz Yazmaları arasında özellikle Tanah'taki Neviim-Ketuvim bölümlerine yapılmış açıklama ve yorumlama faaliyetlerine verilen genel bir isimdir. Araştırmacılar arasında bu faaliyetin ismi olmakla birlikte aynı zamanda bu tür yorumların yer aldığı eserlerin bir türü (*genre*) olarak da kullanılmaktadır. *Peşer* türü eserler iki farklı formatta elimize ulaşmıştır. Birincisi müstakil bir kitaba yapılan tefsirlerdir. Örneğin, Peşer Habakkuk, Peşer Nahum, Peşer Tehilim gibi.[5] *Peşer*'in diğer bir türü de tematik olarak benzer metinleri farklı kitaplardan derleyerek bunları yorumlama faaliyetidir.[6]

4 Vaiz, 8:1.

5 Bu metinler Ölü Deniz Yazmaları içerisinde "Tefsirler" adı altında Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Kitap, İstanbul 2005, s. 451-522.

6 Devorah Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 315; Shani L. Berrin, *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*, Brill, Leiden 2004, s. 10.

Kumran metinlerinde *peşer* kelimesine ilaveten ayetlerin bâtınî anlamlarını ifade etmek üzere *raz* ifadesi de kullanılmaktadır. "Sır ve gizem" anlamına gelen bu kelime, ayetin derininde bulunan ve ancak seçkin kişiler tarafından ortaya çıkarılan anlamlar için kullanılmaktadır. Bu seçkinlerin en önemlisi "More Sedek" (Doğruluk Öğretmeni) diye isimlendirilen bir karakterdir. Bu karakterin kim olduğu bilinmemekle birlikte Kumran Cemaati'nin ruhanî lideri olup çok büyük bir makama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki *peşer* metinlerindeki yorumlar kendisine atfedilmektedir. *Peşer* türü metinlerin üç ana hususiyeti bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın ilgili kitaplardaki bilgileri peygamberlere gönderdiği, fakat hadiselerin ne zaman gerçekleşeceği bilgisini Doğruluk Öğretmeni'ne açıkladığı şeklindedir. İkincisi, hemen hemen her pasajın âhir zamana bakan bir yönünün (apokaliptik) olmasıdır. Üçüncüsü ise bu zamanın çok yakın olduğu düşüncesidir.

Peşer türü eserlerde, tefsir edilen kitaplardaki ayetler tek tek yazılmakta, ardından da "Tefsiri şudur" (*peşaro*) şeklinde bir girişle ayetin metninde geçen anlam açıklanmakta ve hem -varsa- tarihî bilgi aktarılmakta hem de ayetten âhir zamana yönelik işaretler sıralanmaktadır. *Peşer* türü metinlerdeki yorumların en dikkat çekici özelliği, didaktik, buyurgan ve otorite yorum formatında olmasıdır. Bir diğer ifadeyle bu yorumlar, "Kanaatimizce bu şekildedir" ya da "Böyle olduğunu düşünüyoruz" şeklinde ihtimal öne sürmez. Zira burada belirtilen açıklamalar, doğrudan doğruya Tanrı'dan Doğruluk Öğretmeni'ne iletilen ve metinde kastedilen gerçek anlamı temsil eden yorumlardır.

Yahudi bilginlerin eserlerinde sıklıkla "Tevrat, insanoğlunun diliyle konuşmuştur" şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Buna göre Tevrat'ta gerek Tanrı'yla ilgili antropomorfik ifadeler gerekse "yerin ağzı"[7] gibi tabiatla ilgili benzetmeler insan kapasitesi ve bilgi dağarcığı esas alınarak kullanılmıştır. Bunun dışında Tevrat'ta akılla açıklanması zor olan ve sembolik olarak ifade edildiği anlaşılan birçok pasaja rastlanmaktadır. Bu durum zaman içerisinde Tevrat üzerine kafa yoran Yahudi din bilginlerini çok farklı yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Bu yorumlar zamanla öyle esnek bir hâl almıştır ki Yahudi geleneğinde Tevrat'ın yetmiş yüzünün olduğu şeklinde bilgilere rastlanmaktadır.[8] Bu ifade, literal olarak yetmiş şeklinde anlaşıldığı gibi, Tevrat'ın sayısız anlam taşıdığına işaret olarak da anlaşılmıştır. Geleneksel Yahudi anlayışına göre ise

7 Sayılar, 16:30. Türkçe çevirilerde "yer yarılıp" şeklinde çevrilmektedir.
8 Bamidbar Rabba, 13: 15-16.

Tevrat tefsirinde dört farklı yöntem uygulanmaktadır. Bunlar; *peşat*, *deraş*, *remez* ve *sod*'dur. Bu yöntemler, PaRDeS (cennet) kelimesinde kısaltma şeklinde bir arada kullanılmaktadır.

Peşat, kelime anlamı itibariyle yaymak, genişletmek, düzlemek, basit ve yalın anlamlarına gelmektedir. Ayetin literal anlamını ortaya koyan ve kelimenin semantik analizini yapan yorum türleri *peşat* olarak isimlendirilmektedir. *Peşat* türü yorumlarda dikkat edilen hususların başında ilgili kelime ya da ifade birimlerinin bağlamsal anlamı gelmektedir. *Peşat* türü yorumlarda ilgili pasaj hakkında geleneksel Yahudi anlayışı son derece önemlidir. Bu tür tefsirlerin en meşhuru Rabbi Şlomo Yitshaki'ye (Raşi, ö. 1105) ait tefsirdir. Ortaçağ'da eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi bilginler, *peşat* kelimesini karşılamak üzere *zâhiru'n-nass* veya *ala zâhirihâ* gibi ifadeler kullanmaktadırlar.[9] Örneğin, Levi ben Gerşom (Gersonides, ö. 1344), Eyüp Kitabı'na yazdığı mukaddimede *peşat* türünde tefsirin öneminden şu ifadelerle bahsetmektedir:

> Seleflerimizin arasında, ele aldığımız bu metnin sağlıklı bir açıklamasını yapana rastlayamadık. Bilakis onların yaptıkları işin kelimelere anlam vermek olduğu görülmektedir. Bunu yaparken aslında metnin anlamını ortaya çıkarmış olmuyorlar. Oysaki bir müfessirden beklenen, metinde geçen kelimelerin anlamlarını metnin bütünü içerisinde açıklayarak ortaya koymasıdır. Özellikle de bu metinde olduğu gibi kelimeler muğlak ise... Müfessir metni bir bütünlük içerisinde ele alıp kelimelere bu çerçevede anlam vermediği takdirde, o metni anlaması ancak bir şans eseri olabilir. Nitekim biz de bu zamana kadar bu tür [sorunlu] tefsirlerle yetiştiğimiz için metinleri sağlıklı anlayamadık. Sonunda akıl gözümüzü açıp metinleri bu bakış açısıyla ele aldık ve kelimelere bu şekilde bağlamsal anlamlar verdik. Nitekim baktığımızda Eyüp'ün arkadaşlarının Eyüp'le yaptığı tartışmaları bu bakış açısıyla ele alan kimseye rastlamadık. Sadece *Delâletü'l-Hâirîn*'in müellifinin [İbn Meymûn] kısaca değindiğini zikredebiliriz. Nitekim bu çalışmayı detayıyla ele almamıza da onun yazısı ilham oldu.[10]

Deraş, kelime anlamı itibariyle "açıklamak, araştırmak" anlamına gelmektedir. Ahlakî öğeler içeren menkıbevî, teolojik, kıssadan hisse türü anlatımların yoğunlukta olduğu yorumlar bu gruba girmektedir. Bu metinler hikâye,

9 Bkz. Musa ibn Meymun, *Hakdamot ha-Rambam la-Mishna*, ed. Joshua Blau, s. 330; İbn Meymun, *Teşuvot ha-Rambam*, c. 2, s. 508; c. 3, s. 110; c. 4, s. 18.

10 Levi ben Gerşom, *Milhamot ha-Şem*, c. 2, s. 232.

tarih ve menkıbelerin anlatıldığı türlerde olabileceği gibi hukukî metinler de olabilir. Aynı kökten türeyen *midraş* da hem bu tür anlatımların kendisi hem de bu tür anlatımların toplandığı kitaplara ad olmuştur. Tevrat'ın pasajları hakkında menkıbevî tarzda aktarılan birçok yorum, yazıya geçirilmeden önce asırlar boyunca şifahî olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Tevrat'ta belli pasajların açıklanmasında kıssadan hisse diyebileceğimiz anlatımlara yer verilerek metnin verdiği mesaj açıklanmaya çalışılmaktadır.

Remez, Arapçadaki *remz* kelimesiyle aynı köken ve anlama sahiptir. Kelime anlamı itibariyle "ima, işaret" anlamlarına gelen *remez*, alegorik/mecaz anlamları içermektedir. Yahudi yorum geleneğinde bu tür yorumun en ünlü temsilcisi İskenderiyeli Philo (ö. 50) olarak bilinmektedir. Musa'ya verilen Tevrat'ın baştan sona Tanrı sözü olduğuna vurgu yapan Philo, Tevrat metnindeki antropomorfik ifadeler ile diğer bazı anlatımları mecaz olarak yorumlamakta ve bu şekilde metnin insanlar için daha anlaşılır olacağını savunmaktadır.[11] Kelimelere sembolik anlamlar yükleme, cümle içindeki kelimelerin sıralaması, kelimelerin baş harflerinden oluşan anlamlı kelimeler ve gematria kullanımları gibi hususlar *remez* adı altında değerlendirilmektedir.

Sod ise kelime anlamı itibariyle "sır ve gizem" anlamlarına gelmektedir. Kutsal metnin ezoterik ve bâtınî tefsiri için kullanılan bir kelimedir. Muhtevası itibariyle Kabala ile özdeşleştirilmektedir. Bu türün en güzel örneği Zohar Kitabı'dır. İslam topraklarında yaşayıp eserlerini Arapça kaleme alan Yahudi âlimler, Tevrat'ın bu şekildeki yönü için *bâtın*, *mahfiy* ve *esrâr* gibi ifadeler kullanmaktadırlar. Bazı Arapça metinlerde literal anlamın dışındaki anlamlar için şemsiye isim olarak *te'vil* kelimesi kullanılmaktadır. Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikadât* adlı eserinde metni literal anlamın dışında anlamanın hangi yollarla mümkün olabileceğini zikretmektedir. O, zâhir anlamın dışındaki yorumları te'vil olarak ifade etmekte ve bunu zâhir anlamın dışındaki diğer yorum türleri için şemsiye bir isim olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte Saadya, tefsirle ilgilenen insanları yerli yersiz ayetleri te'vil etmeme konusunda uyarmaktadır.[12]

11 Philo, *On Husbandry*, 97.

12 Haggai Ben-Shammai, "The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method", *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 35-43.

Bugün birçok Yahudi araştırmacı bu dört farklı yorumlama yönteminin Hıristiyanlardan alındığını iddia ederken Ortodoks Yahudilik, bunu tamamen Yahudilik içerisinden çıkmış bir sistem olarak kabul etmektedirler.[13] Bu dört farklı yöntem arasından özellikle *remez* teknik bir tabir olarak çok daha geç dönemlerde aktif olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gershom Scholem'e göre bu dört farklı yorumlama sistemine ilk olarak Zohar'ın içerisinde bir bölüm olan *Midraş ha-Nealam* kısmında rastlanmaktadır.[14] Dört farklı yöntemin bir arada ilk uygulandığı tefsir olarak genelde Bahya ibn Aşer'in Tevrat tefsiri gösterilmektedir. Yahudi geleneğinde Rabenu Bahya olarak bilinen müellif, tefsirinin mukaddimesinde bu dört yöntemi ismen zikretmekte fakat bâtınî yöntemin (Kabala yorumu) en doğrusu olduğunu ve gerçek manayı ihtiva ettiğini belirtmektedir.[15] Nitekim birçok Tevrat pasajında o, bâtınî anlamı sona bırakmakta ve ona özel bir yer ayırmaktadır. Zohar, bilinen klasik dörtlü yorum geleneği farklı bir şekilde yedi grupta ele almaktadır. Bunlar; peşat, deraş, alegori, felsefî alegori, gematria, bâtınî alegori ve yüksek ilhamdır.[16]

Yahudi dinî literatüründe İslam öncesi dönemde miladî I. asırdan VI. asra kadar Mişna, Talmud, *Mekilta de-Rabbi Yişmael* (Rabbi İsmail'in Çıkış Kitabı'na Risaleleri), *Mekilta de-Rabbi Şimon bar Yohay* (Rabbi Şimon bar Yohay'ın Çıkış Kitabı'na Risaleleri), *Sifre Leviticus* (Levililer Üzerine Açıklamalar), *Sifre Bamidbar* (Sayılar Üzerine Açıklamalar) ve *Sifre Devarim* (Tesniye Üzerine Açıklamalar) adı verilen bazı eserler ortaya konulmuştur. Bu eserler içerik itibariyle hukukî ve menkıbevî anlatımları içermektedir. Bu çalışmalar sadece Tevrat'ın belirli bölümlerini içermeleri, açıklamalarında Tevrat ayetlerinin içeriklerini düzenli bir şekilde takip etmemeleri ve daha çok şifahi yolla aktarılan bilgilerin derlemesi olmaları sebebiyle Yahudi araştırmacılar tarafından tefsir kategorisinde değil, *midraş* olarak değerlendirilmiştir.[17] Benzer şekilde İslam egemenliği altında yaşayan Saadya Gaon ve onu takip eden asırlarda Karâî

13 Moshe Idel, "The Zohar as Exegesis", *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 90.

14 Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Manhgeim, Schocken Books, New York 1965, s. 54.

15 Bahya ben Aşer, *Peruş al ha-Tora*, Hakdama. Ayrıca bkz. Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 65-66.

16 Zohar, III: 202a.

17 Jacob Neusner, *Sifre to Deuteronomy*, Scholar's Press, Atlanta 1987, s. 85; Eugene B. Borowitz, *The Talmud's Theological Language-Game*, State University of New York Press, Albany 2006, s. 99-100; Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, State University of New York Press, Albany 1991, s. 13.

müellifler Tevrat'ın belli kitaplarına açıklamalar yapmışlardır. Fakat bunlar da sistematik ve ayet ayet takip eden düzenli tefsir faaliyeti olarak görülmemektedir. İslam dünyasındaki çalışmalar daha çok kelime anlamları üzerine yapılan açıklamalar ve bazen ayetle doğrudan ilgili olmayan bir vesileyle başka hususların dile getirildiği metinler olarak değerlendirilmektedir.[18]

Yahudi araştırmacılara göre ilk tam tefsir, Raşi'nin Tevrat tefsiridir. Bu tefsir iki açıdan önem arz etmektedir. İlki, Tevrat'ın başından sonuna kadar yapılmış ilk tefsirdir. Diğeri de bu tefsirin Tevrat'ın yorum tarihinde literal anlam ve bağlamsal okumayla metnin anlamını ortaya koymaya yönelik ilk ciddi çaba oluşudur. Raşi'yi takiben Avraham ibn Ezra, Yosef Kara, Şmuel ben Meir, Beaugencyli Rabbi Eliezer *peşat* türü tefsir ekolünün önde gelen isimleri olmuşlardır.[19] Yahudi geleneğinde matbaada Tevrat basımlarının başlamasıyla *Mikraot Gedolot* adı verilen bir sistem geliştirilmiştir. İlki 1517 yılında Hıristiyan matbaacı Daniel Bomberg tarafından basılan bu eser dönemin ünlü Tevrat bilgini Yakov ben Hayim (ö. 1538) tarafından hazırlanıp matbaaya teslim edilmiştir. Edebi bir tür olarak nitelenebilecek bu eserlerde Tevrat tefsirleri bir arada verilerek bir ayet hakkında Yahudi geleneğindeki birçok müfessirin tefsiri aynı anda takip edilebilmektedir. Bu eserlerde önce Tevrat'ın bir ayeti ya da pasajı, ardından da önce o pasajların Aramice çevirisi (Targum Onkelos), sonra o bölümle ilgili farklı tefsirler kronolojik sıra içerisinde verilir. Bu tefsirlerin seçimi genelde editöre bağlı olmakla birlikte, Raşi istisnasız bu tür eserlerin tamamında birinci tefsir olarak yer alır. Raşi'nin dışında en çok yer verilen tefsirler, Avraham ibn Ezra, Şmuel ben Meir ve Levi ben Gerşom gibi müfessirlerin eserleridir.

II. Bâtınî Tefsir Geleneği

Yahudi geleneğinde kutsal kitapların, özellikle de Tevrat'ın bâtınî yorumları çok eski dönemlere kadar gitmektedir. Bunun ilk örnekleri İskenderiye Yahudi cemaati arasında alegorik yorum yöntemi olarak karşımıza çıkmakta-

18 Barry D. Walfish, "An Introduction to Medieval Biblical Interpretation", *With Reverence for the Word*, ed. Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, Oxford University Press, New York 2003, s. 3-4; Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", s. 599-604.

19 Robert A. Harris, "Jewish Biblical Exegesis from its beginnings to the twelfth century", s. 604-612; Robert A. Harris, "Twelfth-Century Biblical Exegetes and the Invention of the Literature", s. 311-315.

dır. Alegori kelimesi Grekçe *allos* kelimesinden gelmekte olup *diğer* anlamına gelmektedir. Terim olarak bir metinde ilk okunuşta anlaşılan anlamın dışında başka bir anlam kastedilmesi için kullanılmaktadır. Bir metinde alegoriye başvurulmasının sebebi, metnin okurun zihninde daha kolay anlaşılması içindir. Bu bazen sembolik anlatımlarla, bazen de mecazla yapılmaktadır. Her hâlükarda alegorik anlatım, metni literal anlamın dışında anlama-anlatma yöntemine şemsiye bir isim olmaktadır.

Yahudiler arasında alegorik yorum örneklerine ilk olarak Aristobulus'ta (M.Ö. II. yüzyıl) rastlanmaktadır. Philo'nun (M.Ö. 20 - M.S. 50) öncüsü kabul edilen Aristobulus, Tevrat'ın ilk alegorik yorumlarını yapmıştır. Philo ise bu geleneği zirveye taşımıştır. İskenderiye Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinden biri olan Philo sadece Tevrat bilgini ve felsefe alanında yetkin bir Yahudi entelektüel değil, aynı zamanda İskenderiye Yahudi cemaatinin devlet nezdindeki temsilcisidir. İskenderiye Yahudi cemaati yoğun bir Helen kültürü içerisinde yaşadığı için, ellerinde bulunan Tevrat'ı, bu insanlara makul bir tarzda sunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunda temel amaç, Tevrat'ın Tanrı sözü olduğunu, makul, kabul edilebilir ve insan tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktı. Bunun için hem Tanrı'yı antropomorfik şekilde anlatan pasajlar yorumlandı hem de Tevrat'ın birçok pasajı sembolik ve bâtınî yorumla açıklandı. Zira Philo'ya göre Tevrat pasajlarının bir bedeni bir de ruhu vardır. Önemli olan o ruhu açığa çıkarmaktır.

Philo, alegorik yorum üzerine müstakil üç risale kaleme almıştır. O, bu risalelerinde Tekvin Kitabı'nın baş kısımlarındaki ayetlere konu olan dünyanın yaratılışı, Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın yedinci gün dinlenmesi, insanın ve kadının yaratılması, cennetteki yasak meyveden yenilmesi ve cennetten kovulma gibi hususlarda zâhirî anlamın dışında açıklamalar yapmakta ve Tevrat metnini akıl ve mantıkla bağdaştırmaya çalışmaktadır. Philo'nun alegorik yorumları sonraki dönemlerde Hıristiyan Kilise babaları tarafından sıkça kullanılmış ve sahiplenilmiştir. İlginç bir şekilde Philo, Yahudi din bilginlerini değil Kilise babalarını etkilemiştir. Philo, Tevrat'ta tekrar eden pasajlarda, belirli kelimelerde, rakamlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve göksel varlıklarda farklı sembolik anlamlar aramıştır. Bunları yaparken literal anlamı yok etmediğini, fakat asıl anlamın alegorik açıklama olduğunu vurgulamıştır.[20]

20 Detaylı bilgi için bkz. Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo,* Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 97-124.

Philo'yu takiben Filistin coğrafyasındaki Yahudi din biginleri Tevrat üzerine açıklamalar yapmakla birlikte müstakil tefsirler ortaya koymamışlardır. Gerek Mişna gerekse Talmud dikkate alındığında, çoğunlukla Yahudilerin ritüellerine ve diğer milletlerle olan ilişkilerine yönelik düzenlemelerin Yahudilerin birinci gündemi olduğu anlaşılmaktadır. Öte taraftan, Yahudiler arasında iki konuda yoğun bir mistik anlatım hareketlenmesi görülmektedir. Bunlardan ilki, Tekvin Kitabı'nın ilk kısmı olup dünyanın yaratılışından bahsetmektedir. Bu bölüm Yahudi mistik geleneğinde *Maase Bereşit* (yaratılış anlatısı) olarak bilinmektedir. Diğeri de Hezekiel Kitabı'nın ilk üç bölümü olup Hezekiel'in, Tanrı'nın tahtı ile ilgili vizyonlarını içermektedir. Hezekiel'in taht vizyonundan bahseden anlatımlar Yahudi mistisizminde *Maase Merkava* (taht anlatısı) olarak bilinmektedir.[21] Merkava mistisizmi, III.-VII. asırlar arasında Filistin coğrafyasında gelişmiştir. Hezekiel Kitabı'ndaki anlatıma ilaveten "Musa, Harun, Harun'un oğulları Nadav ve Avihu ve Yetmişler, İsrail'in Tanrısı'nı gördüler. Tanrı'nın ayakları altında lacivert taşını andıran bir döşeme vardı"[22] gibi ifadeler de bu literatürün gelişimine katkı sağlamıştır.[23]

Yaratılış anlatımlarının Yahudi mistik literatüründeki başyapıtı *Sefer Yetsira* olarak bilinen kitaptır. Yaratılış Kitabı anlamına gelen bu kitap, her ne kadar Hz. İbrahim'e atfedilse de bunu ispatlayacak bir veri bulunmamaktadır. Talmud döneminde Filistin coğrafyasında dolaşıma giren *Sefer Yetsira*, XIII. yüzyılda Zohar'ın ortaya çıkışına kadar en önemli mistik kitap olarak muamele görmüştür. Eser kâinatın otuz iki ilâhî güçten oluştuğundan bahsetmektedir. Bu güçlerin yirmi ikisi İbrani alfabesi, onu da on *sefirot* yani Tanrı'dan sudur eden metafizik âlemlerdir.[24] Yahudi mistiklerinin bir diğer metni de *Sefer ha-Bahir* olarak bilinmektedir. Bu eser, ilk olarak 1175 yılında Fransa'nın gü-

21 Gershom Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974, s. 14-20; Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 88; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 236-237; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 12-13.

22 Çıkış, 24: 9-11.

23 Bkz. Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 34-35.

24 Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. Allan Arkush, Princeton University Press, New Jersey 1987, s. 24-35; Steven Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York 2000, s. 52-53. Sefirotlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 28-59; Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2015, s. 17-31; Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yayınevi, İstanbul 2012, s. 93-103.

neyindeki Provence bölgesinde anonim olarak ortaya çıkmıştır. Hemen sonrasında Kabala çevrelerince miladî I. asırda Filistin coğrafyasında yaşayan Yahudi bilgin Rabbi Nehunya ben ha-Kana'ya atfedilmiştir. Konuları işleyişi ve kullandığı dil itibariyle anlaşılması çok zor bir metin olarak bilinmektedir. *Sefer ha-Bahir*'de on *sefirot*, İbrani alfabesi, reenkarnasyon ve hayatın devamlılığını sağlayan enerji gibi hususlar anlatılmaktadır.[25] Bir başka mistik eser de *Otiyot de-Rabbi Akiva*'dır. Bu eser, *Alef-bet de-Rabbi Akiva* olarak da bilinmektedir. İbrani alfabesi üzerine midraşik bir risaledir. İbrani harfleri müşahhaslaştırılarak onların ağzından etik kurallar hakkında dersler verilmektedir. Bu eserde ayrıca Tevrat'ın herhangi bir pasajının yetmiş farklı tefsirinin olduğuna dair bir düşünceye yer verilmektedir.

Yahudi mistik geleneğine göre İbranice son derece önemlidir. Bunun temel sebepleri arasında İbranicede cinsel uzuvları ifade eden kelimelerin bulunmaması, Tanrı'nın kâinatı İbranice sözle yaratması, peygamberlerle İbranice konuşması gibi farklı açıklamalar yapılmaktadır. Kabbalacılara göre İbrani harfleri Tanrı'nın kâinatı yaratmada kullandığı aracılar olup, hayat enerjisiyle kâinatın devr-i daiminin enerjisini oluştururlar. Bu anlamda İbrani harfleri bir anlamda kâinatın DNA'sı hükmündedirler. Nitekim her bir harfin kâinatın belli bir bölümünün yaratılmasında işlev gördüğü, harflerin şekilsel özelliklerinin sırlar içerdiği gibi hususlar da Yahudi mistik literatüründe yer almaktadır.[26]

Yahudi geleneğinde Tevrat talimi çok değerli ve kutsal bir ameliyedir. Nitekim Mişna'da konuyla ilgili "Tevrat'ı talim et, dön bi daha talim et, dönüp dönüp tekrar oku, zira herşey Tevrat'ta yazılıdır"[27] ifadelerine rastlanmaktadır. Benzer şekilde Yahudi mistiklerine dair eserler incelendiğinde, edindikleri tecrübelerde ve kazandıkları manevi makamlarda Tevrat taliminin son derece önemli bir yere sahip olduğu fark edilir. Fakat bu talim sıradan bir ders talimi şeklinde değildir. Bunun için belirli ritüeller tavsiye edilir. Yahudi mistik literatüründe *sar ha-Tora* (Tevrat'ın prensi) adı verilen bir melek, insanlardan hak edenlere Tevrat'ın nasıl talim edileceğini ve gizli sırlarını öğretir. Bunun için adayın kırk gün oruç tutması, bu süre boyunca günün her saatinde mikveye girmesi, haram olan bir şey yememesi, bir kadına bakmaması ve tamamen

25 Detaylı bilgi için bkz. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, s. 49-198; Gabriella Samuel, *The Kabbalah Handbook*, Penguin Books, New York 2007, s. 444.

26 Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 248-249.

27 Mişna, Avot, 5: 25.

karanlık bir odada oturması gerekmektedir.[28] Yine Zohar'da gecenin sabaha yakın vaktinde Tevrat'ın sırları üzerine kafa yormak ve tefekkürde bulunmak sırların âyân olması açısından son derece önem arz etmektedir. Nitekim Ortaçağ'da İspanya'daki Kabalacı hahamların gecenin son üçlüğünde bir araya gelerek Tevrat'ın sırları üzerine konuştukları bilinmektedir. Şavuot gecesi bu tefekkürler zirve yapmakta, adeta Tevrat yeniden alınmaktadır. Zira Şavuot bayramı, Tevrat'ın Sina'da Musa'ya verildiği gündür. Geceleri Tevrat talimi ve sırların ayan olmasıyla ilgili hususları konu edinen Zohar'daki *İdra Raba* (büyük meclis) risalesinde anlatıldığına göre bu tecrübe sırasında üç talebe cezbeye kapılarak hayatlarını kaybederler. *İdra Zuta* (küçük meclis) risalesindeki anlatıma göre ise Şimon bar Yohay, kendinden geçerek hayatını kaybeder.[29]

Yahudi mistiklere göre Tevrat talimi yapacakların bilmeleri gereken en önemli şey, Tevrat'ın literal anlamının dışında gizli/sırlı sayısız anlamının olduğu gerçeğidir. Zira Tevrat'ın her bir kelimesi semavî sırlar içermektedir.[30] Buna göre literal anlam sadece görüntü olup metinde kastedilen anlam bambaşkadır. İnsanlar sadece metinde yazanın Tevrat olduğunu düşündüklerinde çok büyük hata yapmış olmaktadırlar. Zohar'da bâtınî anlamın asıl anlam olduğunu ifade eden şu pasaj önem arz etmektedir:

> Tevrat'ın sadece hikâyeleri ve sıradan günlük hususları zikrettiğini düşünen insanlara veyl olsun! Eğer Tevrat'ın derdi bu olsaydı, günümüzde Tevrat benzeri bir metin hatta daha iyisi ortaya konabilirdi. Zira dünyevî konularda krallar ve prensler daha değerli metinlere sahiptirler. Onların elindekileri model alarak pekâlâ Tevrat türü bir metin ortaya konulabilir. Fakat işin gerçeği şu ki Tevrat'ın her kelimesi bir derinlik ve bir sır içermektedir. Semavî âlem ile dünya âlemi bir denge üzerine kuruludur. Yeryüzü İsrailoğulları'nın, semavî âlemde de meleklerin mekânıdır. Melekler ne zaman yeryüzüne inmek isteseler, dünyevî elbiseleri giyinirler. Aksi takdirde ne onlar dünyada durabilirler ne de dünya onlara dayanabilir. Bu durum melekler için geçerliyse Tevrat için hayli hayli geçerli olur. Zira dünya da melekler de Tevrat'ın yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Dünya Tevrat'ın içerdiği şeylerin ağırlığını kaldıramayacağı için Tevrat'ın hikâyeleri elbise fonksi-

28 Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, §314; Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", s. 40-41.

29 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 73.

30 Zohar, III: 149a.

yonu görür. Her kim ki bu elbiselerin, yani hikâyelerin Tevrat'ın kendisi olduğunu düşünürse, helak olmayı hak eder ve böyle düşünen insanların gelecek dünyadan nasibi yoktur. Şık bir elbise gördüklerinde daha ötesine bakmayan aptalların vay hâline! Elbiseden daha değerli olan, onu taşıyan bedendir. Bedenden daha önemli olan da o bedene can veren ruhtur. Bu şekilde Tevrat'ın bir bedeni vardır ki bunlar emir ve yasaklar ve kurallar bütünüdür. Bu beden elbiseye sarılmıştır ki bunlar da Tevrat'ta anlatılan hikâyelerdir. Aptallar Tevrat'ın sadece elbisesini görürler, yani hikâye kısmını. Daha ötesini göremezler ve elbisenin içindeki bedeni fark edemezler. Daha akıllılar elbisenin altındaki bedeni de görürler. Gerçek bilge insanlar da, yani Allah'ın has kulları, Sina Dağı'nın eteklerinde durup onun ruhuna bakarlar. Öyle ki bu ruh, Tevrat'ın aslı ve esasıdır. Mesih zamanında da söz konusu ruhun, derinlikleri de ifşa olacaktır.[31]

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere her bir Yahudi Tevrat'ın sırlarını öğrenmeye yönlendirilmektedir. Fakat mistikler arasında Tevrat'ın sırlarını başka insanlarla paylaşmak yasaklanmıştır. Burada başka insanlar yine Yahudilerdir. Zira bu sırlara sadece ehil olanlar ve bu tecrübeyi yaşamayı hak edenler ulaşabilirler. Burada da kişinin bireysel gayreti esas olmaktadır. Böylece bu mistik gelenek şifahi olarak ve tecrübe edilerek nesilden nesile iletilebilecektir. Fransa'da yaşayan Yahudi din bilgini Samuel ibn Tibbon (ö. 1232), Tevrat'ın sırlarını gizleme geleneğinin Hz. Musa'ya dayandığını ifade etmektedir. O, bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: "Musa, pek çok sırrı gizleyip onları başka bir şekilde sunmak zorundaydı. Halktan gizlediği ve başka bir surette sunduğu bilgileri elbette sözlü olarak Yeşu'ya ve Yetmişler'e açıkladı. Musa ayrıca bilge insanlar anlasınlar diye metne bazı işaretler bıraktı."[32]

Yukarıda da ifade edildiği üzere Yahudi mistikleri arasında Tevrat'ın yetmiş farklı yorumunun olduğuna dair genel kabul vardır. Burada yetmiş rakamı kesretten kinaye olup sayısız anlamında kullanılmıştır. Bunun bir benzerini ünlü Kabalacı bilgin İshak Luria'da (ö. 1572) görmek mümkündür. Luria, Mısır'dan çıkan 600.000 İsraillinin Sina Dağı'nda Musa ile birlikte vahye mu-

31 Zohar, III: 152a. Ayrıca bkz. Frank Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, ed. Arthur Green, Crossroad Publishing Co., New York 1986, s. 119-120.

32 Aviezer Ravitzky, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed" *AJS Review* 6 (1981), s. 113; Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", s. 117.

hatap olduklarını bu sebeple de Tevrat'ın 600.000 farklı yorumunun olduğunu iddia etmektedir.[33] Konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken husus, Tevrat'ın içerdiği sırların ve yorumların sürekli olarak yenilenen ve değişen sırlar oluşudur. Bir diğer ifadeyle, Tevrat'ın sırlarına vâkıf olmak isteyen mistik, hayatı boyunca takip ettiği seyr-i sülük sırasında kat ettiği yola, riayet ettiği esaslara göre Tevrat'ın sırlarına vakıf olur. Her bir pasajla ilgili kalp gözü açıldıkça daha önce anladığı anlamdan daha farklı anlamlar kendisine açılır.

Tevrat'ın talimi hususunda üzerinde durulması gereken konulardan birisi de Tevrat pasajları arasında mistik açısından mertebe kat etmede ya da sırra ulaşmada bir fark gözetilmemesidir. Örneğin, Geronalı Rabbi Azriel (ö. 1238), *Peruş Agadot* adlı eserinde Tevrat'ın içerisindeki pasajlar arasında bir üstünlük olmadığını, tarih ya da şecere bilgisi veren ifadelerle On Emir arasında bu anlamda bir farklılık olmadığını belirtmektedir. Azriel, Rabban Yohanan ben Zakkay'ın, Edom krallarının şeceresinin anlatıldığı kısımda "Karısı Me-Zahav kızı Matret'in kızı Mehetavel'di"[34] ifadesinden 300 fikhî hüküm çıkardığını belirtmektedir.[35] Benzer ifadeleri İbn Meymûn (ö. 1204), iman esaslarını derlediği *Şerhü'l-Mişna* adlı eserinde kullanmaktadır. İbn Meymûn da Tevrat'ın ayetleri arasında rüchaniyet farkı olmadığını belirterek şecere bilgisi veren kısımlarla, "Dinle ey İsrail, Tanrınız Rab tektir" gibi çok temel bir inanç konusunu içeren ayet arasında Allah'tan gelmesi noktasında bir fark olmadığını belirtmektedir.[36]

III. Bâtınî Tefsir Olarak Zohar

Ortaçağ'ın büyük Yahudi düşünürü İbn Meymun Yahudilikteki emirlerin akla uygunluğunu, inançlarının akılla çelişmediğini anlatırken aynı zamanda felsefe müktesebatından da yararlanmaktadır. Bu çerçevede İbn Meymûn, Tanrı'nın insanoğlunun ibadetlerine ihtiyacı olmadığını, bu emir ve yasakların konulmasındaki hikmetin de insanın rabbini bilmesi için bir eğitimden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır. İbn Meymûn'un özellikle felsefeden istifade ederek Yahudi inançlarını yorumlaması ve emir ve yasaklarla ilgili söyledikleri İspanya ve Fransa'da büyük bir tepkiyle karşılaşmış ve İbn Meymûn'un başta *Delâletü'l-Hâirîn* olmak üzere kitapları yakılmıştır. Emir ve yasakların hikme-

33 Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, s. 65.

34 Tekvin, 36:39.

35 Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", s. 120.

36 Musa ibn Meymun, *Şerhü'l-Mişna*, Sanhedrin 10: 1-2 (ed. Yosef Kafih, Mosad ha-Rav Kook, Kudüs 1963-1968, c. 4, s. 210-216).

ti ve Tanrı'nın bunlar aracılığıyla alınmasını istediği ders/amaç anlaşıldığında artık bu uygulamaların yapılmasına gerek olmadığı şeklinde yorumlar ortaya çıkmaya başlayınca İbn Meymun hedef tahtasına oturtulmuştur.

Aynı dönemlerde hem Müslüman hem de Hıristiyan dünyada yoğun bir şekilde görülen sûfî/mistik tarikatler ve buna bağlı olarak zühd hayatı dikkat çekmektedir.[37] Bir yandan Fransiskenler ve Dominikenler diğer taraftan İslam dünyasındaki tasavvuf rüzgârı Yahudiler açısından alternatif bir söylem ihtiyacını doğurmuştur. İşte Zohar adı altında kitaplaştırılan bu tecrübe ve birikimler bir yandan aklı öne çıkaran Yahudilerin kendi içerisindeki düşüncelere tepki, diğer taraftan da mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin alternatif söylemi olarak doğmuştur. Böylelikle Tevrat'ın sırları ortaya saçılmış ve Tevrat'ın hükümlerinin sadece Yahudilerin manevî hayatlarının ihyasında değil aynı zamanda kozmik düzenin devamında da bir nevi hayat enerjisi fonksiyonunu icra ettikleri iddia edilmiştir.[38] Yukarıda da ifade edildiği gibi Yahudi mistikleri arasında tecrübelerin ve sırların başka insanlarla paylaşılmaması önem arz etmektedir. Zohar, bu anlamda Yahudi mistiklerin asırlardır şifahi olarak aktarageldikleri sırların yazıya dökülmüş hâli olarak istisnai bir metindir.

Kelime olarak parlama anlamına gelen Zohar, Yahudi Kabala geleneğinin en önemli kitabı kabul edilmektedir. Zohar'ın *Midraş de-Rabbi Şimon bar Yohay*, *Mekilta de-Rabbi Şimon bar Yohay* ya da *Midraş Yehi Or* şeklinde diğer isimlendirmeleri de mevcuttur.[39] Zohar'ın II. asırda Şimon bar Yohay tarafından kaleme alındığı şeklindeki düşünce bugün Yahudi araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. Genel geçer kanaat Moşe de Leon tarafından 1280'li yıllarda derlendiği şeklindedir. Hatta bazı araştırmacılar sadece Moşe de Leon değil, Kastilyalı diğer Kabalacı hahamların da Zohar'a katkı sundukları görüşündedirler.[40] Zohar'ın ortaya çıktığı ortam düşünüldüğünde; Moşe de Leon ile İbn Arabi'nin çağdaş olması, her ikisini de İspanya'da yaşaması ve her ikisinin de benzer konuları işlemesi üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.[41]

37 Tasavvuf ve Yahudi mistisizmi arasındaki etkileşimler için bkz. Tom Block, *Selam-Şalom*, Bilim+Gönül Yayınları, İstanbul 2010, s. 177-248.

38 Bkz. Green, *A Guide to the Zohar*, s. 20-21, 90-91, 97-98.

39 Scholem, *Kabbalah*, s. 213; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 243.

40 Eitan P. Fishbane, "The Zohar", *Jewish Mysticism and Kabbala*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York 2011, s. 55-57; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 234-235; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 162-168.

41 Görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabi'nin eserleriyle Zohar arasında Türkçe karşılaştırmalı bir çalışma yapılmamıştır. Diğer dillerde de doğrudan konuyla ilgili Ariel Bension'a ait 1932 yılında

Rabbi Şimon bar Yohay, Talmud'da Rabban Gamliel'in Yavne'deki akademisinde öğrencisi olarak zikredilmektedir.[42] Miladî II. asırda Filistin coğrafyasında yaşamıştır. Bar Kohba'nın M.S. 132-135 yılları arasındaki Romalılara karşı kalkıştığı isyanın sonucunda yenilmesi ve Yahudilere karşı başlatılan zulümlere dayanamayan Yahudi bilginlerin birçoğu Babil'e kaçmışlardır. Bunların arasında Rabbi Şimon bar Yohay da bulunmaktadır. Roma İmparatoru Adrian'ın 138 yılında ölümünün ardından sürecin birkaç yıl sonra nispeten düzelmesi üzerine Babil'e giden hahamlar geri dönmüşlerdir.[43] Bar Yohay da onlarla birlikte dönerek talebe yetiştirmeye devam etmiştir.

Zohar, öğretisini Rabbi Şimon bar Yohay'ın, talebeleriyle birlikte bir beldeden diğerine sürekli olarak dolaşmaları üzerinden anlatmaktadır. Bu anlamda sahne ve dekoru, Rabbi Şimon bar Yohay ve talebelerinin gezintileri oluşturmaktadır. Zohar'ın anlatımlarında Bar Yohay ve talebeleri, insanlarla karşılaşarak onlardan farklı sırlar öğrenmektedirler. İlginç bir şekilde karşılaştıkları insanlar tanınmadık kimselerdir. Fakat bu insanlar, onları şaşırtacak derecede sırlara vakıftırlar. Bu gizemli üstadlar bazen pir-i fani bir zat, bazen bir çocuk, bazen bir tüccar bazen de merkebinin üzerinde dolaşan bir adamdır. Hem Şimon bar Yohay hem de talebeleri hiç beklenmedik sırlara vakıf olan bu insanların bildikleri karşısında her defasında şaşkınlık yaşamaktadırlar. Zohar ayrıca hem Şimon bar Yohay ve talebelerinin gezintilerine, hem aralarındaki muhabbete, talebelerin hocalarına olan bağlılıklarına ve ondan öğrendikleri yeni şeyler sırasında duydukları manevî hazlara değinmektedir. Bu anlatımların kurgu olduğu açıktır. Burada dikkat çeken husus, yaşanan tecrübelerin ve edinilen irfanî bilgilerin bir sinagogta ya da *beyt midraş*ta değil bazen bir ağacın altında, bazen bir pınarın başında bazen de yol üzerinde cereyan etmesidir.[44] Bu anlamda Şimon bar Yohay ve talebeleri, kurumsal din anlayışını değil tecrübî-mistik-bireysel bir din yaşamını temsil etmektedirler. Bazı araştırmacılar bu anlatımların Hz. İsa ve havarilerinin kentler arasındaki gezintilerine, Musa ve İlyas'ı görmelerine, şaşılacak olaylara şahit olmalarına kıyas ederek kurgulandığını iddia etmektedir.[45]

yayımlanan *Zohar in Moslem and Christian Spain* adlı kitap ile Ronald Kiener'e ait "Ibn al-'Arabi and the Qabbalah" *Studies in Mystical Literature* 2 (1982), s. 26-52" ve "Jewish Mysticism in the Land of the Ishmaelites: A Re-Orientation", *The Convergence of Judaism and Islam*, ed. Laskier Michael and Yaacov Lev, Gainseville 2011, s. 147-167" künyeli çalışmalar mevcuttur.

42 Babil Talmudu, Brahot, 28a.

43 Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 87; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 229-231.

44 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 71-73.

45 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 91-92.

Zohar, üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar; *Sefer ha-Zohar al ha-Tora* (Tevrat'ın Zohar Tefsiri), *Tikkuney Zohar* (Zohar'a Eklemeler) ve *Zohar Hadaş* (Yeni Zohar) şeklindedir:[46]

A. Sefer ha-Zohar al ha-Tora: Zohar'ın ana bölümünü oluşturur ve Tevrat üzerine tefsirdir. Klasik baskılarında üç cilt hâlinde basılmaktadır. Birinci cilt, Tekvin; ikinci cilt Çıkış, üçüncü cilt de Tevrat'ın kalan diğer üç kitabı hakkındadır. Tevrat'ın Şabat günleri sinagoglarda okunan ve *paraşa* adı verilen bölümlenmesine göre bölümlenmiş olup Pinhas paraşasına (Sayılar 25:10-30:1 arası) kadar tefsir içermektedir. Tesniye'den sadece *va-ethanen*, *va-yeleh* ve *Haazinu* paraşalarına tefsir içermektedir. Edebi tür olarak bâtınî midraş olarak nitelendirilebilecek bu tefsir, Aramice kaleme alınmıştır. Tevrat pasajından sonra sorular ve cevaplarla konu derinleştirilmektedir. Bu bölüm kendi içinde bazı risaleler içermektedir. Bunlar şu şekildedir:

a. Sifra de-Tseniuta (Gizlilik Kitabı): *Teruma* paraşasında (Çıkış 25:1-27:19) yer alan ve beş bölümden oluşan küçük bir risaledir. Zohar'ın özü olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma Kabalacılar arasında Hz. Yakup'a atfedilmektedir. Bu küçük risale üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunların başında da İshak Luria ve Vilna Gaon'a ait şerhler yer almaktadır.

b. Idra Raba (Büyük Meclis): Tevrat'ın *Naso* paraşasında (Sayılar 4:21-7:89) yer almaktadır. Rabbi Şimon bar Yohay'ın on arkadaşıyla buluşmasını ve bu buluşma sırasında ilk adam (*adam kadmon*) suretinde büyük sırların kendilerine ifşa olmalarını anlatmaktadır. Bu buluşmadan sonra meclistekilerden üç kişi vecd hâlini yaşayarak ölmektedirler.

c. Idra Zuta (Küçük Meclis): Tevrat'ın *Haazinu* paraşasında (Tesniye 32:1-32:52 arası) yer almaktadır. Rabbi Şimon bar Yohay'ın ölümünü ve talebelerine son sözlerini içermektedir. Rabbi Şimon bar Yohay'ın, talebelerine Zohar'ın sırlarını açıkladığı sırada göz kamaştırıcı bir nur talebelerin üstünü kaplamıştır.

d. Raaya Mehemna (Sadık Çoban): Bu risalede sadık çoban olarak resmedilen Hz. Musa, Tevrat'taki emir ve yasakların sırlarını Rabbi Şimon bar Yohay'a iletmektedir. *Pinhas* (Sayılar 25:10-30:1), *Ekev* (Tesniye 7:12-11:25) ve *Ki Tetse* (Tesniye 21:10-25:19) paraşalarında yer almaktadır.

46 Scholem, *Kabbalah*, s. 214-219; Kolatch, *Masters of the Word*, c. 1, s. 250-251; Green, *A Guide to the Zohar*, s. 159-161.

e. **Heykalot (Saraylar):** Semavî saraylardan bahsetmektedir. Cehennemin yedi tabakasından da bahsedilir. *Bereşit* (Tekvin 1:1-6:8) ve *Pekudey* (Çıkış 38:21-40:38) paraşalarında yer almaktadır.

g. **Sitrey Tora (Tevrat'ın Sırları):** Tekvin Kitabı'na yapılan bir tefsir şeklindedir. Ruhun sırları ve sefirotlardan bahsetmektedir.

h. **Midraş ha-Nealam (Gizli Midraş):** *Vayera* (Tekvin, 18:1-22:24), *Hayey Sara* (Tekvin, 23:1-25:18) ve *Toldot* (Tekvin, 25:19-28:9) paraşalarında zikredilmektedir. Tekvin Kitabı'nın alegorik açıklamalarına yer vermektedir. Daha çok ruh ve gelecek dünyadan bahsetmektedir. Zohar'ın diğer bölümlerinin aksine İbranice kaleme alınmıştır.

ı. **Raza de-Razin (Sırların Sırrı):** *Yitro* paraşasında (Çıkış, 18:1-20:23) bulunan bu risale fizyonomi ve gelecekten haber verme üzerine konular ihtiva etmektedir.

B. **Tikkuney Zohar (Zohar'ın Eklemeleri):** Zohar'a sonradan ekleme olarak kabul edilen bu bölüm Tevrat'ın ilk kelimesi olan Bereşit (başlangıçta) kelimesinin yetmiş farklı açıklamasını yapmaktadır. Bu anlamda Tevrat'ın yetmiş yüzü/açıklaması vardır şeklindeki söz uygulamayla gösterilmiş olmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbrani harflerinin sırları işlenmektedir. Zohar'ın ana bölümünü oluşturan üç ciltlik esere ek şeklinde dördüncü cilt olarak basılmaktadır.

C. **Zohar Hadaş (Yeni Zohar):** Bu bölüm Zohar'ın ilk baskılarında bulunmayıp farklı Zohar el yazmalarından derlenerek bir araya getirilmiş ilaveleri içermektedir. Bu sebeple ilk baskılarda atlandığı kabul edilip Zohar'ın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Zohar'a yapılan eklemelerin dışında Rut, Neşideler Neşidesi ve Vaiz kitaplarına yapılan kısa yorumlardan oluşmaktadır. Zohar'ın ana bölümünü oluşturan üç ciltlik esere ek şeklinde beşinci cilt olarak basılmaktadır.

XIII. yüzyılda yazıldıktan sonra Yahudiler arasında çok ciddi bir rağbet gören Zohar, beraberinde birçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Özellikle bazı Yahudi din bilginleri Zohar talim etmenin gizli kalması gerektiğini, ehli olmayanın bu tür ilimlerle meşgul olmamasını, insanların Zohar'ı hakkıyla anlayamayacaklarını ve heretiklerin çoğalacağını belirtmişlerdir. Yahudi mistiklerin ve Kabalacıların karşılaştıkları problemlerden biri de yaşanan tecrübenin hususiliği ve kelimelerle aktarılmasının zorluğudur. Zira tecrübe edilen olay, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar özel ve tanımlanamayacak kadar komp-

leks yapıdadır. Bu sebeple Kabalacılar arasında kutsal sessizlik türünden sırrı ifşa etmemeye yönelik eğilimler önemlidir.[47]

Aramice yazılan Zohar, daha geniş kitlelere ulaştırılması adına XIV. yüzyıldan başlamak üzere bazen kısmi bazen de tam olarak farklı Yahudi din bilginleri tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. XIV. yüzyılda Kabalacı bilgin Rabbi David ben Yehuda ha-Hasid, Zohar'ın ilk İbranice tercümesini yapmıştır. Fakat bu tercüme kısmi bir tercüme olup tamamını içermemektedir. Aynı yüzyılda Rabbi Yisrael Nakava, ilk tam İbranice çevirisini tamamlamıştır. Son ve daha sağlıklı çeviriler, geçen asırda Yehuda Ashlag, Yehiel bar Lev ve Daniel Frisch tarafından yapılmıştır.

Zohar'ın Kabalacıların en önemli eseri olması ve içinde bütün sırları barındırması Kabalacı hahamlar tarafından en çok vurgulanan husus olmasının yanısıra Zohar'ın dinamik ve değişen bir yapısının olduğu iddiası da çok önem arz etmektedir. Özellikle Safed şehri Kabalacılarından İshak Luria ve onun talebelerinden Hayim Vital'in eserlerinde Zohar'ın her an değişen ve yenilenen anlamı şu şekilde ifade edilmektedir:

> Kâinat her saat değişmektedir. Biri birinin aynısı olan iki saati yoktur kâinatın. Yıldızların, gezegenlerin hareketlerini, konumlarını, burçları, onların hareket hâllerinde nasıl değiştiklerini, bir burçta doğan birisiyle bir başka burçta doğan birisinin karakterleri arasındaki farkları gözlemleyen kimseler uçsuz bucaksız semavî âlemlerin nasıl sürekli olarak değiştiklerini görürler. Sonsuz Olan'ın elbiseleri hükmünde olan bu semavî âlemlerin değişmesi gibi Zohar'ın pasajlarının yorumları da Hayat Sahibi Tanrı'nın sözlerinin anlamları da an be an değişmektedir.[48]

Bu alıntıda olduğu gibi Zohar, yorumu ve açıklamaları bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine gibidir. Bunun temeli de Tevrat'ın anlamlarındaki değişiklikten kaynaklanmaktadır. Her an onun anlamları farklı bir yöne işaret eder. Böylece sürekli okurun manevî/ruhanî kabiliyet ve kapasitesine göre ve hazırbulunuşluk durumuna göre yenilenen ve değişen bir yorum yapma imkânı vardır.

47 Green, *A Guide to the Zohar*, s. 8.
48 Idel, "The Zohar as Exegesis", s. 97.

IV. Bâtınî Tefsir Örnekleri

Bu kısımda Zohar başta olmak üzere Tevrat tefsir literatürü içerisinde Tevrat pasajlarını literal anlamın dışında anlayan metinlerden örnekler sunulacaktır. Bu yapılırken mümkün olduğunca bâtınî tefsir çatısı altında değerlendirilebilecek yorum çeşitliliğine yer verilecektir. Tevrat pasajlarının tefsiri doğrudan tercüme edilerek korunmuş ve tarafımızdan herhangi bir yorum katılmamıştır.

a. Peşer Habakkuk

> Nöbet yerinde, gözcü kulesinde durayım, bakayım Rab bana ne diyecek, yakınmalarıma ne yanıt verecek göreyim. Şöyle yanıtladı Rab: "Göreceklerini taş levhalara oyarak yaz. Öyle ki, okuyanlar hızlı okusunlar."[49]

Tefsiri (*peşaro*): Tanrı, Habakkuk'a son kuşağın başına gelecekleri yazmasını söyledi; ancak ona bu olayların ne zaman yaşanacağını bildirmedi. Okuyanlar hızlı okusunlar sözleriyle, Tanrı'nın hizmetkârları olan peygamberlerin sözlerindeki gizleri Tanrı tarafından anlaması sağlanan Doğruluk Öğretmeni kastedilir.[50]

b. Dünyanın bet harfiyle yaratılışı[51]

> "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı"[52]

Rav Hamnuna dedi ki: Harflerin sıralamasını ters buluyoruz. Zira bereşit bara Elohim et .... derken ilk iki kelime *bet* ile ondan sonraki iki kelime *alef* ile başlıyor. Sebebi şudur: Tanrı, yeryüzünü yaratmak istediğinde bütün harfler Tanrı'nın zihninde gizliydiler. Dünyayı yaratmadan önce Tanrı 2000 yıl boyunca onlarla oynadı ve onlar üzerine düşündü. Yeryüzünü yaratmasının arefesinde harfler kendilerini sondan başa doğru Tanrı'ya sunmaya başladılar.

Önce *tav* (ת) harfi Tanrı'nın huzuruna girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin mührün olan *Emet* (אמת hakikat/hakk) kelimesinin son harfi olarak mührünü ben tamamlıyorum. Nitekim sen

49 Habakkuk, 2: 1-2.
50 Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, London 2004, s. 512; Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri*, s. 500.
51 Zohar, I: 2b-3b.
52 Tekvin, 1: 1.

de Hak olarak isimlendiriliyorsun. Hakkın Kralı'na dünyayı hakikatle yaratmak yaraşır. Yüceler Yücesi şu şekilde cevap verdi: Görünüşte buna layık gibisin ama yaratmayı seninle başlatmak uygun değildir. Zira sen aynı zamanda ölüm (מות *mavet*) kelimesini tamamlayan harfsin. Bu sebeple yaratmanın aracı olarak kullanılmayı hak etmiyorsun. Bunun üzerine *tav* harfi hemen huzurdan ayrıldı.

Ardından *şin* (ש) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin adın Şadday'dır (שדי el-Kâdir). Dünyayı kutsal isminle yaratman çok yakışık alır. Yüceler Yücesi cevapladı: Görünüşte buna layık gibisin ve haklısın ve iyisin de. Fakat aldatma ve yalan anlamına gelen *şeker* (שקר) kelimesi senin *şin* harfini arasına almadan kelimeyi tamamlayamıyor. Her ne kadar sen doğruluk timsali olan üç atayı (İbrahim, İshak ve Yakup) içinde barındırsan da (şin harfindeki üç çatal) diğer iki harf sana eklemlenerek "yalan"ı (*şeker*) ortaya çıkarıyorsunuz. Bunu görünce *şin* harfi hemen huzuru terk etti.

Onun ardından *tsadi* (צ)[53] harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira *tsadikim* (Sıddıklar) benimle isimlendirilir ve sen de *Tsadik* (Sıddık) olarak isimlendirilmektesin. Zira senin hakkında "Yahve, sıddıktır"[54] denilmiştir. Dünyayı benimle yaratman uygundur. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Sende iki harf gizlidir, *nun* ve *yod*. Seni ikiye bölüp bir başka işte kullanacağım. *Tsadi* huzurdan ayrıldı.

Ardından *pe* (פ) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira ben kurtuluş (פורקנא *purkena*) ve halas olmaya (פדות *pedut*) işaret ederim. Bu sebeple dünyayı benimle yaratman uygundur. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Haklı olabilirsin, fakat sen gizli bir suça işaret etmektesin aynı zamanda. Aynen saldırıp sonradan kafasını vücuduna gizleyen yılan gibisin.[55] Sanki günah işleyip de başını gizleyen ve ellerini uzatan birini andırıyorsun.

Ayn (ע) harfi tevazu anlamına gelen *anava* (ענוה) kelimesini öne sürerek dünyanın yaratılmasını istedi, ama Yüceler Yücesi ona şöyle dedi: *Avon* (günah עון) kelimesi de senle oluşur. Dünyayı seninle yaratmayacağım. Bunun üzerine *ayn* harfi huzurdan ayrıldı.

53 Arapçadaki *sad* harfine tekabül etmektedir.
54 Mezmurlar, 11:7.
55 *Pe* harfinin üst kısmı, başını gizleyen yılana benzetilmektedir.

Sameh harfi (ס) huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira *semiha* (סמיכה destekleme) anlamını içeririm. "Rab, her düşene destek olur"[56] cümlesinde ifadesinde denildiği gibi. Yüceler Yücesi şöyle dedi: O zaman nerede olman gerekiyorsa orada olmalısın, bir yere kıpırdama! Eğer, dünyayı seninle yaratırsam düşenlere ne olacak, sana kim yaslanacak! *Sameh* harfi hemen huzuru terk etti.

Nun (נ) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira sen *Nora* (Azim נורא) olarak isimlendirilmektesin. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Yerine dön, çünkü *sameh* harfi senin yüzünden yerine döndü. [Çünkü sen düşenleri (*Noflîm*) temsil ediyorsun] Ona yaslan. Bunun üzerine *nun* huzuru terk etti.

Mem (מ) harfi huzura girdi ve ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira çünkü sen *mem* harfiyle *meleh*(Kral מלך) olarak isimlendiriliyorsun. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım, zira dünya bir krala ihtiyaç duyacak yarattığımda. Yerine dön ve *lamed* ve *kâf* hafiyle birlikte ol (yani *melek* kelimesindeki diğer iki harfle). Zira dünya kralsız olmaz [seni o zaman kullanacağım].

O sırada *kâf* (כ) harfi Tanrı'nın azamet tahtından aşağı indi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira ben senin azametini (*Kavod* כבוד) temsil ediyorum. *Kâf* harfi Tanrı'nın azamet tahtından inerken 200.000 âlem titredi, taht sallandı ve bütün âlemler yok olmanın eşiğine geldi. Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Kâf kâf*! Ne arıyorsun burada, zira sen aynı zamanda tahribatı (*Kliya* כליה) temsil edersin. Çabuk dön yerine ve orada kal! Bunun üzerine *kâf* huzuru terk etti ve yerine döndü.

Onun ardından *yod* (י) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin mübarek ismin *Yahve* benimle başlar. Dünyayı benimle yaratman yakışık alır. Yüceler Yücesi ona şöyle dedi: Sana benim adımda bir parça oluşturmak şerefi yeter, sen benim ismimde kendine yer bulmuşsun oradan sökülüp atılmamalısın.

Ardından *tet* (ט) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira sen iyi (*tov* טוב) olarak isimlendirilmektesin.[57] Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım. Zira iyiliği, ben-

56 Mezmurlar, 145:14.
57 Mezmurlar, 25:8.

den korkanlar için gelecek dünyada kullanacağım. "İyiliğin ne büyüktür ya Rab! Onu senden korkanlar için saklarsın"[58] cümlesinde buna işaret edilmiştir.

Ardından *zayn* (ז) harfi girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin çocukların (İsrailoğulları) Şabat'ı *zahhor* (gözet/hatırla זכור) ifadesiyle gözetirler.[59] Yüceler Yücesi şöyle dedi: Dünyayı seninle yaratmayacağım, zira şeklin keskin bir kılıç ve mızrağı andırıyor. *Zayn* harfi, bunu duyar duymaz huzuru terk etti.

Vav (ו) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira senin Yahve ismini oluşturan harflerden biriyim. Yüceler Yücesi şöyle dedi: Sana da senden sonra gelecek *he* (ה) harfine de benim ismimde bir parça olma şerefi yeter, dünyayı sizinle yaratmayacağım.

Dalet (ד) ve *gimel* (ג) harfleri huzura girip önceki harflerin söylediklerine benzer şeyler söylediler. Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Dalet* fakirlik demek, *gomel* de hayırseverlik demek. Dünyadan fakir eksik olmayacak, birbirinizden ayrılmayın ve biriniz diğerinin varlık sebebidir.

Bet (ב) harfi huzura girdi ve şöyle dedi: Âlemlerin efendisi! Lütfen dünyayı benimle yarat, zira bütün mekânlarda mübareksin (*Baruh* ברוך) sen! Yüceler Yücesi şöyle cevapladı: Gerçekten de dünyayı seninle yaratacağım, sen yaratmanın başlangıcını teşkil edeceksin. Bereşit bara Elohim .... (Başlangıçta Tanrı yarattı)

Alef (א) harfi ayakta dikili kaldı ve huzura girmedi. Yüceler Yücesi ona "*Alef alef!* Neden diğer harfler gibi huzuruma girmiyorsun?" diye seslendi. *Alef* şöyle cevap verdi: Âlemlerin efendisi! Gördüm ki harfler birer birer huzurundan eli boş döndüler. Ben ne yapabilirdim ki! Ayrıca sen bu şerefi *bet* harfine bahşettin bile. Bir kuluna verdiği hediyeyi geri alıp bir başka kuluna vermesi Yüce Kral'a yakışmaz. Bunun üzerine Yüceler Yücesi şöyle dedi: *Alef alef!* Her ne kadar dünyayı *bet* harfiyle yaratacak olsam da sen harflerin ilki olacaksın. Ben seninle tek (*Ahad*) olarak anılacağım. Seni hesaba katmadan hiçbir sayı sayılamayacak ve her şeyin sırası senden başlayacak.

58 Mezmurlar, 31:19.
59 Çıkış, 20:8.

c. Gematria (Ebced) Kullanımları

I. Örnek: "Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa **(Zahhor)!**"[60]

Pasajda geçen hatırla (*zahhor* זכר) kelimesinin harflerinin ebced değerleri 7+20+200=227 şeklindedir. Bereket/kutsama (*braha* ברכה) kelimesinin ebced değerleri 2+200+20+5=227 şeklindedir. Buradan şu sonuç çıkıyor: Şabat'ı gözetenin hayatına bereket gelir.[61]

II. Örnek: Yakup Edom topraklarında, Seir ülkesinde yaşayan ağabeyi Esav'a önceden haberciler gönderdi. Onlara şu buyruğu verdi: "Efendim Esav'a şöyle deyin: Kulun Yakup diyor ki şimdiye kadar Lavan'ın yanında konuk olarak kaldım."[62]

"Kaldım (גרתי)" kelimesinin ebced değeri 613 eder. Bu rakam Yahudilikteki emir ve yasakların toplamına eşittir. Buradan şu çıkar: Yakup, "Kaldım" ifadesiyle "Her ne kadar Lavan gibi bir sahtekârın yanında yaşasam da Tanrı'nın buyruklarından ayrılmadım, 613 emri yerine getirdim, yani onun kötülükleri bana bulaşmadı" demek istemiştir.[63]

III. Örnek: Musa Kûşlu [Etiyopyalı] bir kadınla evlenmişti.[64]

Metinde geçen *Kuşît* (Etiyopyalı כושית) kelimesinin ebced değeri 736'dır. Bu sayı *yefat mar'e* (güzel yüzlü יפת מראה) kelimesiyle aynı ebced değerine sahiptir. Buradan Musa'nın aldığı kadının güzel olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki kem gözlerden sakındırmak için yakışıklı bir çocuğa Mağribî derler, benzer şekilde nazardan korumak için Musa'nın aldığı güzel kadına Etiyopyalı denmiştir.[65]

d. Yakup'un Tanrı'nın Meleğiyle Güreşmesi[66]

Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı'nın sığ yerinden karşıya geçti. Onları karşıya geçirdikten

60 Çıkış, 20:8.
61 Katz, "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture," s. 56.
62 Tekvin, 32: 4-5.
63 Raşi, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit 32:5.
64 Sayılar, 12:1.
65 Raşi, Bamidbar, 12: 2, c.4, s. 70; Yitshak Magriso, *The Torah Anthology: Meam Loez*, c. 4:1, s. 312.
66 Bahya Ben Aşer (ö. 1340), *Peruş al ha-Tora*, Bereşit, 32: 22-24.

sonra sahip olduğu her şeyi de geçirdi. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarıncaya kadar onunla güreşti Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına vurdu.[67]

a-Bir adam onunla güreşti ויאבק איש עמו (*vayyeavek iş immo*)[68] cümlesinde fiil *yeabek* olarak geçmektedir. Fiildeki *alef* harfi he harfi ile değiştirilerek *vayyehabek* (ויחבק kucakladı) şeklinde anlaşılabilir, böylece melek Yakup'la kucaklaştı anlamı çıkar.

b-Bir başka açıdan düşünüldüğünde *alef-bet-kof* (אבק) harfleri, yani fiil kökünün güreşmek dışında toz/toprak anlamı da mevcuttur. Bu anlamda Yakup, toprağa bulandı anlamında kullanılmıştır denilebilir. Yakup'un güreştiği adam da Esav'ın göksel anlamda temsilcisi hükmündedir. Melek, "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin" dedi. Burada Tanrı diye kastettiği Esav'ın semavî temsilcisidir. İnsanlar dediği de kardeşi Esav ve dayısı Lavan'dır.

c-Bilindiği üzere insanoğlunun cennette işlediği günah olmasaydı melekten farkı olmayacaktı. Hatta meleklerden üstün olacaktı. Melek, Yakup'la mücadeleye etmeye geldiğinde bir günah bulup onunla Yakup'a yüklenmek ve alt etmek istedi. Fakat bunu yapamadı, zira Yakup'ta bulduğu tek "günah" iki kız kardeşi [Lea ve Rahel] aynı anda alma günahı idi. Aslında bu da o dönemler itibariyle yasak değildi. Tevrat, "Melek, Yakup'un uyluk kemiğinin başına vurdu" ifadesini kullanmaktadır. Tevrat burada örtmeceli bir ifade kullanmıştır. Burada melek aslında iki kız kardeşi aynı anda almasına ihtar anlamında Yakup'un cinsel organına vurarak onu yürüyemez hâle getirdi. Bundan dolayı da bir müddet aksayarak yürümek zorunda kaldı.

d-Pasajda kastedilen bir diğer anlam şudur: Esav'ın semavî temsilcisi hükmünde olan meleğin Yakup'un uyluk kemiğine vurarak zarar vermesi, Esav'ın soyunu temsil eden Romalıların Yahudilere verdiği zararlara ve onlara ettikleri zulümlere işaret etmektedir.

e. Kadının, Erkeğin Kaburga Kemiğinden Yaratılması

Tanrı, Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi.[69]

67 Tekvin, 32: 22-24.
68 Tekvin, 32:25.
69 Tekvin, 2: 21-22.

Metinde geçen ויסגור בשר (etle kapadı) ifadesine kadar Tevrat'ın başından bu yana *sameh* (ס) harfi hiç kullanılmadı. Bu da kadının yaratılmasına kadar şeytanın dünyaya giriş yapacağı bir yer bulamadığını gösteriyor. Havva yaratılır yaratılmaz şeytan onunla birlikte yaratıldı. Bir başka noktada da *sameh* harfinin şekline baktığımızda onun kapalı oluşundan kadının kocasına karşı daima kapalı kutu olacağına işaret çıkarabiliriz.[70]

Sonuç ve Değerlendirme

Tevrat'ın bâtınî tefsiri sadedinde işlenen konular ışığında şu hususlar dikkat çekmektedir:

I. Gerek mistik tecrübelerin gerekse bunların Tevrat'a yorum olarak yansımalarının bireysel, indî ve özel olduğu ortaya çıkmaktadır.

II. Gerek Hıristiyanların manastır gelenekleri ve buna bağlı olarak Fransisken ve Dominiken tarikatlerinin etkisi, gerekse İslam dünyasındaki Sûfî akımlar Yahudileri kendi içlerinden sûfî/mistik bir bir yorumu dışarıya taşırmak zorunda bırakmıştır. Bu anlamda Zohar, Hıristiyan ve Müslüman meydan okumalarına Yahudi cevabını temsil etmektedir.

III. Zohar öncesinde gerek mistik tecrübeler gerekse Tevrat'ın yorumuyla ilgili sırlar kapalı kapılar ardında sadece şifahi olarak nakledilirken Zohar Tevrat'la ilgili gelen nakilleri iki kapak arasında insanlara sunmuştur. Bu anlamda kendi geleneklerine çok da uyuşmayan bir biçimde yaygınlaşması da sağlanmıştır. Bu durum Zohar'ı Yahudi mistik tarihinde istisnai bir metin konumuna getirmiştir.

IV. Zohar başta olmak üzere Yahudi mistiklerin Tevrat'ın bâtınî tefsirine yönelik tutumları dinamik ve değişkendir. Bir diğer ifadeyle her saat ve hazırbulunuşlukta aynı ayet yeni bir anlam ve yorumla karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de tüketmenin mümkün olmadığı sınırsız bir alan mevcuttur.

V. Tevrat'ın bâtınî tefsiri sadece Orta Çağ'da değil, bugün de çok rağbet gören bir ameliyedir. Öyle ki Zohar'ı yaygınlaştırma adına Kabala Center türü kuruluşlar, Zohar'ın Aramice orijinal metnini ve İngilizce çevirilerini dünyanın dört bir tarafına ücretsiz olarak dağıtmaktadırlar. Bu anlamda Hıristiyan misyonerlerini andıran bir gayret söz konusudur.

70 Hezekiah ben Manoah, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit 2: 21-22; Bahya ben Aşer, *Peruş al ha-Tora*, Bereşit, 2: 21-22.

VI. Raşi'den sonra yapılan tefsirlerin arasında bâtınî karakterli birçok tefsir yer almaktadır. Bu tefsirler içerikleri itibariyle tamamen bâtınî tefsir olmayıp literal anlamın dışında bâtınî anlamı da önemseyip sık sık müracaat eden tefsirler olarak değerlendirilebilir. Yine literal tefsir olarak öne çıkan Raşi ve onu takip eden ekol bile birçok Tevrat pasajını yorumlarken bâtınî yorumlara yer vermişlerdir. Bu anlamda tefsirler ne tamamıyla literal ne de tamamıyla bâtınîdir.

VII. Tevrat'ın bâtınî tefsirine yönelik ilgi bugün de başta İsrail'deki yeşivalar ve dinî gruplar olmak üzere Yahudiler arasında üst düzeydedir. Bu anlamda İsrail'deki birçok dinî grup Zohar'dan bahsederken Zohar ha-Kadoş (Kutsal Zohar) ifadesiyle bahsetmekte ve vaazlarında temel başvuru kaynağı olarak kullanmaktadır.

VIII. Bâtınî yorumda sınırsız esneklik bulunmaktadır. Normal şartlar altında Tevrat'taki bir sorunu yorumlama sadedinde bâtınî tefsire başvurulurken oradaki sorundan daha büyük sorunlar içeren metafizik/mistik anlatılardan kaçınılmamaktadır. Bunda en büyük rahatlık, bunu denetleyecek bir mekanizmanın olmayışı ve bazen de insanların psikolojilerine çok uygun gelecek açıklamaları ihtiva etmesidir.

IX. Tevrat'ta anlaşılması zor ve aklen-ahlaken kabul edilmesi imkânsız gibi görülen birçok sorun, bâtınî anlamın verdiği yorum esnekliği ile çok rahat bir şekilde çözülmektedir. Bu anlamda bâtınî yoruma başvurmanın Yahudi hahamlar açısından pratik ve pragmatik bir çok faydası da vardır.

Halis Albayrak: Çok teşekkür ederim Yasin Hocam. Tabii -konuşmanızın başında çalışma alanınızı kastederek akademide öksüz evlat muamelesi gördüğünüzü belirttiniz ama- öksüz evlat değilsiniz. Burada belki ilk defa çağırılmış olabilirsiniz ama Dinler Tarihi uzmanları çağırılıyor bildiğim kadarıyla.

Şimdi ben başka bir açıdan bakacağım. Bizim tefsirde dayanağımız sizsiniz. Yani biz İsrailiyyat'la belli bir noktaya geldik. Dolayısıyla biz Dinler Tarihi araştırmalarından çok yararlanıyoruz. Bugün de, sağolsunlar, bizim Dinler Tarihi araştırmacılarımız, hocalarımız yayınlarıyla bize ışık tutuyor ve biz tefsir yaparken çok yararlanıyoruz. Özelde de Yasin Hoca'nın araştırmalarından çok yararlanıyorum ben. Bunu da özellikle zikredeyim. O bakımdan Dinler Tarihi araştırmaları Tefsir için vazgeçilmez bir kaynaktır. Onlar olmadan bizim adım atmamız çok da mümkün değil. Çünkü "*musaddikan limâ beyne yedeyh*", yani, biz Kur'an'ın müminleri olarak, "*önceki kitapları tasdik*" ediyoruz. O bakımdan bizim için çok önemlisiniz Yasin Hocam.

Peki, şimdi sözü fazla uzatmadan hemen Mahmut Aydın hocamı davet edeyim. Buyurun Mahmut Hocam.

Müzakere

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

"Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu" Tebliğinin Müzakeresi

Her ne kadar kutsal metinlerin yorumlarında aslolanın, metnin dilinin imkânları dâhilinde zâhirî anlam veya literal anlam olduğu yorum geleneklerinin birçoğu tarafından söylense de neredeyse tüm dinsel geleneklerin yorum süreçlerine göz atıldığında bâtınî anlamın, pratikte önemsenmiş bir olgu olduğu görülür. Bu durum, kimi zaman semboller ve metaforik yapılar aracılığıyla zâhirî anlamın içine bâtınî yorumun eklenmesi şeklinde olabilir; kimi zaman da hakikati, görünen veçhesinin dışındaki ufuklara çekmek ya da zâhirî anlamın yetersizliğini göstermek için bâtınî yorumun bütünüyle kullanılması şeklinde olabilir.

Kanaatimizce bunun en temel sebeplerinden biri, farklı dinsel geleneklerde "hakikat" diye nitelendirilen şeyin, söz konusu geleneklerin kutsal metinlerinin dile getirme tarzlarını ve "dil"in sınırlarını aşan bir niteliğe sahip olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda bâtınî yorum, hakikatin dile gelişinin sonsuz ve sınırsız olduğuna işaret etmektedir. Burada aslolan, metinler ve onların anlatış biçimleri değil, hakikatin bilgisidir. Ve hakikatin dile gelişleri, metinlerin imkân ve söyleme tarzlarını aşar. Yahut metinler bu dile gelişlerin yalnızca bir parçasını ifade ederler. Bu bağlamda metinlerin veya kutsal metinlerin bâtınî yorum açısından önemi, hakikatin farklı dile gelişlerinin görünmesi veya gösterilebilmesi için yorumcuya bir kalkış noktası sunmasıdır. Bu yüzden bâtınî yorum, hakikatin sonsuz dile gelişleri hakkında metnin söyleme tarzından daha fazla bilgiye ve bilince sahip olan yorumcuya/müfessire hakikati yeniden farklı tarzda ifade etme imkânı tanır. Bu anlamda alegorik ve bâtınî

yorumda aslolan, *metnin* kendisi değil, hakikatin bilgisine vakıf olan *yorumcunun ufku*dur Dahası, alegoride ve bâtınî yorumda, yorumcu karşısında metin *birincil* gerçeklik değil, *ikincil* gerçeklik konumundadır. Bu bağlamda alegorik ve bâtınî yorum, *metin* karşısında ve kimi zaman da metne rağmen *okura* daha fazla imkân tanıması, böylece metin vasıtasıyla okurun kendi kişisel yaşam tecrübesini dile getirmesi adına kayda değer bir özgürlük alanı açmaktadır.

Şu hâlde, hem alegorik hem de bâtınî yorum, hakikatin bilgisine şu ya da bu şekilde, az ya da çok vâkıf olmuş yorumcunun bunu okura ulaştırmak için metnin dilinin dışında yeni söylem tarzları geliştirmesi olgusudur. Bu anlamda alegorik ve bâtınî yorumlar, *kutsal metin*ler ile *okur*lar arasında bir boşluk olduğu fikrinden hareket eder. Bu boşluk, hakikati baştan beri anlamış bir bilinç olarak yorumcunun ufkuyla doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu yüzden bâtınî yorumun kendisi, kaynak metnin (kutsal metin) bir açıklamasını ve tefsirini yapmakla kalmaz aynı zamanda kendisi de hakikatin yeni bir dile gelişi olarak metinleşir ve çoğu zaman kutsallaşır. Metin ile okur arasındaki boşluğu gidermeyi amaçlayan bâtınî yorumun, metni de yavanlıktan kurtararak onu okur için daha anlamlı ve çekici yapma gibi bir rolünün de olduğunu söyleyebiliriz. Konumuzla ve bildiriyle ilgili olması bakımından Yahudi yorum tarihinde Talmud, Zohar gibi metinlerin statülerinin geldiği nokta bunun iyi bir örneğidir.

Bu kısa açıklamalar, esas itibariyle Yasin Meral'in söz konusu bildirisini okurken bâtınî yorum geleneği içinde metin-okur ve hakikatin bilgisi arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu düşünmemin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Öyle ki Meral'in bildirisinin giriş kısmında Talmud'tan alıntıladığı hikâye, bize kalırsa metin-okur arasındaki özgürlük alanının sınırları açısından da okunabilir. Gerçekten de Meral'in bildirisi, bâtınî yorum geleneğinin metin ile okur arasında nasıl bir ilişkiyi öngördüğü konusunda ilginç ipuçlarını barındırmaktadır. Ancak Meral bu felsefî ve hermenötik arka plana dikkat çekmek yerine daha tarihsel, betimleyici ve daha teknik analizlere girişmeyi, Yahudi yorum geleneği konusunda kısa ama derli toplu literatür bilgisi vermeyi uygun bulmuş. Fakat öte yandan bu bildiri bâtınî yorum bağlamında metin-okur arasındaki ilişki sorununa, bu bağlamda hakikatin metin dışında farklı dile gelişleri sorununa ve bu dile gelişlerin zamanla kutsal metnin dışında alternatif-otoriter bir metin hâline gelişi sorununa değinmek suretiyle daha ilgi çekici hâle getirilebilirdi. Belki de Meral bu tarz tartışmaların bir sempozyum bildirisinin

kapsamını aşacağı düşüncesiyle bu hususlara değinmemiş olabilir. Yine de bu felsefî arka planın önemli olduğu ve bunun, bildirinin bize kalırsa en önemli eksiği olduğunu belirtmemiz gerekir.

Talmud'da yer alan bir öyküden hareketle Yahudi dinî literatüründe keşf, keramet, ilham, müşahede gibi bâtınî bilgi edinme vasıtalarıyla dinî hükümler kurmanın din bilginleri tarafından hoş görülmediğini belirten Meral bu duruma rağmen Yahudi dinî geleneğinde kutsal metinlerin bâtınî yorumlarıyla ilgili zengin bir literatür bulunduğunun altını çizmektedir. Yahudi kutsal metin geleneğindeki zengin bâtınî yorum literatürünü özellikle Zohar ekseninde bazı örneklerle inceleme konusu yapan Meral'in çalışmasını okuduğumuzda literatür bilgisi olarak ve teknik açıdan şu temel hususlar ön plana çıkmaktadır:

1. Yasin Meral bildirisinde *Ölü Deniz Yazmaları* olarak da bilinen Qumran metinlerinde *peşer* türü metinlerin üç anlamının bulunduğuna dikkat çekildikten sonra ikinci anlam olarak apokaliptik beklentilere vurgu yapıldığını ifade etmektedir. Konu bâtınî yorum olduğundan, araştırmacı burada Qumran metinlerinin kaleme alındığı dönemin ciddi apokaliptik söyleme sahip olduğu üzerinden bir okuma yaparak apokaliptik beklentilerin Yahudi kutsal metinlerinin bâtınî olarak yorumlanmasında etkisi olup olmadığını ve eğer varsa bunun nasıl olduğunu örneklerle okuyucunun dikkatine sunması kendisinden beklenirdi.

2. Öte yandan kısa da olsa bu apokaliptik söylemlerin politik bağlamla ilişkisi ve bu politik bağlamın bâtınî yoruma etkisi bir paragrafla ifade edilebilirdi. Keza Yahudi tarihi boyunca Hz. Musa ve Harun soyundan gelen kohenlerin birbirleriyle mücadelelerinin nasıl kutsal metnin bâtınî yorumu bağlamında da sürdürüldüğü kısaca ifade edilebilirdi. Burada anlaşıldığı kadarıyla alegorik ve bâtınî yorum bir tür politik dil olarak işlev görmektedir. Tevrat'taki birtakım kıssaların yorumlanma biçimleri, dışardan bakan biri için belki de bu çerçevede yeniden ele alınabilir.

3. Yahudi tarihine baktığımızda Essenîlerle aynı dönemde yaşadığını öğrendiğimiz *Therapeutae* adlı grup da dinî bir gelenek olarak alegorik yorumu benimsemişti. Philo'nun belirttiğine göre grup üyeleri şafak vakti ve akşam olmak üzere günde iki kez bireysel olarak ibadet ederlerdi. Bu iki vaktin arasında da manevî talim ile meşgul olur, kutsal yazıları okur ve atalarına ait felsefe aracılığıyla bilgelik ararlardı. Onlar okudukları kutsal metinleri de alegorik yani bâtınî olarak yorumlarlardı. Çünkü onlara göre lafzın arkasında saklı olan

gizli bilgiler, derûnî manaları anlamaya çalışarak elde edilir. Aynı zamanda onların düşünce sistemlerini ve yollarını kuranlara (kadim insanlara) ait metinler de bulunmaktadır ve bu tür yazılar da alegorik bir şekilde anlaşılmaya çalışılmıştır. Günlerini tefekkür ile geçiren *Therapeutae*'nin üyeleri, aynı zamanda ilahiler ve mezmurlar da yazarlardı.[1] Yahudi bâtınî yorum geleneğinin erken dönem örneklerinden olması hasebiyle Meral'in bu gruba ve mensuplarının bâtınî yorumlarına yer vermesi kendinden beklenirdi.

4. XII-XIII. yüzyıl öncesindeki alegorik yorumlar 'sistemsiz risaleler' olarak görülmektedir. Bu bağlamda bâtınî tefsir geleneği Aristobulus ile başlatılmakta ve İskenderiyeli Philo da sürece dâhil edilmektedir. Ancak Aristobulus'un öncesinde bâtınî yorum geleneğinin olup olmadığı, eğer yoksa bunun muhtemel nedenlerinin neler olduğu ve Aristobulus'un bâtınî yorumlarının Yahudi geleneğinde nasıl karşılandığı veya diğer bir ifadeyle Yahudi din bilginlerinin kutsal metinlerin bâtınî olarak yorumlanmasına nasıl baktıkları gibi sorular araştırmacı tarafından yanıtlanmaya çalışılmalıydı.

5. Çalışmada İskenderiyeli Philo'nun alegorik yorumda zirve olduğu ifade edilmekle birlikte ona yeterince yer verilmediği görülmektedir. Ancak her ne kadar Yahudi geleneğinde sessiz kalınarak veya bahsedilmeyerek cezalandırılmış olunsa da İskenderiyeli Philo'nun elimize ulaşan Tevrat yorumları, Yahudi yorum geleneğindeki ilk derli toplu ve günümüze kadar ulaşmış ciddi bir külliyatı teşkil etmektedir. Bu yönüyle Philo'nun atlanarak Yahudi bâtınî yorum geleneğinden bahsedilmesi, bu geleneğin kökleriyle ilgili bir eksiklik olarak durmaktadır.

Burada şu sorulara değinilmesi faydalı olurdu: Acaba Philo'nun Yahudi kökenli olmasına rağmen Yahudi din bilginlerinin veya otoritelerinin, onun bâtınî yorumlarını, Kilise Babaları benimsemiş olduğu için mi dikkate almadılar? Yoksa Philo döneminde Yahudi geleneğinde bâtınî yoruma itibar edilmiyor muydu? Bu noktada şu hususun da altını çizmek istiyoruz: Philo kendi döneminde aşırı alegoristler diye tanımladığı bazı eğilimlerin olduğundan bahsetmektedir. Eğer durum buysa, o zaman yukarıda yanıt aradığımız sorular daha bir önem kazanmaktadır. Yine Philo'nun döneminde alegorik/bâtınî yo-

1 Philo, *On the Contemplative Life*, The Loeb Classical Library, Cambridge 1929, s. 27-29. Philo'ya ait metinlerin tercümeleri, F. H. Colson-G. G. H. Whitaker'in *Philo with an English Translation* [The Loeb Classical Library, Cambridge 1929] adlı eserinden alıntılanmıştır.

rumun varlığına dair ifadesinden söz konusu yorum tarzının kabulüne veya *aşırı* olup olmamaya dair kriterlerin neler olduğu ile ilgili Meral'in ana hatlarıyla da olsa bilgi vermesi gerekirdi. Ayrıca, eğer çalışmada tüm Yahudilerce kabul edilen en geniş Yahudi bâtınî yorum geleneği kastedildiği için Philo'ya atıf yapılmamışsa, aynı şey temel referans alınan Zohar için de söylenebilir. Çünkü Yahudi geleneğine baktığımızda Zohar'ın tüm Yahudiler tarafından kabullenilmediğini veya en azından referans alınmadığını görmekteyiz.

6. Kutsal metinde açık ve gizli anlamlar bulunduğunu belirten Philo, gizli anlamın çoğu kişi tarafından görülemeyeceğini,[2] bunun ancak maddî dünya ile ilgili olmayan ve salt gerçekleri tasavvur edebilenler,[3] kendilerini bedenin formlarını değil, ruhun eğilimlerini kavramaya verenler[4] ve alegori ile görmeye kabiliyetli olanlar[5] tarafından kavranılabileceğini söyler. Philo bu bağlamda bazen kendinden önceki alegorik yorumları kabul ederken,[6] bazen de yapılan yorumlara katılmaz.[7]

7. Alegorik yorum tarzını, 'bir gizem ve girilmesi gereken bir yol' olarak algılayan Philo, bazı tecrübesiz kişilerin, 'kendini saklamayı seven tabiatı anlamakta sıkıntı'[8] yaşayacaklarını zikreder. Nitekim alegorik yorumun, 'Tanrısal ve en kutsal gizem' olduğunu ve bundan dolayı 'bu tür bilgilerin, kendilerini kelime oyunlarına ve dil hokkabazlıklarına veren kişilere aktarılmamasını'[9] söyler. Bu bağlamda Philo için alegori aynı zamanda bir 'mistik' metottur.

Philo kendi döneminde literalist ve alegorik olmak üzere iki tür yorum geleneğinden bahsederken bunların aşırılarının bulunduğunu dile getirir. Philo kendi dönemindeki literalistlere karşı olumsuz tanımlamalarda bulunduğu gibi, metni aşırı alegorileştirenlere de birtakım yorumlar getirir. Ona göre metin içinde 'görünmeyenin doğru bir şekilde araştırılması ve görünenin de kusursuz bir şekilde gözetilmesi' gerekir. Metni aşırı mecazlaştıranlar, meseleyi pervasızca ele aldıkları için kınanırlar.[10]

2 Philo, *On Abraham*, s. 200.
3 Philo, *On Abraham*, s. 236.
4 Philo, *On Abraham*, s. 147.
5 Philo, *On Noah's Work as a Planter*, s. 36.
6 Philo, *On the Change of Names*, s. 141.
7 Philo, *Allegorical Interpretation*, I, 59.
8 Philo, *On Flight and Finding*, s. 179.
9 Philo, *On Chrubim*, s. 42.
10 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 89-90.

Philo'nun söz konusu eleştirilerini şöyle formüle edebiliriz: a) İlâhî yasanın (Tora/Tevrat) lafzî anlamını dikkate almayanlar, kamuoyunun indinde bilinen şeyleri küçümser ve bunlara yönelik güveni zayıflatırlar. Bu kişiler, çölde tek başına yaşayan veya manevî/ruhî bir varlıkmış gibi davranırlar. Sanki bu kişiler, hakikati tüm çıplaklığı ile keşfetmiş gibi bir tutum sergilerler.[11] b) Yasaya pratikte, yani dinî uygulamalarda da riayet etmek, insanların Yahudiliğe bağlılıklarını kuvvetlendirir ve tanrısal ilhamla beslenmiş kişilerin getirdiklerini, popüler şeylerle değiştirmeme ilkesini ortaya koyar.[12] c) Ruh ile beden nasıl birbirine bağlı ve beden, ruhun ikametgâhı ise metnin dış anlamını dikkate almak da iç anlamın korunması için önemlidir.[13] d) Şabat, Tapınak, sünnet ritüellerin/uygulamaların bâtınî anlamını alırken, bunları yürürlükten kaldırmamalı, terk etmemeli veya ihmal etmemeliyiz.[14] Nitekim bu bağlamda 'her ne kadar sünnet, tüm zevklerin ve arzuların kesilip atılmasının bir sembolü ise de bu bizim sünnete dair yasaları feshetmemiz anlamına gelmez'[15] der.

Philo'nun dikkatleri çekmiş olduğu bu hususlar, aynı zamanda insanlarda böyle bir eğilimin varlığını da gösterir.

8. Çalışmada, İskenderiye Yahudilerinin alegorik yorum yapmalarındaki temel amacın "Tevrat'ın Tanrı sözü olduğunu, makul, kabul edilebilir ve insan tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymak" olduğunun altı çizilmektedir. Her ne kadar bu husus olgunun bir tarafını açıklıyor olsa da öte yandan Helenizme ve Helen dinlerine Yahudiler içinde ciddi geçişlerin olduğunu göz ardı etmektedir. Dolayısıyla bir diğer amaç da bu geçişi durdurma adına kendi dinî metinlerinin de ne kadar felsefî olduğunu gösterme kaygısı olduğunu öz ardı etmemek gerekir.

9. Metinden, alegorik yorumun Yahudilik bünyesinde ortaya çıkışında ve kabul görmesinde öteki kültürlerin etkisinin olup olmadığı tartışılmayıp doğrudan bu yorum metodunun Yahudiliğin kendi bünyesinden çıktığı gibi bir izlenim edinilmektedir. Oysaki Yahudilik öncesi bu metodolojinin antik Yunan'da (Stoa, Platon) kullanıldığına dair ciddi örnekler bulunmaktadır. Bu sürecin bir etkileşim sonucu olup olmadığı, eğer olduysa nasıl olduğunun tartışma konusu edilmesi Yahudi literatüründe bâtınî yorum geleneğinin anlaşılmasına ciddi katkı sunabilirdi.

11 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 90.
12 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 90.
13 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 93.
14 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 91-92.
15 Philo, *On the Migration of Abraham*, s. 92.

10. Çalışmada İbranice'de cinsel uzuvları ifade eden kelimelerin bulunmadığı belirtilerek İbranice'nin önemine işaret edilmeye çalışılmış. Peki, cinsel uzuvlarla ilgili olarak Yahudiler hiçbir ifade kullanmıyor muydu? Veya hangi terminolojiyi kullanıyorlardı?

11. Bildiride, Zohar'ın doğuşuna dair yapılan açıklamada, 'Zohar adı altında kitaplaştırılan bu tecrübe ve birikimler bir yandan aklı öne çıkaran Yahudilerin kendi içerisindeki düşüncelere tepki, diğer taraftan da mistik eğilimlerin arttığı bir ortamda Yahudilerin alternatif söylemi olarak doğmuştur' (s. 14) denilmektedir. Bu açıklama her ne kadar kökenle ilgili bir probleme yanıt olmaya çalışsa da metinlerin çıktığı bağlam göz ardı edilmektedir.

Bu bağlamda şöyle bir soru dönemin mistik hareketlerini ve yorumlarını anlamak için daha anlamlıdır: 'Acaba ne olmuş olabilir de bu dönemde Yahudi, Hıristiyan ve İslam mistiklerine dair en sistematik eserler çıkmıştır?' Zira XII-XIII. yüzyıl Yahudi, Hıristiyan ve İslam mistik geleneklerinin sistematik hâle geldiği dönemler olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu yüzyılları ve bu olguyu okumak için öncelikle bu dönemdeki acıların perçinleşmesinde önemli etkileri bulunan *Veba salgını, Haçlı Seferleri ve sonuçları* ile *Moğol istilalarını* göz ardı etmemek gerekir. Bu tür acıların insanların mistik eğilimlere yönelmesindeki etkileri tahlil edilirse Zohar ve buna benzer mistik yorumların arka planına dair daha geniş bir perspektif sunulabilir.

12. Çalışmada Zohar'ın yazarı ile ilgili şöyle bir bilgi verilmektedir: 'Kabalacıların en önemli kitabı Zohar'ın II. asırda Şimon bar Yohay tarafından kaleme alındığı şeklindeki düşünce bugün Yahudi araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. (s. 15)' Bar Yohay tarafından yazılmadığı genel kanaat olduğu hâlde metinde Zohar ile ilgili köken onun üzerinden aktarılmaktadır. Burada asıl soru, 'böyle bir durum olmasına rağmen bu eserin neden Bar Yohay'a atfedildiği ve ondan nasıl bir otorite alınmaya çalışıldığıdır. Metinde bu hususa dair bir analiz bulunmamaktadır.

13. Metinde *Sefer ha-Zohar al ha-Tora* isimli eserin, Aramice yazıldığı ifade edilmektedir (s. 16). Cinsi uzuvlara dair herhangi bir kelimenin bulunmadığı İbranice yerine bu eserin yazımında neden Aramice kullanılmıştır? Zira Yahudi mistikler, İbranicenin önemine ve hatta kutsiyetine inandıkları için birçok harf tahlilini bunun üzerine inşa ederken, buradaki Aramice tercihin gerekçesi nedir?

14. Kadının yaratılışı ile ilgili olarak verilen örnekte doğrudan 'Âdem'in kaburga kemiğinden alındığı yönündeki metin alıntılanmış ve bunun üzerine Zohar'daki alegorik yorum aktarılmıştır. Ancak Tevrat ile ilgili dört kaynak teorisi (J, E, D, P) göz ardı edilerek yapılan hiçbir yorum sağlam bir zemine oturmamaktadır. Zira yaratılış ile ilgili Tekvin kitabının I ve II. bablarında iki farklı anlatının olduğuna dair Dinler Tarihi bağlamında bir yorum yapmak yerine doğrudan metni alıntılamak pek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca, Tekvin'in I. babındaki kadın ve erkeğin yaratılışına dair anlatının Zohar'da nasıl geçtiği aktarılıp bu ikisi karşılaştırılsa söz konusu örnek ile ilgili daha derli toplu bilgi verilmiş olurdu.

15. Sonuç ve değerlendirme başlığı altında mistik yorumların, 'Gerek mistik tecrübelerin gerekse bunların Tevrat'a yorum olarak yansımalarının bireysel, indî ve özel' olduğu belirtilmektedir. Eğer bu mistik yorumlar, özel, bireysel, indî ise bu hususu talim için Yahudi geleneğinde neden okullar, kabala merkezleri veya gruplar bulunmaktadır? Bireyselliğin sınırları nedir? Mistik yorumların bir kısmı kabul görürken; bir kısmı heretik ilan edilirken bunun ölçütü olarak ne alınmaktadır? Bu hususlara dair tahlil gerekmektedir.

16. Mistik tecrübe ve yorumların, ötekine anlatılmaması ve hatta buna Yahudilerin de dâhil edilmesine rağmen Kabala Merkezleri, Zohar metinlerini Yahudi olup olmadığını göz önüne almadan göndermektedir. Bu bağlamda nasıl bir yorum geliştirildi ki bu metinler, yabancılara dahi gönderilebilmektedir. Bu hususta pluralistik bir bakış açısının Kabalacı merkezler tarafından kabul edilmesi bir unsur olarak görülebilir mi?

17. Sonuç bölümünde 'hahamların bâtınî yorumlara başvurdukları' belirtilmektedir. Ancak burada hangi mezhebe bağlı hahamların ve nasıl bir derinlikte alegorik yoruma müracaat ettiklerine dair herhangi bir tahlil yapılmamaktadır. Zohar metinlerinin Yahudiler arasındaki kullanımı ve otorite olarak kabul edilmesi ne ölçüdedir? Yani tüm Yahudiler Zohar'ı otorite olarak görmekte midir?

18. Metinde temel amaç olarak Zohar'ın alegorik yorumlarına dikkat çekmeye odaklanıldığı için, bu hususu besleyen Yahudi geleneğinde Zohar'a kadarki alegorik gelenek sistematik olarak verilmemiş. Ayrıca, Zohar'daki alegorik yorum örnekleri daha çarpıcı olabilirdi.

Halis Albayrak: Mahmut Aydın hocamıza teşekkür ediyorum. Gerçekten kapsamlı bir müzakereydi. Ben de istifade ettim ve bazı ilhamlar oluşturdu bende. Onlarla ilgili bir iki cümle söyleyip cevap hakkı için sözü Yasin Hoca'ya vereceğim.

Kendisi konuşmasının bir yerinde, aslında Tevrat yani Kutsal Kitap okurlarının kitabı anlamaktan ziyade hakikati keşfetmek zorunda olduklarını söyledi. Yani bir bakıma hakikate ulaşmanın bir aracı ve öznel bir tecrübe olarak metinle ilişki kurduklarını söyledi. Bu çok enteresan bir durum... Bizim İslam geleneğinde de karşılaştığımız şey budur aslında. Aslında -bâtınî/sûfî/işârî yorumlar için söylüyorum. Bunun dışında, biraz serazad, serbest te'viller için de söylüyorum- bütün bunlar metinle iletişime geçerken, kendi kültürünün, kendi arka-planının metinle buluşmasını özlediği ve beklediği için orada kendine bir dünya kurup kitapla/metinle o şekilde bir ilişki kurmaya çalışıyor. Fakat bu ilişkiyi kurarken anlamları metne yüklüyor, metne giydiriyor. Bilemiyorum, belki bizim de metin teorisi yapmamız gerekiyor. Yani aslolan "Metin nedir?" Yani "Kur'an nedir?" Peki söz nedir, dil nedir, hakikat nedir, dille hakikat arasındaki ilişki nedir? Bunların felsefî irdelemesini yapmadan, İslam uleması olarak biz Kur'an okumaya devam edersek eğer, biz de üç aşağı beş yukarı, zaman zaman metne çok sadık kalan açıklamalar yaparız. Zaman zaman da çok serazad yorumlar yaparız. Böylece kendi hakikatimizi, kendi anlam arayışımızı gerçekleştirmiş oluruz.

Bence bu, yani metnin ötesindeki hakikat arayışı metnin aslında bir yönüyle de suiistimal edilmesidir. Dolayısıyla metne gerçek değerini vermemiz gerekiyor. Metin, var olan olarak nerede duruyor ve 2017'de yaşayan bir insan, bir araştırmacı olarak benim neremde duruyor; onu felsefî olarak, antropolojik açıdan, sosyolojik ve tarihsel açıdan yerine oturtmamız gerekiyor. Bugün temel sorunumuz bu ve metinle ilgili bu aşırılıkların, serazad yorumların, bâtınî yorum ve yaklaşımların temelinde bu var. Bakın bunlar erken asırlarda başlamış. Niye başlamış? Hep meseleyi İslam'ı yıkmak olarak algılamışız. Bazı hocalarım sabahki oturumda bunu açıkladılar; bu kurgusal bir şey. Hayır, İslam'ı yıkmak için değil, kendilerini gerçekleştirmek için bir şey arıyorlar. Ve aradıkları şey aslında kendi arka-planlarıyla ilgili... O zaman bunları görmek lazım. Evet, bunlara da işaret edildi tebliğlerde. Ama işin püf noktası aslında, biz metinle iletişime mi geçiyoruz yoksa metni tefsir etmeye mi çalışıyoruz, anlamaya mı çalışıyoruz, burası. Metnin manasının mı peşindeyiz yoksa kendi

içimizdeki mananın peşinde miyiz? E, o zaman metinle ilişki kurmak yerine kenarda bir yerlerde artı olarak, kendimiz hakikati arama yoluna gidebiliriz. Ama ne yapıyoruz, metnin otoritesi bizi böyle bir yola çıkmaktan alıkoyuyor. Çünkü meşruiyetimizi engelliyor. Meşru bir şey yapamamaya başlıyoruz. Çünkü hepimiz metne dayanmalıyız! O zaman hepimiz metne dayanacaksak eğer, Yasin Hocam'ın da kendi tebliğinde ifade ettiği gibi, sabit ile değişken arasındaki ilişkiyi kurarken mutlaka kendimizden bir şeyler katmaya devam edeceğiz. Ve hayat da böyle devam edecek.

Onun için benim önerim biraz da şu, izninizle onu da arz etmiş olayım; te'vilin yerine, yani te'vil kalsın ama onun yerine başka bir araç daha bulalım. Henüz adını koymayayım ama ben bazı yerlerde bunun adını koymaya çalıştım. Adını şu anda burada koymayayım ama te'vilin artık bizi, çok da bize yararlı olacak noktalara ulaştırmadığı kanaatindeyim. Onun için bir metin teorisinin, söz teorisinin geliştirilmesi gerektiğine inanıyorum.

Tebliğlerden ilham alarak bunları söylemek zorunluluğu hissettim. Belki de burada oturumu yönetme durumunda olduğum için kendimde böyle bir hak gördüm, kusura bakmayın.

Peki, şimdi Yasin Bey'e söz veriyorum. Cevap hakkınız var, buyurun.

Yasin Meral: Teşekkür ederim hocam. Müzakere için de Mahmut Hocam'a teşekkür ediyorum. Öncelikle hazırlanma sırasında, gerek acelecilik gerekse zaman sınırlaması açısından birçok konuya değinemedim bu tebliğde. Hocamın bahsettiği hususların bazısı benim de aklıma geldi ama o konulara girmedim. Bu müzakere neticesinde metin, yeniden o sorular da sorularak yani yorumlar ve değerlendirmeler yapılarak baskı öncesinde inşallah son hâlini alacaktır.

Hocamın dikkat çektiği şeylerden iki hususla ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. "Kutsal metinle okur arasında bir boşluk olduğu ortaya çıkmıştır" dedi hocam ve bu şekilde bir bâtınî yorum geleneği de otomatik olarak kendine yer bulmuştur diye. Bu çalışma sırasında da benim en çok gördüğüm şey bu. Metne yazmadım, ama ben bunu "yavanlık" olarak ifade ediyordum zihnimde. Yani bir metin var ortada ve zâhirî anlamı okurla arasında boşluk içerdiği gibi, yani birilerine bâtınî yorum yapma alanı tanıdığı gibi bazen de yavanlık içerdiğinden ötürü böyle bir şeye ihtiyaç duyuluyor.

Bunu, yine Yahudi geleneğinden bir örnekle arz edeyim: Hz. Musa, Firavun'un sarayına alındığında hiçbir kadından süt emmiyor. Bunu, normal biyolojik sebeplerle açıkladığınızda yavanlık oluşmuş oluyor normalde. Fakat Yahudi geleneği diyor ki, işte Kur'an'da da Kasas suresinde *ve harramnâ aleyhi'l-merâdıa*,[16] yani "Biz başkasından süt emmesini engelledik Musa'nın" diyor. Nitekim kızkardeşi Miryam, *hel edüllüküm alâ ehli beytin yekfülûnehû leküm*,[17] yani "Size bir sütanne bulayım mı?" diyor. Şimdi Yahudi geleneği bunu, yani o yavanlığı kaldırmak için Tevrat'ın ifadesiyle, "İlerde Tanrı ile ağız ağıza konuşacak birinin boğazından muvahhid olmayan bir kadının sütü geçmemeliydi. Bu sebeple Allah müdahale etti orada" diyor. Şimdi bu, normal insanlar için -insan makine değil neticede- yani duygulardan oluşan insanlar için çok hoş bir açıklama olacaktır, öyle görünüyor. Yani sadece uçtu kaçtı edebiyatı değil bu. İnsanlar için o yavanlığı kaldırması adına da bir imkân oluşturmuş oluyor. Hocamın bahsettiği o husus önemliydi; yani okur ile metin arasındaki boşluk ve yavanlık meselesi.

Bir de yine hocamın bahsettiği ve üzerinde durduğu bir husus, "1200'lü yıllarda ne oldu da aynı tarihlerde, yani birkaç on yıl arayla İbnü'l-Arabî çıktı, onun çıktığı yerde Zohar da çıktı. Sonra yakın coğrafyalardan Fransiskenler, Dominikenler gibi sûfî tarikatler çıktı. Hepsi böyle patır patır peşi peşine çıkıyor; çok yakın ve hatta aynı coğrafyalarda. Bunun derinlemesine analiz edilmesi gerekiyor. Hatta gönül isterdi ki Türkiye'de bir doktora tezi olarak Zohar ile İbnü'l-Arabî karşılaştırmalı olarak çalışılsın. Ben İbnü'l-Arabî'yi bu manada bilmediğim için kendimi yetkin hissetmiyorum. Fakat ciddi manada bunun ortaya konulması gerekiyor. Hocamın bu noktada bahsettiği ve vurguladığı husus önemli... Bununla ilgili 1920'lerde yapılmış küçük bir çalışma görmüştüm. Adeta konuyu teğet geçmiş, çok fazla girmemiş içine. Hangi ortam bunu ortaya çıkardı vs. İlla ki biri diğerinden etkilendi diye bir şey söylemek zorunda mıyız ve nasıl oluyor da çok ciddi anlamda bunlar Tevrat yerine Kur'an'ı koyduğunuzda ve metni okuttuğunuzda İbnü'l-Arabî'nin bir metniyle Zohar'ın bir metni nasıl birbirine bu kadar benzer olabiliyor?

Şimdi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir öğrencimize yüksek lisans çalışması olarak verdik bunu: *Tevrat Tefsir Geleneği: Zohar Örneği*. İnşa-

16 Kasas 28/12
17 Kasas 28/12.

allah, bu konunun üzerine derinlemesine eğilerek bu alana yavaş yavaş girmeyi düşünüyoruz. Teşekkür ediyorum.

Halis Albayrak: Bu aşamada sözü hemen, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri" başlıklı tebliğini sunmak üzere Nihat Uzun hocamıza veriyorum. Buyurun.